UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE – LILLE

École doctorale SHS 473 – Lille – Nord de France

UMR. 8163. « Savoirs, textes, langage »

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

KARINE BOCQUET

Le 8 novembre 2013

« LA NOTION DE PRATIQUE CHEZ FOUCAULT »

Directeur de thèse :
Monsieur le Professeur Philippe SABOT

Membres du jury :

Philippe ARTIERES, Directeur de recherches au CNRS.

Guillaume LE BLANC, Professeur, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3.

Guillaume SIBERTIN-BLANC, Maître de conférence, Université Le Mirail, Toulouse 2.

REMERCIEMENTS

Tous mes remerciements vont aux amis qui m'ont soutenue tout au long de ce travail sans jamais douter qu'il trouverait sa conclusion, notamment : Claude, Karine, Laurence ; Florence et Nathalie ; Gisèle et Philippe ; Philippe Alder. Parmi eux, je dois beaucoup aux discussions, aux lectures impulsées, aux conseils avisés, de Frédérique Bisiaux, Arnaud Bouaniche et Christian Louboutin. Merci à Florence Dunan pour sa lecture aiguë du résumé de cette thèse, et sa traduction en anglais.

Des remerciements particuliers aussi à Francis, pour – quand le découragement guettait – sa patience quand il le fallait, son impatience quand il le fallait.

Toute ma reconnaissance va aussi à mon directeur de thèse, Philippe Sabot, pour ses lectures au scalpel, ses remarques précieuses, et sa confiance.

Ce travail est dédié à la mémoire de mon père.

La notion de pratique chez Foucault.

L'objet de ce travail est de reconsidérer l'œuvre de Michel Foucault à la lumière d'une notion dont il s'agira de montrer toute la force et l'intérêt : la *pratique*.

Notion intensive et plastique et non concept unificateur. Effectivement, à une époque où la pratique apparaît comme un concept philosophiquement, sociologiquement et politiquement surdéterminé, Foucault emprunte une voie singulière, refusant d'attribuer à la pratique aussi bien une fonction synthétique qu'une portée théorique, et ce, particulièrement au plus fort du moment doublement central de son œuvre – le début des années 1970 – moment pratique que ce travail cherche à isoler et à redéployer. Un tel refus de la synthèse théorique est précisément lié à l'originalité de la démarche suivie par Foucault et à la nature des champs qu'il explore.

Dès lors, c'est la genèse de l'œuvre qui, au prisme de cette hypothèse, est susceptible de recevoir un éclairage nouveau. Si les premiers travaux se caractérisent en effet par un primat de l'expérience, on assiste progressivement au mouvement par lequel la pratique se dégage de l'expérience pour atteindre le moment critique d'un effondrement de la théorie dans la pratique, cette dernière se redéployant finalement dans les « pratiques de soi ». A la faveur de ce parcours qui pointe les éléments significatifs pour la pratique, on aperçoit alors que, dans le sillage des deux moments majeurs de l'œuvre de Foucault que sont *Les Mots et les choses* d'une part, *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* d'autre part, tous les enjeux critiques se cristallisent autour du statut accordé à la pratique, preuve de son importance pour saisir le geste foucaldien.

Mots clés : Foucault – Pratique – Expérience – Archéologie – Généalogie – Marxisme – Phénoménologie – Geste – Perception – Bourdieu.

Foucault's Notion of Practice

The purpose of this work is to rethink Michel Foucault's writings in the light of a notion – the notion of practice – whose strength and interest will be emphasized.

More specifically as an intensive and plastic notion and in contrast with a unifying concept. Indeed, at a time when practice emerges as a concept which has been philosophically, sociologically and politically overdetermined, Foucault follows his own path, both refusing to ascribe a synthetic function and a theoretical reach to practice. This approach particularly arose at the height of a central and decisive turning-point in his writings – in the early 70's – a practical moment this work aims at redefining and making stand out.

Such a refusal of the theoretical synthesis is precisely linked with Foucault's original approach and with the specificity of the fields he explores.

Since then, as regards this hypothesis, a new light is likely to be thrown on the genesis of his works.

Given the first works are definitely characterized by a prominence of experience, a movement gradually comes into view making practice stand out from experience so as to reach the critical moment of the collapse of theory into practice, this one finally turning into the "practices of the self".

Thanks to this process which points out the meaningful elements devoted to practice, it can then be seen that in the wake of the two major moments of Foucault's works – *The Order of Things* on the one hand, *Discipline and Punish*, *The Will to Knowledge* on the other hand – all the critical stakes are focused on the status given to practice which proves its importance in order to grasp Foucault's gesture.

Key words : Foucault – Practice – Experiment – Archéology – Genealogy – Marxism – Phenomenology - Gesture – Perception – Bourdieu.

ED SHS Lille Nord de la France
Maison de la Recherche
BP. 60149
59653 VILLENEUVE D'ASCQ CEDEX

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Pierre Macherey, dans sa présentation de l'ouvrage de Foucault *Raymond Roussel*, souligne que l'expérience est une « notion très importante » chez Foucault, notion qui « pourrait éclairer, à travers ses variations, l'œuvre de Foucault tout entière ».[1] L'expérience forme un pli – Pierre Macherey jouant sur l'analyse de Deleuze – « qui se situe à l'intersection des théories et des pratiques ».[2]

Si bien sûr nous souscrivons entièrement à cette affirmation, nous avons choisi ici un tout autre biais pour servir de fil directeur dans l'œuvre de Foucault : la pratique, présente de manière massive dès son premier ouvrage – *Maladie mentale et personnalité* – jusqu'à ses derniers avec l'*Histoire de la sexualité*.

Ce choix peut pourtant paraître surprenant car si le thème est prégnant saisi aux extrêmes de la chronologie, il ne semble pas en être de même pris dans la genèse de l'œuvre, et ressaisi depuis ce que Foucault déclare à maintes reprises être son premier véritable ouvrage : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.[3] Ainsi le thème de la pratique semble ici résister à l'évidence en ce qui concerne le Foucault des années 1960, qui semble le mettre entre parenthèses au moment même où il apparaît une question brûlante, et source de nombre d'enjeux intellectuels. Dans les années 1960 et 1970, la question de la pratique est en effet en France lourde et surdéterminée, portée par le poids du marxisme, en conflit avec la phénoménologie d'une part et le structuralisme d'autre part. Un an avant la parution de la thèse de doctorat de Foucault, Sartre a par exemple publié sa *Critique de la raison dialectique*, intégrant à l'existentialisme les acquis du marxisme et pensant les conditions de la pratique rendue à l'homme. Sartre place ainsi au centre de ses analyses la *praxis* pour rendre l'homme à l'histoire. C'est toute la question de la pratique qui va animer

---

[1] Pierre Macherey, « Foucault/Roussel/Foucault », présentation à Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Editions Gallimard, 1963 pour le texte, 1992 pour la présentation, p. VIII. Affirmation déjà présente dans « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *Critique*, août-septembre 1986, n° 471-472, p. 753-774, repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, textes choisis et présentés par Philippe Artières, Jean-François Bert, Philippe Chevalier, Frédéric Gros, Luca Paltrinieri, Judith Revel, Mathieu Potte-Bonneville, Martin Saar, Caen, IMEC éditeur – Presses Universitaires de Caen, 2011, p. 231-261. « Nous venons d'aborder l'analyse d'un concept qui est au centre de toute la pensée de Foucault : c'est celui d'expérience » (p. 247). Cette première fois cependant, l'expérience est présentée comme concept.

[2] *Ibidem*.

[3] C'est ce que Foucault indique à plusieurs reprises, dans ses reprises pour situer le déploiement de sa pensée : son premier véritable travail, c'est-à-dire son travail proprement personnel, n'est autre que sa thèse. Ces affirmations réitérées sont ici prises au sérieux et forment même le socle de nos analyses.

ce moment philosophique, dans les élaborations théoriques des penseurs de l'époque et les conflits qui les opposent. Dans cette archive, Foucault aurait une position singulière, flirtant de plus en plus avec le structuralisme dans les années 1960, coupant les bras et les jambes de la pratique dans ses élaborations théoriques, pour ne la redécouvrir que tardivement, dans le deuxième mouvement de sa pensée, une fois passé des événements décisifs sur le plan social et politique, événements ayant impliqué des remaniements dans sa pensée.[4] Or, tel n'est pas le cas, et c'est justement le contexte intellectuellement et politiquement très lourd pour la question de la pratique qui oblitère la position singulière de Foucault et ses préoccupations pour cette question : Foucault n'est ni aveugle ni sourd à cette question, mais il en traite depuis ses propres interrogations, forgeant sa propre élaboration de la *notion* de pratique.

Notion et non concept pour la plus large partie de son travail, notion de plus en plus intensivement investie, notion se dégageant progressivement de celle d'expérience pour être redéployée au début des années 1970 et ressaisie depuis une attention accrue aux questions des pouvoirs. Ce que signe progressivement Foucault, au terme de déplacements dans sa pensée, c'est l'effondrement de la théorie dans la pratique, Foucault récusant justement tout au long de son travail l'opposition traditionnelle entre théorie et pratique ainsi que le schéma d'intelligibilité marxiste qui enracine alors toutes les discussions théoriques. Il ne s'agit donc pas d'un concept unificateur permettant à la fois de ramener l'œuvre de Foucault à un discours unitaire et de dicter sa loi à la réalité, mais d'une notion plastique à laquelle Foucault refuse toute synthèse théorique, et telle est à la fois la singularité de sa position dans son archive et une cause déterminante des critiques qui lui sont adressées : le refus, voire l'incompréhension, de ce nouveau statut accordé à la pratique, dans une torsion qui à la fois la revalorise et la minore dans sa capacité à transformer le monde, rendant la pratique à n'être justement que pratique et non *praxis*. Il s'agit d'un certain usage, décalé, de la notion de pratique, en vue de contourner l'obstacle du marxisme, « usage » qui constitue justement l'une de ces figures de la pratique forgées par Foucault pour rompre avec lui, l'originalité décisive consistant à montrer qu'il n'y a pas nécessairement opposition entre la pratique et la théorie et que la complexité du champ notionnel de la pratique ne se résume pas à elle. C'est alors, avec cette notion, à des expériences de pensée et d'action que le philosophe nous invite, et ce n'est pas seulement à suivre ce fil directeur *dans* l'œuvre que nous invitons, mais aussi et surtout à le suivre tel qu'il y est *à* l'œuvre.

[4] Ce qu'en première lecture les modifications apportées par Foucault à ce qui est son premier ouvrage au sens cette fois chronologique, pourraient attester : rejet d'une interprétation marxiste des conditions de la maladie mentale, et réécriture de *Maladie mentale et personnalité* en *Maladie mentale et psychologie*.

* *
*

Traiter de la notion de pratique chez un auteur implique logiquement d'étudier trois sens possibles de ce qu'elle recouvre et donc de faire jouer trois niveaux différents dans l'analyse.

D'abord, cela implique d'étudier le statut qu'il lui accorde dans ses analyses. Il s'agit alors de préciser le niveau où il situe la pratique, la position stratégique et le rôle qu'elle occupe dans son discours. Pratique *dans* l'œuvre de cet auteur. Il est alors clair qu'en ce qui concerne Foucault, ce statut n'est pas le même dans l'archéologie puis dans la généalogie, et qu'à l'intérieur même de chaque moment, elle occupe différentes places stratégiques.

Ensuite, la pratique peut aussi être pour cet auteur un objet de réflexion, et ce, dans un double sens. Sur le versant méthodologique de son travail, il s'agit alors de reprendre les élaborations théoriques qu'il peut faire sur ce qu'est une pratique selon lui, prenant alors la pratique en soi comme objet propre de pensée : moment réflexif par lequel l'auteur s'arrête sur ce qu'il fait pour en fournir une théorisation et une justification. Sur un versant pratique cette fois, il s'agit aussi pour l'auteur de s'emparer d'objets d'études qui sont des pratiques : étudier telle pratique plutôt que telle autre, la pratique de la grève plutôt que la pratique culinaire par exemple. Pratique *de* quelque chose. C'est ce qu'opère Foucault à partir de la publication des *Mots et les choses* : il s'arrête sur le rôle et la place de la pratique non seulement dans sa pensée mais dans la pensée, à la recherche d'abord des conditions de possibilité de cette dernière dans sa traque de l'impensé qui est le niveau proprement archéologique de son travail, puis, dans un redéploiement, pour mettre en avant des pratiques qui peuvent être aussi discursives, prenant enfin pour objet d'études des pratiques : pratiques de l'enquête, pratiques judiciaires, pratiques pénales, pratiques psychiatriques…

Enfin, c'est la pratique de l'auteur elle-même qui doit être questionnée. Sur un versant théorique, sa pratique, qu'elle soit de la littérature, de la philosophie, de l'histoire... Versant de l'œuvre. Mais sur un versant proprement pratique, il s'agit cette fois de s'intéresser à ce qu'il fait concrètement hors du domaine théorique – comme on dissocie traditionnellement « la vie » et « l'œuvre » d'un auteur –, et plus précisément à ce qu'on peut appeler pour certains leur « engagement », dans la pratique donc. Il s'agit alors de ce qu'ils font concrètement, en pratique. Concernant Foucault, cet engagement ne saurait se réduire aux années 1970, par ce qu'on présente souvent comme le saut dans la pratique effectué avec le

Groupe d'information sur les prisons, il est au contraire préparé de l'intérieur en amont, et il faudra alors mettre en avant les chainons manquants à l'œuvre d'un tel raccourci.

Or, cette première typologie, à l'aune de l'auteur concerné – Foucault – et de sa reconsidération de la pratique depuis une théorie peu à peu aspirée par elle, appelle une série d'objections que nous pourrions poser sur le mode foucaldien, non pas ici pour finir, mais pour commencer.

- Comment ? Vous prétendiez à l'instant que l'originalité de votre « auteur » était de faire éclater la distinction entre la théorie et la pratique et de signer l'effondrement de la théorie dans la pratique, et voici que pour en rendre compte, vous distinguez chez lui la théorie et la pratique, des versants pratiques et des versants théoriques. Entreprise absurde que celle-là.

- C'est qu'il apparaît très difficile de faire autrement. D'abord, tout l'effort, nous allions dire « théorique », de l'auteur, n'est saisissable justement que depuis ce couple indéfectiblement lié jusqu'à lui de la théorie et de la pratique : il s'enracine en lui, en forme le sol et il faut bien partir de lui pour montrer en quoi leur distinction va s'avérer problématique. Nous pourrions même aller plus loin et dire qu'il forme lui-même un *a priori* puisqu'il semble que ce soit spontanément que nous identifiions les choses comme étant ou théoriques ou pratiques, la pratique, par définition, se donnant comme l'activité qui vise à appliquer une théorie ou qui recherche des résultats concrets. Mais de fait, il s'agit aussi et surtout ici d'un *a priori* historique, formé par la tradition philosophique, et c'est en mettant entre parenthèse les contributions marxistes à l'articulation de la pratique et de la théorie que Foucault procède. Il faut donc bien partir d'elles, classiquement, pour mesurer le nouveau statut que l'auteur lui accorde…

- L' « auteur » ! Vous ne cessez de parler de l'œuvre et de l'auteur… Mais votre Foucault a-t-il jamais fait autre chose que se soustraire à cette appellation et mettre en avant l'absence d'œuvre ? Morale d'état civil que celle-là… Ruineuse tentative que l'ensemble.

- Certes, mais il ne faut sans doute pas se laisser prendre aux mots : si Foucault récuse le statut d'auteur, c'est en un sens précis, et il est aussi celui qui prend la parole, dit « je », fait des retours sur son travail, les réactualisant et les situant depuis ses nouvelles préoccupations.

- Soit. Il n'empêche que votre entreprise, séparant théorie et pratique, semble signer la vacuité de ses positions, celles théoriques et celles pratiques diriez-vous, ces positions n'étant finalement que des postures !

- Non. Si nous avons procédé spontanément et somme toute, fort logiquement, à une

distinction entre théorie et pratique pour mener à bien une première typologie très rapide des différents sens impliqués dans cette recherche, et si elles vont s'avérer très rapidement paradoxales – et peut-être intenables en dernière instance – c'est parce que justement, tout l'enjeu ici est d'étudier une pratique philosophique originale, laquelle justement, peu à peu, s'extrait de ces distinctions non pas seulement pour les récuser, dans un geste d'exclusion, mais pour les prendre au sérieux, depuis la pratique de la philosophie et de l'histoire. S'il ne peut les maintenir et les reconduire, il procède, de l'intérieur même des impératifs de la pratique, à leur reconsidération. Aussi, les maintenir au long de l'analyse peut s'avérer inefficient pour rendre compte au plus juste de cette fameuse « notion de pratique chez Foucault », mais est indispensable comme point de départ pour faire comprendre comment, de l'intérieur, par une nécessité interne, Foucault fait éclater cette distinction traditionnelle pour signer l'effondrement de la théorie dans la pratique. Et pour se faire, il faut alors suivre les méandres de l'œuvre, ce qui n'a rien d'antinomique avec le propos de Foucault, au contraire : nous suivrons même au plus près l'analyse proposée dans sa conférence de 1969, « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». « Qu'est-ce qu'une œuvre ? qu'est-ce donc que cette curieuse unité qu'on désigne du nom d'œuvre ? » Foucault montre qu'elle n'est pas liée à sa cohérence conceptuelle ou théorique, à une unité d'écriture, qu'elle ne se confond pas avec les procédures d'attribution, mais qu'elle est liée à son principe intérieur de constitution, qui rapproche, admet ou exclut : elle dépend ainsi « du traitement qu'on fait subir au texte, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique. »[5]

Admettre, rapprocher, exclure : voici qui correspond au plus près aux choses dites et faites par l'auteur… *Admettre* tout d'abord le rôle des pratiques dans l'histoire, mais *exclure* la pratique telle qu'elle a été captée par la tradition marxiste, et donc cet usage pour en créer d'autres, opérant des *rapprochements* actifs pour sa propre pensée, non seulement dans le domaine philosophique, mais dans ceux de l'histoire, de la littérature et des autres arts… Tout au long de son travail, c'est à ces trois jeux que se consacre Foucault avec la notion de pratique, privilégiant tel ou tel aspect à chaque moment de sa pensée, faisant parfois jouer l'implicite, parfois l'explicite. Tout au long de ce travail, c'est ce « principe intérieur de constitution » qu'il faudra mettre en avant afin de montrer comment le motif de la pratique est à chaque fois réinterrogé et modulé suivant les préoccupations présentes de Foucault.

[5] *Dits et écrits*, Tome I, (1954-1975), Paris, « Quarto » Gallimard, 2001, n° 69, p. 822 et 829 (abrév. *DE I*).

* *
*

Pour conduire cette enquête, nous nous soumettrons donc à une triple décision.

La première consiste à suivre la constitution de cette notion dans l'ordre chronologique de l'œuvre, ce qui ne signifie pas traiter exhaustivement de l'œuvre, mais mettre l'accent sur ses moments forts du point de vue de la pratique. Pour cela, nous commencerons à ce que Foucault estime être son premier travail véritablement personnel, sa thèse de doctorat, ce qui n'exclura pas des retours à *Maladie mentale et personnalité* afin de saisir le contournement du marxisme qui s'opère alors stratégiquement. Nous suivrons alors les œuvres telles qu'elles sont publiées dans leur chronologie, et non leur version ensuite remaniée. Nous abandonnerons cependant notre parcours à la fin des années 1970, par une nécessité interne à la démonstration : si nous nous intéressons ici à la notion de pratique chez Foucault, nous défendrons la thèse que ce qui se joue avec les derniers cours prononcés au Collège de France et la parution des deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, ce n'est plus une *notion* de pratique, mais un *concept* de pratique, dans un corpus de textes très dense et encore à explorer.

Cette première décision est inséparable d'une deuxième : ne procéder à aucune illusion rétrospective. Il ne s'agit pas en effet d'oblitérer ce que Foucault mettait en avant plus haut – « le principe intérieur de constitution » de ce qu'on appelle une œuvre – en projetant sur lui l'éclairage des développements ultérieurs, éclairage qui ne ferait en somme que se retourner en ombre sur les analyses propres du moment. Il s'agit alors d'éviter tout raccourci, et de ne pas se laisser prendre au piège des lectures rétrospectives proposées régulièrement par Foucault lui-même en maintes occasions. Ceci ne nous empêchera pas cependant, ici et là, pour la clarté de l'argumentation et de ses enjeux, de souligner dans des notes et par anticipation quelques éléments importants pour la suite de l'analyse.

Enfin, si par nécessité interne, nous ne pouvons rendre compte de tout ce qui a été écrit, dit et fait par Foucault, si donc nous choisirons certains moments-clés, nous traiterons conjointement des « petits » et des « grands » textes. Pour faire une archéologie, Foucault souligne en effet qu'on peut tout lire, et que lui-même a lu, pour *Naissance de la clinique*, pour la période 1780-1820, tout ouvrage de médecine qui avait une importance de méthode. Comme il le souligne dans un entretien important avec Raymond Bellour, aucun choix préalable ne doit être prescrit :

> il ne doit pas y avoir de choix privilégié. Il faut pouvoir tout lire, connaître toutes les institutions et toutes les pratiques. Aucune des valeurs reconnues traditionnellement dans l'histoire des idées et de la philosophie ne doit être acceptée comme telle. On a affaire à un champ qui ignorera les différences, les importances traditionnelles. […] On devrait tout lire, tout étudier. Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l'archive générale d'une époque à un moment donné. Et l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive.[6]

Si nous n'avons pas lu toute l'archive de Foucault, nous avons cependant eu à notre disposition toute celle constituée par Foucault, et, sans choix préalable, sans *a priori*, nous mobiliserons les ouvrages, les divers textes figurant dans les *Dits et écrits*, mais aussi les Cours au Collège de France, parce que, pour traiter de la pratique, choses dites, choses écrites et choses faites sont inséparables.

Nous suivrons donc l'ordre chronologique de l'œuvre de Foucault. Dans une première partie, nous traiterons de la présence des pratiques dans ce qu'on appelle couramment le « premier » Foucault, ce qui mettra au jour une réévaluation massive de leur présence, souvent occultée dans nombre de lectures. *Admettre* donc leur présence dans la période archéologique, parce que Foucault lui-même reconnaît une légitimité à la pratique pour opérer dans ses enquêtes. Cette première partie courra donc tout au long des années 1960, jusqu'au tournant des années 1970. C'est ensuite seulement que nous pourrons procéder à l'étude des pratiques dans le « deuxième » Foucault, pleinement constitutif d'un redéploiement de la question de la pratique. Nous verrons alors qu'il n'y a pas de saut dans la pratique effectué par Foucault, mais un certain nombre de déplacements qui amènent à interroger autrement les pratiques et à leur accorder un nouveau statut. C'est plus explicitement que Foucault condamne et *exclut* le sens marxiste attribué à la pratique dans la philosophie et l'histoire. Enfin, dans un dernier temps, nous nous arrêterons sur cette réévaluation pour montrer son originalité et sa force subversive dans l'archive de Foucault, la pratique étant au centre justement des pratiques philosophiques, historiques et sociologiques des deux moments que constituent cette double décennie. C'est donc à montrer tout l'intérêt porté par Foucault à cette notion de pratique avec laquelle il ne cesse de (se) débattre et qui fait débat pour ses contemporains que nous nous consacrons ici.

---

[6] *DE I*, p. 527.

PREMIÈRE PARTIE. ADMETTRE L'IMPORTANCE DES PRATIQUES DANS LA PÉRIODE ARCHÉOLOGIQUE : UNE ENTREPRISE CRITIQUE

Traiter de la notion de pratique dès les années 1960, pour ce qu'on appelle parfois « le premier Foucault », semble, sinon une boutade du moins une gageure pour nombre de commentateurs, tant l'idée est répandue qu'il y a bien « plusieurs » Foucault, et que le premier, le plus théorique et proche du structuralisme des trois, en est le moins politique. Le Foucault des années 1960, en effet, s'attacherait à la seule discursivité, interdisant toute articulation aux déterminations matérielles de l'existence. Ainsi de nombreuses lectures introduisent-elles une coupure entre le Foucault des années 1960 et celui des années 1970, diagnostiquant dans son travail une transformation radicale aboutissant à la problématique du pouvoir, aboutissement qui apparaîtrait, sinon une concession à l'époque, au moins une nécessité impliquée par elle et ses bouleversements politiques et sociaux : une tentative pour réarticuler l'archéologie au champ politique et dès lors pratique jusque-là évacué.[7] A l'aune de ces lectures, s'attacher à la pratique dans les premiers ouvrages de Foucault semble obliger à traiter d'un non-être, d'en parler sur le mode de l'absence, pour établir, ensuite, le contraste avec les analyses ultérieures.

Pourtant, si gageure il y a, ce sera plutôt de montrer qu'il y a d'emblée chez lui une présence forte des pratiques, en nous plaçant de l'intérieur même de la coupure traditionnellement posée dans son œuvre – la période qui court tout au long des années 1960, avant la période généalogique – mais pour faire jouer une autre coupure, qui lui serait nettement antérieure, celle qui sépare *Maladie mentale et personnalité*, paru en 1954, de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*,[8] sa thèse de doctorat, parue en 1961, ainsi que de sa thèse complémentaire, l'*Introduction à l'*Anthropologie du point de vue

[7] Pour n'en citer qu'une, voir la lecture impulsée par Dreyfus et Rabinow, dans leur classique *Michel Foucault, un parcours philosophique – au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

[8] Même si, seules la préface et une longue note du dernier chapitre portant sur le *Zarathoustra* de Nietzsche disparaissent lors de la deuxième édition, en 1972, nous choisirons ici de garder le titre initial de la thèse, lequel, en relation avec la préface, a toute son importance ici : *Folie et déraison à l'âge classique*, Editions Plon, 1961. Par facilité néanmoins, nous utilisons l'édition de 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1972, rééd. Paris, Gallimard, « Tel », 1976 (abrév. *HF*).

pragmatique *de Kant*, dont Foucault fit alors valoir la traduction, et éditée seulement en 2008.[9] La thèse posée dans cette première partie est alors double : les pratiques ne sont pas évacuées par Foucault dans l'ordre archéologique, tout au contraire ; si coupure réelle il y a dans la mise en œuvre du champ notionnel de la pratique chez Foucault, c'est d'emblée par ce qui sépare « le jeune » Foucault du Foucault archéologue. Une telle coupure ne fait pas alors jouer la présence des pratiques contre leur disparition, mais une présence marxiste des pratiques contre leur présence archéologique. Autrement dit, si l'ordre des pratiques semble évacué, c'est parce qu'un certain niveau et un certain sens de la pratique sont récusés par l'archéologie progressivement mise en place, laquelle s'intéresse à des conditions de possibilité et non à des déterminations causales.

Alors, le fil directeur proposé par Foucault lui-même pour rendre compte de l'unité d'une œuvre nous est d'emblée précieux pour indiquer le rôle que la pratique joue dans l'ensemble de cette période. Effectivement, Foucault *admet* dans le premier ouvrage la grille d'intelligibilité marxiste pour étudier comment les pratiques sociales aliènent les hommes et déterminent les manifestations de la folie, mais il *exclut* une telle interprétation dans sa thèse de doctorat, inaugurant un tout autre usage de la pratique, admise cette fois à un autre niveau, liée à des matrices conditionnantes plutôt qu'à des déterminations matérielles. Ce sont alors des *rapprochements* qui opèrent dans cette coupure : une valorisation tout à la fois de Kant et de Nietzsche, d'un Kant ressaisi par Nietzsche, ce qui permet à Foucault de faire jouer les pratiques dans ses recherches des conditions de possibilité historiques pour les objets qu'il se donne.

Pour déployer la portée des pratiques dans ce premier temps de l'œuvre, nous nous arrêterons longuement dans un premier chapitre sur le statut de la pratique dans les quatre ouvrages qui paraissent de 1961 à 1966. Dans un deuxième temps, il s'agira de suivre la vive polémique qui suit la publication des *Mots et les choses*, polémique que l'entrée par « la pratique » permet de redéployer et de synthétiser, polémique qui atteste non de l'absence des pratiques dans ce dernier ouvrage, mais du refus de les inscrire dans la tradition marxiste : notion justement, et non concept. C'est cette cristallisation des critiques, courant de 1966 à 1968, qui réoriente les mises au point méthodologiques que Foucault est amené à faire, la pratique étant cette fois systématiquement traitée pour elle-même, mais toujours dans le même refus d'accorder aux pratiques le statut de concept.

---

[9] Michel Foucault et Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique – Introduction à l'*Anthropologie, Paris, Vrin, 2008.

CHAPITRE I : LE MOUVEMENT DES PRATIQUES (1961-1966)

De 1961 à 1966, Foucault publie quatre ouvrages, qui mobilisent à différents titres la question de la pratique. La première partie de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique,* est ainsi toute entière axée sur les pratiques : c'est depuis son versant pratique que l'expérience classique est interrogée, Foucault tentant de ressaisir la perception de la folie depuis une pratique massive, celle de l'enfermement. Une première série est alors dégagée, à laquelle est juxtaposée dans la deuxième partie du livre l'appréhension théorique de la folie : par l'analyse des textes, essentiellement médicaux et philosophiques, c'est cette fois le versant théorique de l'expérience classique qui est questionné. C'est alors à la profondeur de cette expérience, commune à la théorie et à la pratique, que Foucault veut accéder. Enfin, la troisième et dernière partie décrit les conditions du passage de l'expérience ontologique à l'expérience anthropologique de la folie. C'est depuis cette dernière expérience qu'une science de l'homme a commencé à s'édifier et Foucault montre que c'est depuis l'espace de l'enfermement que le fou commence à prendre une spécificité : c'est la répartition institutionnelle des fous, les séparant des êtres raisonnables, qui précède et détermine l'effort théorique pour les appréhender comme malades à soigner. Autrement dit, c'est une certaine pratique d'internement qui va rendre possible une nouvelle pratique visant une efficace thérapeutique. L'idée de pratique court ainsi tout le long de la thèse foucaldienne. Cette dimension est elle aussi prégnante dans *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Foucault s'y efforce en effet de reconstituer l'histoire de l'avènement du regard médical en insistant dans les cinq premiers chapitres sur les mutations du champ hospitalier et de l'institutionnalisation de la médecine. Ceci n'est évidemment pas le cas pour *Les mots et les choses*, l'archéologue procédant à une découpe isolant le niveau des savoirs pour saisir les configurations qu'ils forment à une époque donnée, dans une même structure, et pour ce faire, il fait une totale abstraction du rôle des pratiques dans ce mouvement de l'histoire. Reste que la préface de l'ouvrage s'attache à situer les pratiques – et les théories – depuis leur sol commun, fondamental, celui du savoir, qui forme la condition commune des pratiques et des théories. Parallèlement, Foucault s'intéresse à la littérature, et plus particulièrement à des pratiques d'écriture, soit à la question de savoir « comment » les auteurs qu'il mobilise écrivent, comme il le fait avec son troisième ouvrage, *Raymond Roussel*.

C'est alors d'emblée à la complexité du champ notionnel de pratique que nous sommes confrontés, celui-ci étant saisi en plusieurs modalités. La pratique est d'abord prise comme objet : ce sont les différentes pratiques menées dans une culture qui sont étudiées et forment la matière même de l'histoire dont Foucault fait le récit. Les pratiques sont alors non seulement ce qui rend les mouvements historiques possibles, les moyens pour bouleverser le champ du savoir, mais aussi le moyen privilégié par Foucault pour dévoiler les transformations à l'œuvre dans cette histoire. Elles forment donc levier pour l'enquête archéologique. Mais les pratiques, plus que *moyens*, sont encore des *objets* propres de réflexion en ce qu'ils forment l'objet de l'enquête : la clinique, par exemple, si elle est l'observation savante, directe, d'un cas, est d'abord un certain rapport pratique du médecin au malade et du médecin à l'étudiant, ou encore la littérature, en tant qu'elle est affirmée par Foucault comme un rapport pratique au langage et à l'œuvre. De ce dernier exemple, l'on comprend que c'est alors comme *procédé* que la littérature est mobilisée, et c'est en tant que procédé qu'il faut aussi faire jouer la pratique pour notre propre compte : comment Foucault pratique-t-il l'histoire, la philosophie, la littérature, et comment, en pratique, cette pratique se révèle-t-elle mouvante ? Mouvante comme le met en avant l'un des termes récurrents employés par Foucault dans cette période : les pratiques sont prises dans des mouvements, créent des mouvements, termes que l'on trouve à foison dans les trois ouvrages archéologiques. Mais ces mouvements ne sont pas exactement les mêmes dans l'une ou l'autre des archéologies, les analyses se déplaçant, indiquant par là même le mouvement propre de l'œuvre, mouvement qu'il s'agit de reconstituer.

I. 1961 : Des pratiques comme contournement du marxisme.

De la pratique, dans la célèbre et très belle préface de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, il n'est jamais directement question, le texte mobilisant au contraire à foison d'autres termes : il y est surtout question de gestes d'une part, d'expériences et d'expériences-limites d'autre part, et c'est depuis eux que s'affirme la volonté de ressaisir le moment où la coupure s'opère entre la raison et ce qui n'est pas elle, faisant

> apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que

> celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore.[10]

Le « se séparant » est ici fondamental : participe présent et réfléchi sont eux inséparables, il s'agit de ressaisir ce qui était en train de se faire, et c'est un mouvement dans l'histoire qu'il s'agit de repérer, dans une tension entre le « langage sans merci de la non-folie »[11] qui a peu à peu fait taire la folie et une parole qui restitue à la folie son langage.[12] C'est ici que se loge la parole propre de Foucault pour faire « l'archéologie de ce silence »[13] sur lequel se construit la psychiatrie.

C'est ici que le niveau des pratiques intervient de manière privilégiée. Afin de redonner parole à la folie, Foucault déclare en effet devoir faire « une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie »,[14] mais le biais choisi pour commencer cette étude est celui des pratiques auxquelles se consacre la première partie, et ce afin de cerner la pratique de l'internement à l'âge classique, dont Foucault écrit, dans une formule ici essentielle, qu'il « n'est que l'expression institutionnelle »[15] du grand partage entre raison et déraison. Cette simple formulation – dans l'analyse du monde correctionnaire – synthétise la conception que Foucault se fait alors de la pratique. C'est alors depuis ce que les pratiques disent que sa propre parole doit s'enfoncer d'un mouvement continu pour restituer l'expérience de la folie à l'âge classique dont l'internement n'est que le versant pratique, ce qui rendra possible le discours psychiatrique.

Pour suivre cette pratique à laquelle Foucault offre une nouvelle parole, nous ne traiterons pas, globalement, de la thèse dans son ensemble, mais nous suivrons pas à pas la façon dont Foucault construit son récit jusqu'à l'introduction de sa deuxième partie, ce sous-ensemble permettant de comprendre l'originalité avec laquelle l'auteur se saisit librement de la question surdéterminée de la pratique, et en quel sens il la fait jouer dans sa propre pratique philosophique et historique. D'abord posée dans les deux premiers chapitres comme une évidence, indépendamment de toute conceptualisation lourde et de tout arrière-

---

[10] Préface de l'ouvrage, *DE I*, n°4, p. 188.
[11] *Ibid*., p. 187.
[12] « Il va donc falloir parler de ce primitif débat » entre raison et non-raison, c'est « en cette région dont nous voulons parler », ce qui revient à « parler de l'expérience de la folie. » (*HF*, p. 186, 189 et 190)
[13] *Ibid*., p. 188.
[14] *Ibid*., p. 191, 192.
[15] *HF*, p. 114. (Et non page 144 comme le mentionnent par erreur certains commentateurs. Cf. Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, « Philosophies », 1997, p. 55 ; Jacques Lagrange, « Versions de la psychiatrie dans les travaux de Michel Foucault », in *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel da Silva, Paris, Editions Kimé, 2001, p. 133.)

fond philosophique, Foucault marque un temps d'arrêt important au début du troisième chapitre pour montrer les implications théoriques à l'œuvre dans cette histoire, laquelle situe selon lui la pratique à sa juste place, ce qui est ensuite repris à la fin du chapitre, dans la synthèse des leçons que nous apporte une étude, sans illusion rétrospective, du monde correctionnaire. Ce focus est réitéré à la fin de l'introduction à la deuxième partie de la thèse, cette fois pour penser la possibilité dans l'histoire d'une expérience qui ne soit ni théorique, ni pratique, et c'est la question de leur rapport qui est ainsi posée de manière nouvelle. C'est à ces trois moments que nous nous consacrerons ici, car ils sont eux-mêmes parlants de la façon dont, dans tout l'ouvrage, Foucault aborde la question de la pratique.

Question abordée sans appui, de manière ouverte, aux antipodes de ce qu'il faisait sept ans plus tôt avec *Maladie mentale et personnalité*, qui explorait la maladie mentale depuis une grille d'intelligibilité marxiste. C'est cette fois en excluant une telle grille que Foucault s'empare de la question surdéterminée de la pratique, conformément au style requis par sa recherche. Le philosophe écrit en effet que c'est sans aucun regard rétrospectif qu'il faut « laisser parler, d'eux-mêmes, ces mots, ces textes qui viennent d'en dessous du langage, et qui n'étaient pas faits pour accéder jusqu'à la parole. » L'originalité de l'entreprise nécessite donc un certain langage : « sans appui », « qui en se reprenant sans cesse devait aller, d'un mouvement continu, jusqu'au fond », « assez neutre (assez libre de terminologie scientifique, et d'options sociales ou morales) », « assez ouvert » pour ne pas trahir la vérité de la folie et celle de la raison.[16] C'est par un tel langage que Foucault admet tout au long de l'ouvrage le niveau de la pratique dans son enquête historique. En procédant ainsi, la pratique apparaît comme un opérateur révélateur de la méthode archéologique en construction : une pratique déplacée hors de son centre de gravité marxiste, fonctionnant même comme contrepoint au concept marxiste de pratique. L'« étrangeté légitime » – qui forme les derniers mots de la préface, empruntés à René Char – résonne alors d'un nouveau sens depuis la pratique.

1.1. La pratique, entre geste et événement.

Rappelant au début de la deuxième partie de l'ouvrage le projet qui a animé la première, Foucault écrit qu'il a tenté « d'analyser le domaine de l'internement et les formes

[16] *Ibid*., p. 194.

de conscience que cette pratique recouvre »[17]. Ce propos résume ce qui définit la pratique selon lui : l'expression concrète de formes de conscience qu'il s'agit de retrouver depuis la pratique. Autrement dit, il faut partir de la pratique – de ce qui se fait concrètement, matériellement, à telle ou telle époque – pour remonter ensuite à ce qui l'explique et la rend possible : dans un même mouvement, la pratique, à la fois, correspond à des formes de conscience, se confond avec elles, mais en même temps, les dissimule. Ce avec quoi commence la thèse est donc l'étude approfondie d'une pratique – l'enfermement – qui n'intéresse pas le philosophe en elle-même, mais en tant qu'elle est le signe matériel d'une perception autrement imperceptible. Dé-couvrir ce que révèle la pratique est bien le but de Foucault, ce qui nécessite de ne pouvoir s'en tenir au « domaine de l'internement » mais de chercher, sous le phénomène de surface, quels en sont le sens et le rôle profond. Le « et » de la formule est ici moins une simple adjonction qu'une liaison intime qu'il s'agit de démasquer, cette relation étant justement ce qui est occulté par les explications historiques traditionnelles, et ce avec quoi vient rompre « l'archéologie » du silence voulue par Foucault, terme pour la première fois employé par Foucault, et qui met bien en avant cette quête de l'invisible, des profondeurs. Et s'il s'agit de *la* pratique et non ici de multiples pratiques, c'est bien que les exclusions successivement étudiées – du Moyen Age jusqu'au monde moderne – prennent place dans une seule et même « forme » portée par le récit stratégiquement fort, non de la lèpre et de ses lieux d'enfermement dans « Stultifera navis », mais de sa disparition et de leur redéploiement.[18] La pratique est donc moins une cause qu'un effet, le résultat de ce qu'il appelle des formes de conscience qu'il s'agit d'identifier. La pratique ne livre donc pas sa vérité en elle-même, n'étant qu'un point d'aboutissement et de concrétisation pour les formes de conscience, mais on peut la faire parler, et remonter à ce qui l'explique et la justifie, ce qui fera parler les formes de conscience et l'expérience.

Avant de parvenir à l'examen de la pratique d'enfermement à l'âge classique, Foucault examine dans « Stultifera navis » différentes pratiques témoignant de deux époques, le Moyen Age et la Renaissance : d'une part, l'enfermement des lépreux à l'intérieur des léproseries situées aux portes des villes européennes, mais aussi l'abandon des fous à ces mêmes portes, leur imposant ainsi le seuil comme lieu naturel ; d'autre part,

[17] *HF*, p. 188.

[18] « La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement semblables, deux ou trois siècles plus tard. […] Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront – essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle. » *HF*, p. 16.

l'embarquement des fous, confiés à des bateliers, sur des navires voguant de villes en villes, dont la figure symbolique est la Nef des fous. Nous sommes bien là face à des pratiques dont Foucault décrit l'ampleur à travers l'Europe, et dont il cherche le sens.

Exclure pour guérir, comme c'est le cas avec les léproseries, est selon l'auteur une pratique immémoriale, mais il ne faut pas lui prêter plus qu'elle n'est : elle n'est pas animée par une visée thérapeutique, et si la disparition de la lèpre est permise par cette pratique de ségrégation, elle en est « le résultat spontané », et non « l'effet trop longtemps cherché d'obscures pratiques médicales »[19]. Les lieux alors inemployés accueillent désormais, à la fin du 15e siècle, les porteurs de maladies vénériennes, mais tel n'est pas encore selon Foucault le véritable héritage de la lèpre, qui ne verra le jour qu'au milieu du XVIIe siècle, avec la maîtrise de la folie. Entre temps, celle-ci va être liée « obstinément, à toutes les expériences majeures de la Renaissance »[20], ce que Foucault va s'attacher à décrire. Là encore, Foucault part d'une pratique, la Nef des fous, « objet nouveau » qui « vient de faire son apparition dans le paysage imaginaire de la Renaissance »[21]. Derrière les différentes compositions littéraires qui reprennent le thème et le déclinent, le Narrenschiff a en effet une existence réelle : des bateaux qui, d'une ville à l'autre, mènent leur cargaison d'insensés. Si Foucault identifie que cette pratique renvoie à une « coutume »[22], il s'agit d'en repérer le sens précis. « On pourrait penser qu'il s'agit d'une mesure générale de renvoi dont les municipalités frappent les fous en état de vagabondage »[23]. Cependant, cette hypothèse est mise à mal par d'autres constats : l'existence de lieux de détention par ailleurs réservés aux insensés. Cela signifie-t-il qu'on n'embarque que les étrangers ? Non, certains lieux, de pèlerinage ou non, en accueillent à forte concentration. Il faut donc complexifier l'analyse.

Par une phrase apparemment incidente, Foucault commence alors à redéployer son analyse vers la conscience qui anime ces différentes pratiques.

> C'est que cette circulation des fous, le geste qui les chasse, leur départ et leur embarquement n'ont pas tout leur sens au seul niveau de l'utilité sociale ou de la sécurité des citoyens. D'autres significations plus proches du rite s'y trouvaient certainement présentes ; et on peut encore en déchiffrer quelques traces.[24]

---

[19] *Ibid*., p. 15.
[20] *Ibid*., p. 18.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibid*., p. 19. Le terme y revient deux fois.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibid*., p. 21.

Cette affirmation apparaît problématique. Il faut distinguer la circulation des fous, leur départ et leur embarquement, qui sont des faits matériels permis par une certaine pratique, et « le geste qui les chasse », au sujet duquel on peut s'interroger et sur lequel il faut ici s'arrêter. L'image est certes immédiatement saisissante et immédiatement parlante, mais elle relève davantage de l'évocation que de l'explication. Qu'est-ce que ce geste qui précède et préside à la pratique de l'embarquement ?

Si le terme apparaît pour la première fois dans le corps de la thèse – et ce ne sera pas la dernière – il prolifère dans sa préface[25]. On y dénombre neuf occurrences qui peuvent à la fois nous éclairer sur le sens que Foucault lui accorde et le sens de son irruption à ce moment de l'analyse du premier chapitre. Dans la préface, au singulier déterminé, le terme prend appui sur les citations de Pascal et Dostoïevski[26] et désigne ce qui émane de la raison souveraine et établit la distance entre raison et non-raison. Il s'agit donc d'un geste que Foucault qualifie de « constitutif », « de décision », et qu'il se donne pour projet de retrouver sans illusion rétrospective car ce « geste sans commentaire »[27] est en fait silencieux. Au pluriel, le terme désigne, dans l'histoire, le long travail de ce partage : « gestes ressassés dans l'histoire », « gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis »[28], ils désignent les opérations successives de rejet menées par une culture, et entrent donc dans l'histoire des limites posée par Foucault : ils sont l'expression historique d'une décision silencieuse et du « geste » – au singulier – qui sépare raison et déraison, rendant leur dialogue progressivement impossible. A travers l'idée de geste, il s'agit donc toujours et à la fois d'une décision fondatrice mais réitérée par laquelle une culture rejette ce qui n'est pas elle. Enfin, au singulier indéterminé, le terme « geste » apparaît une ultime fois, au milieu d'une énumération, servant à éclairer ce que peut faire une perception : refuser à la parole le statut de langage, au geste celui d'œuvre, à une figure toute caractéristique historique[29]. Ici, c'est ce que fait celui qui est assigné à la marge qui constitue un geste décisif ne pouvant être reconnu comme tel par la culture qui aussitôt le rejette vers l'extérieur.

On comprend mieux alors le sens de ce « geste qui les chasse » pour introduire à l'étude des formes de conscience propres à la Renaissance : il redéploye l'analyse vers la

[25] *DE I*, n°4, p. 187-195.
[26] « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou » d'une part ; « Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens » d'autre part. *Ibid*., p. 187.
[27] *Ibid*., p. 187, 191 et 193.
[28] *Ibid*., p. 187 et 189.
[29] *Ibid*., p. 191.

recherche de ce geste constitutif d'un premier effort vers le partage, ce qui se livrera dans un débat dramatique. Ce geste de « chasser » qui marque la Renaissance fait partie de ceux qui se déploient au cours de l'histoire pour réaliser le partage dont Foucault cherche à faire l'archéologie. La pratique de l'embarquement précisément circonscrite dans les pages qui précèdent ne livrant pas en elle-même son sens réel, il faut retrouver en deçà ce qui l'anime. Autrement dit, un premier niveau d'intelligibilité se donne ici concernant le lien de la pratique au « geste » : les deux ne sont pas synonymes, la pratique étant donc subordonnée au geste constitutif, celui-ci permettant la pratique matérielle. Reste que le geste, qui se distingue conceptuellement de la gesticulation en ce qu'il est une condensation de sens, une globalité non analysable, un raccourci signifiant, et non une fragmentation, n'est qu'une image : en tant que synthèse, ce geste n'explique justement rien. S'il faut donc remonter vers le geste qui chasse certains hommes de la cité, il est loin de livrer son sens en lui-même, et il faut donc, paradoxalement, le déployer pour le décomposer, et, paradoxalement, l'analyser.

À « une efficacité pratique incontestable » de l'embarquement des fous, il faut ajouter selon lui le symbolisme de l'eau, « la masse obscure de ses propres valeurs »[30]. La navigation du fou, partage rigoureux et absolu Passage, ne fait alors que développer « en un sens » la situation liminaire du fou à l'époque précédente, alors enfermé dehors… Ce sens est justement celui des gestes ressassés qui ne sont pas identiques les uns aux autres mais consomment peu à peu le divorce entre raison et déraison. Il faut cependant encore aller plus loin : l'existence seule d'une telle pratique n'explique pas la brusque prolifération, vers le XVe siècle, dans la littérature et l'iconographie, de cette barque, rattachée à « tant de motifs immémoriaux » pour l'imagination occidentale. « Pourquoi, de la vieille alliance de l'eau et de la folie, est née un jour, et ce jour-là, cette barque ? »[31] C'est à une certaine sensibilité qu'il faut la rattacher.

> C'est qu'elle symbolise toute une inquiétude, montée soudain à l'horizon de la culture européenne, vers la fin du Moyen Age. La folie et le fou *deviennent* des *personnages* majeurs, dans leur *ambiguïté* : menace et dérision, vertigineuse déraison du monde, et mince ridicule des hommes.[32]

La barque n'est autre que le signe d'une inquiétude historiquement constituée et située qui modifie le rapport à la folie et à celui qui en est habité. Des individus concrets sont érigés en

[30] *HF*., p. 22.
[31] *Ibid*., p. 24.
[32] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

personnages porteurs de sens contradictoires et d'un ailleurs renvoyant chacun à sa fragile raison. Mais c'est à un « type » qu'on a ici affaire : l'individu est comme emporté par ce qui le dépasse, pris dans une abstraction en faisant un être équivoque, un « personnage » justement et non une personne : une fiction. Telle est la raison d'être du succès littéraire et iconographique de la nef des fous, acté notamment par Brant et Bosch, qui ne font que témoigner d'une inquiétude prégnante. Et Foucault de retracer peu à peu cette expérience cosmique de la folie, saisie immédiatement depuis des images de la folie qui fascinent, et son opposition à une expérience d'une toute autre veine, venue à la même époque de thèmes littéraires, philosophiques et moraux, une expérience critique de la folie, s'exprimant dans la distance infranchissable de l'ironie.

Dès lors, la hantise de l'imagination fait le propre de l'expérience de la Renaissance, qui ne débouche jamais sur un partage exclusif : si on embarque les fous, on en laisse aussi aux portes des villes ou au contraire y cheminer... C'est que cette expérience est multiple et contradictoire et ne peut donc faire naître que des pratiques elles-mêmes multiples et contradictoires : le propre de l'expérience de la Renaissance étant d'être ouverte à d'autres mondes, dans une conscience contradictoire, à la fois cosmique et critique, la pratique qui en résulte est elle-même ouverte et multiple. La conscience pratique de la Renaissance ne peut donc exister qu'*a minima*. Il y a équivoque car le fou est encore proche, et l'objet « devenir-folie » pas encore pleinement formé.

Avant d'examiner la pratique d'enfermement, Foucault, on le sait, ouvre son chapitre avec un passage des *Méditations Métaphysiques* dans lequel il voit le signe d'un événement : un changement radical dans l'appréhension de la folie opéré à l'âge classique. L'exclusion de la folie dans le processus du doute – le sujet excluant la folie et son désordre en les faisant taire – témoigne d'une modification : si la folie, qui pouvait concerner tout un chacun, et donc ne peut concerner Descartes, c'est qu'elle ne peut plus constituer un péril. « Une certaine décision a été prise, depuis les *Essais*. »[33] La certitude de Descartes, opposée à l'incertitude de Montaigne, témoigne d'une modification « presque imperceptible sans doute, mais décisive. »[34] N'est plus possible l'expérience familière de la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Cette décision-décisive n'est autre que ce que Foucault nomme événement. « Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une *ratio*. »[35]

---

[33] *Ibid*., p. 57.
[34] *Ibid*., p. 58.
[35] *Ibidem.*

C'est cet événement que Foucault va étudier, événement qu'il qualifie encore de décisif à la fin du chapitre, et qui n'est autre qu'une modification profonde de l'expérience de la folie opérée à l'âge classique. C'est elle qui rend possible à la fois, en théorie, le rejet de la folie par Descartes, et, en pratique, son enfermement entre les murs de l'institution qu'est l'Hôpital Général. C'est parce qu'un événement s'est passé qu'à la fois, le texte de Descartes est possible, tout comme le grand renfermement qui va faire l'objet du chapitre. Car si le texte cartésien est « signe » d'un changement, Foucault souligne aussitôt qu'il y en a d'autres, qui ne relèvent pas d'une « expérience philosophique » mais d'une « surface culturelle fort large », marquée par une « série de dates » et « un ensemble d'institutions. »[36] Si Foucault distingue l'ordre philosophique et l'ordre institutionnel, il n'empêche qu'ils forment une unité et ne sont que des surfaces d'émergence témoignant de ce qui les précède et a rendu désormais impossible l'expérience préalable de la folie à la Renaissance. L'événement est donc bien classiquement ce qui a une importance notable pour la culture occidentale, et pour la folie, mais non un fait qui attire l'attention par son caractère exceptionnel : c'est seulement l'opération archéologique qui peut faire apparaître comme décisif ce qui était autrement invisible. L'événement n'est pas un fait mais ce qui explique une multiplicité de faits – textes, philosophiques ou non, institutions… – qu'il fait justement tenir ensemble dans une même structure. Tous signalent l'événement, soit y renvoient, mais c'est lui qui en est la condition de possibilité. Il n'attire pas l'attention car il est justement caché, occulté, son sens s'incarnant dans la pratique, que ce soit celle du doute cartésien ou de l'enfermement. S'il n'est pas un fait, il est ce « quelque chose », et cette chose concerne l'avènement d'une *ratio*.[37] Aussi, à travers le grand renfermement étudié dans l'ensemble du chapitre, c'est moins une pratique que le philosophe va disséquer que ce qui la rend possible, ou plutôt, c'est depuis la pratique, surface d'émergence de l'événement, qu'il va remonter jusqu'à lui. Foucault reprend ainsi la même méthode d'exposition qu'au chapitre précédent : partir des faits pour remonter jusqu'à leur sens profond et caché, les faits étant ici l'internement des aliénés, « structure la plus visible dans l'expérience classique de la folie », « pierre de scandale »[38] lors de sa disparition un siècle et demi plus tard.

Foucault souligne donc d'emblée que si certains faits sont bien connus – la création, au XVIIe siècle, de vastes maisons d'internement à travers l'Europe telles qu'Hôpital

[36] *Ibid*., p. 59.
[37] On le comprend entre les lignes, et en anticipant quelque peu : Descartes, en vérité, ne fait pas une expérience par le doute, « expérience philosophique », il se contente de le pratiquer. L'expérience véritable le précède, englobant et rendant possible sa pratique de la méditation.
[38] *Ibid*., p. 59.

général, *Workhouses*, *Zuchthäusern* ; l'existence des lettres de cachet et autres mesures arbitraires d'emprisonnement – « on sait moins bien quelle conscience juridique pouvait animer ces pratiques », quel était le « statut » des fous, « quel sens » avait le voisinage des fous avec d'autres franges de la population[39]: ce sera à nouveau le « geste » qu'il faudra caractériser.[40]

Le premier moment de l'analyse s'attache donc aux faits, aux institutions, structure la plus visible de l'âge classique et de ce qu'il va nommer son « expérience ». La pratique du grand renfermement a des causes directes, elle est précisément caractérisée. Elle a une date de naissance, 1656 pour la France, qui signe le décret de fondation, à Paris, de l'Hôpital général. Ce décret permet au roi de créer, par nomination, un nouveau corps d'administrateurs généraux dont la juridiction ne se limite pas aux internés mais à l'ensemble de la ville de Paris, et leur confère un pouvoir quasi absolu. La pratique de l'internement est donc présentée par Foucault comme l'expression directe du pouvoir royal, exempte de toute vocation médicale, ce qui fait la spécificité de la structure[41].

> Il est une instance de l'ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque. Il est directement branché sur le pouvoir royal […]. [42]

Avouons que ce court extrait est surprenant et tranche avec les développements précédents. Non seulement la métaphore mécaniste détonne avec le style jusque-là déployé, mais encore, il a de nets échos marxisants[43]. L'existence d' « *un* ordre » à la fois « monarchique et bourgeois », trois fois réaffirmée[44], semble contradictoire : Foucault recourt ici à la typologie classique – et de citer immédiatement ce que le roi décrète – et une classe sociale de la typologie marxiste, la bourgeoisie. La double caractérisation – institutionnelle et bourgeoise – a l'avantage néanmoins de fonctionner comme raccourci signifiant : il permet d'englober et d'exclure, la double dénomination rejetant en effet de cette mise en œuvre

---

[39] *Ibidem*.
[40] *Ibid*., p. 64.
[41] « D'entrée de jeu, un fait est clair : l'Hôpital général n'est pas un établissement médical. Il est plutôt une structure semi juridique, une sorte d'entité administrative qui, à coté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute. » (*Ibid*., p. 60) L'absence de toute idée médicale est réaffirmée à la page suivante.
[42] *Ibid*., p. 61.
[43] Comme le souligne Isabelle Garo dans *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, p. 96.
[44] Dans la même page d'abord, « les délégués du pouvoir royal et de la fortune bourgeoise », puis à la page suivante : « cette structure propre à l'ordre monarchique et bourgeois, et qui est contemporaine de son organisation sous la forme de l'absolutisme […] », et la « complicité sans doute entre le pouvoir royal et la bourgeoisie ».

institutionnelle la médiation ecclésiastique. Pouvoir royal et bourgeoisie scellent leur alliance « *auprès* du *monde* de la misère »[45], dont on aura compris qu'elle est en fait une alliance *contre* le *peuple* de la misère.

Si la pratique est seconde et exprime encore et toujours une forme de conscience la commandant, elle-même n'exprime rien : elle est toujours mutique et il faut continuer à la faire parler. L'argumentation doit remonter à une certaine forme de conscience. Certes, c'est bien avant tout une instance de l'ordre monarchique et bourgeois qui, de Paris, va étendre son pouvoir à l'ensemble du pays, avec le concours, dans un second temps, de l'Eglise, qui réforme alors dans le sens instauré par le décret ses propres institutions hospitalières. Les anciennes léproseries accueilleront désormais d'autres internés. Cette nouvelle pratique mêle incontestablement le devoir d'assistance aux pauvres et la mise en ordre du monde de la misère, le désir d'assister et le besoin de réprimer, le devoir de charité et la volonté de châtier, et sa complexité fait écho pour lui à celle du Moyen Age[46]. Mais ce premier niveau d'explication est insuffisant : ce que fait la pratique ne livre pas ce qu'elle est. Cette alliance ne saurait valoir qu'en première instance et en première lecture, et la vérité de cette création institutionnelle ne saurait se livrer par elle-même. Il faut encore la faire parler.

Pour montrer que la pratique cache quelque chose d'autre, Foucault déploie une argumentation se voulant logique. Sa rhétorique va crescendo pour montrer comment interroger la pratique. Par une nécessité logique, un postulat, la question au centre de la recherche est alors posée, et le ton, de l'hypothèse forte, se fait progressivement affirmatif puis catégorique. Ce faisant, elle est de plus en plus problématique du point de vue de la justification de l'événement lui-même, et de la méthode historique…

> En cent cinquante ans, l'internement est devenu amalgame abusif d'éléments hétérogènes. Or, à son origine, il *devait* comporter une unité qui justifiait son urgence ; entre ces formes diverses et l'âge classique qui les a suscitées, il *doit y avoir* un principe de cohérence qu'il ne suffit pas d'esquiver sous le scandale de la sensibilité pré-révolutionnaire. *Quelle était donc* la réalité visée à travers toute cette population, qui, d'un jour à l'autre ou presque, s'est trouvée recluse, et bannie plus sévèrement que les lépreux ? […] *Il a fallu que* se soit formée, sourdement et au cours de longues années

[45] *HF*, p. 61. C'est nous qui soulignons.
[46] « La léproserie n'avait pas de sens que médical ; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits. Le geste qui enferme n'est pas plus simple : lui aussi a des significations politiques, sociales, religieuses, économiques, morales. Et qui concernent probablement certaines structures essentielles au monde classique dans son ensemble. » (*Ibid*., p. 64.)

> sans doute, une sensibilité sociale, commune à la culture européenne, et qui a brusquement atteint son seuil de manifestation dans la seconde moitié du XVIIe siècle : *c'est elle qui* a isolé d'un coup cette catégorie destinée à peupler les lieux d'internement. […] Mais ce qui n'est pour nous que sensibilité indifférenciée, était, *à coup sûr*, chez l'homme classique, une perception clairement articulée. *C'est ce mode de perception* qu'il faut interroger pour savoir quelle fut la forme de sensibilité à la folie d'une époque qu'on a coutume de définir par les privilèges de la Raison. [47]

Acte I du raisonnement. Partant du constat qui vient d'être étayé du succès de l'enfermement à l'âge classique et de l'hétérogénéité qu'une telle pratique a peu à peu agglomérée, Foucault affirme l'impératif de ne pas se laisser leurrer par un tel amalgame devenu « abusif » : si l'internement s'est déployé avec une telle soudaineté et une telle ampleur, c'est qu'au départ, une unité dirigeait la pratique, unité rendant raison de cette urgence. La donnée historique livrera donc son sens depuis son origine, à laquelle il faut s'attacher. L'auxiliaire de mode, à l'indicatif, désigne certes une vraisemblance, mais présentée comme la seule possible – une nécessité – et réitéré au présent – du « devait » au « doit » – l'esprit s'incline derrière la nécessité de retrouver le « principe de cohérence » qui anime la pratique. Triple nécessité donc : nécessité du déploiement de l'enfermement, nécessité d'une unité en rendant raison, nécessité pour l'historien de la retrouver, la première étant une donnée, les autres, une exigence de la pensée. Retrouver ce « principe » de cohérence, c'est chercher à l'affronter, donc à le faire parler, et non le réduire « sous le scandale de la sensibilité pré-révolutionnaire », soit sous un regard rétrospectif non pas éclairé mais aveuglé par ses vérités terminales. Nous glissons donc peu à peu de la donnée empirique à la pensée de l'origine qui explique la donnée empirique, la pensée elle-même devenant réalité… S'il doit y avoir, il y a, et se pose la question, qui découle du postulat formulé : « quelle était donc la réalité visée à travers toute cette population […] ? » Acte II. Une première réponse est livrée : « il a fallu que » se soit formée progressivement une « sensibilité sociale » – « sourdement » puisqu'elle est cachée et que l'objet de la recherche consiste à la restituer et à l'amener à la lumière ; « au cours de longues années sans doute » puisque le propre d'une sensibilité consiste à se former lentement. Cette lente maturation cachée atteint alors selon Foucault « son seuil de manifestation », comme si objectivement il était un degré qui rendrait inévitable l'irruption et l'apparition du mouvement souterrain.

[47] *Ibid*., p. 66-67. C'est nous qui soulignons.

C'est ce seuil, une fois atteint, qui rend possible le brusque déferlement de cette sensibilité dans la seconde moitié du XVIIe siècle dans une pratique concrète, matérielle, massive, l'enfermement : « c'est elle » qui a permis de désigner un peuple bientôt enfermé. Si cette fois le terme n'est pas explicitement donné, il se donne ici presque dans son sens propre : le geste. Seul un geste peut en effet, d'un coup, viser une réalité et l'isoler en lui assignant son destin – l'internement – geste décisif et constitutif par lequel une culture définit un partage. Le geste est bien ce qui se situe en amont de la pratique, à son origine même, en condense le sens, formant ainsi une unité et une densité que la pratique exprimera même si, en se déployant, elle se modifiera. Le geste s'éclaire à nouveau : il est synonyme d'une « sensibilité sociale », soit d'une sensibilité faisant suffisamment corps avec la société pour agir en elle et faire un brusque partage entre les hommes. Ce que Foucault qualifie ainsi de sensibilité sociale n'a donc rien de la sensibilité pré-révolutionnaire actée par les bonnes âmes qui écrivent rétrospectivement l'histoire : elle se donne comme un fait et non un scandale, et elle n'est pas pré-révolutionnaire mais a un acte de naissance, est vieille de plus de cent cinquante ans, sa lente et sourde gestation trouvant sa délivrance dans l'enfermement. Mais cela est encore insuffisant pour l'en distinguer, et Foucault précise ce qu'il faut entendre par « sensibilité sociale ». Acte III. Ce qu'on a désigné au terme d'une longue pratique d'internement sous la désignation de sensibilité pré-révolutionnaire consiste justement dans l'hétérogénéité du peuple enfermé, et telle a été la pierre du scandale : l'indifférenciation faite entre les individus enfermés. Or, si ce peuple était hétéroclite, la sensibilité n'était pas pour autant indifférenciée : elle ne se donne pour telle que dans la rétrospection, autrement dit, au terme du parcours, pour les XIXe et XXe siècles. Pour l'homme du XVIIe siècle, elle était « à coup sûr » une « perception clairement articulée », un « mode de perception ».

Une première distinction se dessine ici entre simple sensibilité et perception : une perception est claire et distincte, et a la forme de l'évidence pour celui qui perçoit. Mais plus décisif encore, ce qui est à l'origine de la pratique d'enfermement, c'est l'existence selon Foucault d'un geste permis par une perception. La perception se livre ici comme l'origine de l'origine de la pratique, c'est-à-dire l'origine du geste qui préside à la pratique et la fait se poursuivre pendant un siècle et demi. Mais cette perception n'est pas seulement originaire : elle est aussi le fondement et du geste et de la pratique, étant l'« unité qui *justifiait* son urgence », celle de l'internement. Le geste qui enferme au milieu du XVIIe siècle et rend compte des pratiques déployées à travers toute l'Europe n'est donc possible que depuis une perception, laquelle n'est obscure que pour nous, étant « clairement

articulée » pour ses contemporains. Le geste est bien synthétique : il condense en lui la force d'une sensibilité sociale articulée. Epilogue : c'est donc ce mode de perception que la recherche historique doit retrouver.

La démonstration dessine en fait ici un cercle partant du postulat que l'urgence du déploiement de la pratique nécessite de poser un principe de cohérence qui n'est autre qu'une perception rendant possible une certaine mise en œuvre institutionnelle exprimant le geste d'une population à enfermer, cette mise en œuvre soudaine étant justement la preuve de cette perception clairement articulée, formant tout aussi justement un geste, qui se déploie dans la soudaineté. Il y a bien ici une pétition de principe qui dirige de fait toute l'analyse de Foucault. On a affaire à un cercle expressif : la pratique de l'internement s'exprime avec une telle urgence à ses débuts que, malgré son hétérogénéité au terme de son déploiement, elle ne peut qu'exprimer une sensibilité sociale unitaire qui n'est autre qu'une perception clairement articulée.

Cette rhétorique aboutit donc à la résolution d'un problème qui n'est finalement un problème que depuis notre propre sensibilité et nos vérités terminales, même si le « geste, pour cohérent et concerté qu'il soit, n'est pas simple. »[48] Foucault souligne alors que ce geste a un rôle organisationnel, combinant en une unité complexe des thèmes bien différents, et il retrouve les accents du premier chapitre où il analysait le rituel de l'embarquement, affirmant la « masse obscure »[49]des valeurs de l'eau[50].

> La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère, un nouveau pathétique – plus largement un autre rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence.[51]

A nouveau, l'internement est bien le signe de quelque chose, « désignant » ne signalant pas ici ce qui destine les hommes à être enfermés, ce qui les choisit, mais ce qui renvoie à un changement de perception, autrement dit, ce qui fait le versant pratique de l'expérience classique. De « grands anneaux dans lesquels l'âge classique va enfermer la folie »[52] sont alors successivement dégagés, grands anneaux qui forment cependant le cercle de la

---

[48] *Ibid*., p. 67.
[49] *Ibid*., p. 22.
[50] « Obscurément, ces thèmes sont présents à la construction des cités de l'internement et à leur organisation. Ce sont eux qui donnent sens à ce rituel, et qui expliquent en partie sur quel mode la folie fut perçue, et vécue, par l'âge classique. » *Ibid*., p. 67.
[51] *Ibid*., p. 67.
[52] *Ibid*., p. 74.

démonstration à mener.

Le premier anneau est en effet une perception peu à peu morale, que Foucault retrace pas à pas, depuis la Renaissance qui a dépouillé la misère de la positivité mystique, la Réforme qui a conduit les pays protestants à une laïcisation des œuvres, le catholicisme suivant le même chemin. Se prépare ainsi « une forme nouvelle de sensibilité à la misère : une expérience du pathétique allait naître », montrant « dans le misérable à la fois un effet du désordre et un obstacle à l'ordre. »[53] L'Eglise prend parti et partage le monde chrétien de la misère : les bons pauvres d'une part, qui acceptent l'internement, et les mauvais pauvres, qui le refusent et donc le méritent. C'est ce que l'Etat ou la cité reprennent dans le fonctionnement des institutions, faisant entrer la folie dans ses murs tantôt sous les catégories de la bienfaisance, tantôt dans celles de la répression. Telle est la première condition d'intelligibilité de l'enfermement, qui en fait une pratique équivoque car réversible, changeant de sens selon le mérite de ceux auxquels elle s'applique. La pratique est prise dans les filets d'une telle sensibilité jusqu'à la fin de l'âge classique. La misère a donc subi au XVIIe siècle une sorte de déchéance la faisant désormais percevoir depuis un horizon indissociablement moral et social.

Mais ce premier anneau n'explique pas ce qui rend nécessaire l'internement : d'autres pratiques, comme celle de chasser une certaine misère des villes, auraient été possibles. Un deuxième anneau expliquant l'internement doit donc être dessiné, et il est formulé abruptement : « Ce qui l'a rendu nécessaire, c'est un impératif de travail. »[54] On semble alors se rapprocher, au premier abord, d'une explication de type marxiste : la condamnation de l'oisiveté est la tâche que se donne le continent, et pour la France, tel est le rôle du décret du 27 avril 1656 qui acte la naissance de l'Hôpital général.

> Dans toute l'Europe, l'internement a le même sens, si on le prend, du moins, à son origine. Il forme l'une des réponses données par le XVIIe siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier : baisse des salaires, chômage, raréfaction de la monnaie, cet ensemble de faits étant dû probablement à une crise dans l'économie espagnole.[55]

---

[53] *Ibid*., p. 69.
[54] *Ibid*., 75.
[55] *Ibid*., p. 77. Notons tout de même que Earl Hamilton, auquel Foucault renvoie immédiatement en note, contribue dans ses travaux à réhabiliter l'Espagne de l'époque, qu'on a trop rapidement accusé de tous les maux de l'Europe. Fernand Braudel lui rend hommage dans « De l'histoire d'Espagne à l'histoire des prix », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 6è année, n° 2, 1951, pp. 202-206. Il écrit : « On veut trop, en somme, que l'Espagne au XVIIe siècle ait tiré d'elle-même les raisons de son mal, de son engourdissement et de son déclin. N'a-t-elle pas vécu simplement au rythme du monde ? Et ce rythme du monde n'est-il pas, par

En dehors des périodes de crises, la fonction de répression se double d'une autre utilité : faire travailler ces pauvres à la prospérité de tous. Le sens de la pratique est livré par Foucault depuis une conscience claire des effets qui doivent être produits : des buts économiques sont clairement visés.

> L'âge classique utilise l'internement d'une manière équivoque et pour lui faire jouer un double rôle : résorber le chômage, ou du moins en effacer les effets sociaux les plus visibles, et contrôler les tarifs lorsqu'ils risquent de devenir trop élevés. Agir alternativement sur le marché de la main d'œuvre et les prix de la production.[56]

Pourtant, de ce point de vue, la pratique manque d'efficace : si elle absorbe les chômeurs et évite l'agitation sociale, elle augmente le chômage dans les régions voisines, et son action sur les prix des produits ne peut être qu'artificielle compte tenu du coût de l'internement. La seule valeur fonctionnelle ne peut donc expliquer la perpétuation de la pratique. Une pratique a beau être un moyen au service d'une fin, elle ne se contente pas de fonctionner uniformément conformément au but visé.

Mais plus profondément, si une pratique échoue, on pourrait l'abandonner. Or, l'internement est toujours reconduit. Il faut donc faire retour sur cette pratique pour ne pas céder à l'illusion réductrice de sa pure fonctionnalité. Le deuxième grand anneau, celui de l'explication économique, n'est donc pas suffisant : ce qu'en termes marxistes on appellerait l'infrastructure doit être expliqué depuis une certaine vision du travail lui-même, une exigence éthique. Ce qui se joue dans l'économie, c'est en effet la valeur qu'on attribue au travail, ce qui explique le maintien de l'enfermement en dépit de son peu d'efficace propre : pour l'économie, « sa signification réelle » vient « d'une certaine conscience éthique du travail où les difficultés des mécanismes économiques perdaient leur urgence au profit d'une affirmation de valeur. »[57] Effectivement, l'homme ne doit pas travailler par nécessité naturelle, mais parce qu'il a été déchu par Dieu. L'oisiveté apparaissant comme une révolte contre cette malédiction, il s'agit de contraindre les oisifs au travail sans même l'espoir d'un quelconque profit, il s'agit de rendre réelle et possible la punition divine. Autrement dit, le motif économique ne peut être le dernier mot de l'analyse, il prend place dans une expérience plus large, celle du travail dont il n'est qu'un versant.

---

rapport à elle, valeur transcendantale ? » (p. 204).
[56] *Ibid*., p. 82.
[57] *Ibidem*.

> C'est dans une certaine expérience du travail que s'est formulée l'exigence, indissociablement économique et morale, de l'internement.[58]

A l'exclusion de la lèpre a succédé rigoureusement une nouvelle ligne de partage qui est celle du travail et de l'oisiveté. Cette expérience renoue avec les rites anciens, ceux de l'excommunication, mais dans le monde de la production et du commerce. La folie est donc perçue pour la première fois à travers une condamnation éthique de l'oisiveté et dans une immanence sociale garantie par la communauté du travail. Le langage que l'âge classique fait parler à la folie est celui de l'éthique.

> S'il y a dans la folie classique quelque chose qui parle d'ailleurs, et d'autre chose, ce n'est plus parce que le fou vient d'un autre ciel, celui de l'insensé, et qu'il en porte les signes ; c'est qu'il franchit de lui-même les frontières de l'ordre bourgeois, et s'aliène hors des limites sacrées de son éthique.

Suit immédiatement un nouveau grand anneau à dégager, qui retrouve le premier.

> En effet, le rapport entre la pratique de l'internement et les exigences du travail n'est pas défini entièrement, tant s'en faut, par les conditions de l'économie. Une perception morale le soutient et l'anime.[59]

Si le travail joue un rôle dans l'enfermement, s'il a pour condition une exigence indissociablement économique et morale expliquant en troisième instance l'internement, il est étrangement transcendé, de l'intérieur du corps social, par des valeurs religieuses devenues des valeurs morales et sociales. L'obligation du travail s'inscrit dans le cadre plus large d'une punition qu'on exerce sur tous les dépravés, et les différentes maisons d'internement à travers l'Europe sont des institutions morales chargées de redresser ceux qui sont en vacance morale. Tel est « l'essentiel, et l'événement nouveau » : « on enferme dans les cités de la moralité pure, où la loi qui devrait régner sur les cœurs sera appliquée sans compromission, ni adoucissement, sous les espèces rigoureuses de la contrainte physique ».[60] La loi morale désormais se laisse administrer comme l'économie et ce qui

[58] *Ibid*., p. 84.
[59] *Ibid*., p. 85.
[60] *Ibid*., p. 87.

s'inscrit finalement dans les institutions de la monarchie, c'est l'idée bourgeoise d'une vertu qu'on pourrait faire régner de force dans des lieux clos : l'ordre et la vertu, ou plutôt, l'ordre *est* la vertu.

> En ce sens, le « renfermement » cache à la fois une métaphysique de la cité et une politique de la religion […]. La maison d'internement à l'âge classique figure le symbole le plus dense de cette « police » qui se concevait elle-même comme l'équivalent civil de la religion pour l'édification d'une cité parfaite.[61]

Concluant ce chapitre, Foucault indique alors qu'il y a deux niveaux de lecture de cet internement, création institutionnelle propre au XVIIe siècle. Une première lecture – qu'on pourrait qualifier de « faible » – la désigne comme une mesure économique et une précaution sociale. En ce sens, l'émergence empirique est saisie comme un surgissement historique, une nouveauté. Comme telle, elle a, déclare Foucault, « valeur d'invention ». Il y a bien une création qui surgit au milieu du XVIIe siècle, analysée par Foucault jusqu'au deuxième anneau qu'il a dégagé. Mais intégrée dans l'histoire de la déraison, elle « désigne un événement décisif », celui du moment où la folie est perçue sur un horizon social et où elle commence à faire texte et corps avec les problèmes de la cité.

> Les nouvelles significations que l'on prête à la pauvreté, l'importance donnée à l'obligation du travail, et toutes les valeurs éthiques qui lui sont liées, *déterminent de loin* l'expérience qu'on fait de la folie et en infléchissent le sens.[62]

C'est ce qu'a mis au jour le troisième et dernier anneau de l'analyse : le court-circuit de la loi dans la mise en œuvre de l'ordre moral, qui s'effectue au niveau des synthèses de l'ordre social, va donc déterminer « de loin » – et non en première instance – l'expérience de la folie. Il y a « événement » depuis une analyse conceptuelle qui ne se laisse pas prendre aux pièges de la pure donnée empirique, mais pense celle-ci comme rendue possible par la formation de ce qui est caractérisé ici comme une sensibilité lentement montée de la Renaissance et qui constituera l'expérience de la folie à l'âge classique. Depuis une telle analyse des faits, l'économique ne détermine pas la « sensibilité » ou « les nouvelles significations », ce sont elles qui le déterminent « de loin », car elles sont de loin venues

[61] *Ibid*., p. 89-90.
[62] *Ibid*., p. 90. C'est nous qui soulignons.

mais ont aussi opéré par de multiples synthèses, lui adjoignant indissociablement des valeurs éthiques : nulle infrastructure déterminant la superstructure. Derrière cette invention qu'est l'internement, on a finalement affaire à l'expression institutionnelle d'une sensibilité, terme peu déterminé, et c'est elle qui fait événement par « le grand renfermement », soit la multiplication des institutions qui enferment derrière leurs hauts murs toute une partie de la population puisqu'il s'étend massivement sur toute l'Europe. L'événement du renfermement n'est autre que l'expression institutionnelle d'une « sensibilité » certaine, qui elle est donc première pour l'événement. Il s'agit d'une détermination qui est en fait première chronologiquement et logiquement et caractérise l'expérience classique, structure historique complexe, basée sur le partage instauré entre raison et déraison par l'événement institutionnel du grand renfermement pour son versant pratique. L'expérience n'est donc rien d'autre que ce qui est peu à peu déployé par les « anneaux » successivement dégagés. Autrement dit, les différents grands anneaux dégagés pour rendre compte de l'apparition de l'enfermement à l'âge classique forment une certaine perception de la folie, la naissance d'une nouvelle sensibilité clairement structurée. Un seuil est dressé – celui de sa manifestation disait plus haut Foucault – qui va choisir pour bannir, levant tout un peuple qui sera interné et que Foucault va s'attacher à décrire dans le troisième chapitre : « Le monde correctionnaire. »

Dans ces deux premiers chapitres qui renvoient tous deux à des pratiques – comme leur titre l'indique – nous sommes donc renvoyés par Foucault à un refus de laisser toute infrastructure déterminer la superstructure. C'est toujours depuis l'effort pour ne pas se laisser prendre au piège des apparences et des explications fonctionnalistes faciles, que Foucault progresse dans l'explicitation de ce qui permet ces pratiques. Les pratiques sont ainsi référées à des « gestes » dont le sens est encore imprécis : s'il faut les référer eux-mêmes à une sensibilité clairement articulée que Foucault tente de cerner en déployant les différents anneaux de son analyse, aucun cercle n'est pour autant bouclé, ou plutôt, un cercle se dégage qui n'explique justement pas ce que sont précisément de tels gestes et ce qui les autorise. Les déterminations viennent « de loin »… On pourrait s'attendre à ce que Foucault les reprennent et partent d'elles pour s'enfoncer dans sa démonstration, et pourtant, ce n'est pas le cas. L'idée d'un « seuil de manifestation » est pour lui – temporairement – acquis, et c'est à partir de cette brusque manifestation, dans ses implications concrètes, que Foucault va poursuivre.

1.2. Pratique et perception : une pratique à la fois expressive et créative.

L'ensemble de ce chapitre a pour fonction stratégique de montrer que la diversité du monde correctionnaire ne peut constituer une quelconque préfiguration à ce qu'on a appelé l'asile : l'expérience médicale n'est pas préfigurée par le geste de l'exclusion, le système de l'internement précédant la constitution de la folie comme maladie mentale. Foucault va alors s'attacher à décrire le monde correctionnaire aux visages variés pour saisir l'unité qui pourtant préside à cette diversité. Un « monde » est en effet avant tout ce qui se laisse cerner : tout monde s'enclôt en laissant un extérieur au dehors. Mais c'est depuis ce monde que Foucault va pouvoir trouver le principe de cohérence qui préside à sa constitution, et dès lors, à la constitution du geste qui permet la pratique. Autrement dit, ce qui est renfermé par la pratique – au sens propre – redéploie l'analyse, mais c'est en lui et par lui que Foucault va accéder à ce qui est renfermé par la pratique – au sens figuré cette fois – la pratique n'étant plus seulement référée au geste, les deux l'étant par la perception.

Foucault commence ce chapitre par une mise au point méthodologique contre ce qui consisterait à réduire ce monde correctionnaire au résultat d'un simple mécanisme social efficace, d'autant plus efficace qu'il serait mal différencié. Les trois pages qui composent l'introduction sont alors extrêmement importantes pour préciser la démarche archéologique. La nécessité de l'internement était dégagée par trois anneaux, et nous pouvons en déceler trois autres qui composent la structure de sa réflexion.

Le point de départ ancre l'analyse sur ce qui va faire la matière de l'investigation dans ce nouveau moment de la thèse : non plus ce qui explique l'internement, mais ce qui compose la population internée ; non plus ce qui explique que la société enferme, mais ce qui compose la société des enfermés. Comme toujours, Foucault en revient à souligner que l'hétérogénéité visible forme une unité, une « commune stature » qui « n'est pas toujours aisée à reconnaître »[63]. Précaution oratoire niée dans la suite du texte, beaucoup plus polémique.

Les deuxième et troisième paragraphes composent le premier anneau de cette mise au point polémique. S'il est clair que, dans ses formes primitives, l'internement « a fonctionné comme un mécanisme social »[64] – et Foucault de synthétiser les conclusions du chapitre précédent – on ne saurait en induire que le sens de la pratique « s'épuise dans une

[63] *Ibid*., p. 92.
[64] *Ibidem*.

obscure finalité sociale qui permet au groupe d'éliminer les éléments qui lui sont hétérogènes ou nocifs »[65]: du fonctionnement de l'internement comme mécanisme social, une faute logique consisterait à supposer que ce mécanisme a un but lui-même social consistant dans l'élimination de ceux qui apparaissent comme des éléments perturbateurs pour ce fonctionnement, les asociaux. L'explication utilitaire est insuffisante à rendre compte de l'internement. Foucault cible alors un groupe d' « historiens » du début du siècle – cité en note – qui cherchait à réhabiliter l'internement sous l'Ancien Régime, y voyant les prémisses de nos propres pratiques de neutralisation d'une partie de la population, commettant ainsi l'erreur de présupposer dans la matérialité primitive de son principe le contenu de ce qu'il cherche à expliquer. Il précise ainsi, à propos du substantif « historiens » par lequel il vient de les désigner : « si ce terme, du moins, n'est pas exagéré »[66], la justifiant par le constat qu'ils n'ont même pas réussi à dégager le lien selon lui évident rattachant la police de l'internement à la politique marchande, ce qui aurait d'ailleurs assurément alimenté dans leur sens leur argumentation. Une telle analyse est à réfuter, et c'est la leçon que veut donner ici Foucault : du point de vue de la méthode historique, une telle histoire ne vaut rien. Elle met en effet en œuvre un préjugé de méthode : ce qui se joue en elle, c'est l'idée que l'exclusion classique préfigurerait l'appréhension de la folie comme maladie mentale, reposant elle-même sur un présupposé téléologique et sur l'illusion d'une folie déjà donnée dans la nature se livrant dans sa permanence à travers l'histoire.

Le deuxième anneau de la critique s'appuie sur la même mise en cause, mais une nouvelle cible lui est intégrée. Dans le développement des présupposés – faux – des « historiens » du début du siècle, Foucault résume :

> L'expérience sociale, connaissance approchée, serait de même nature que la connaissance elle-même, et en chemin déjà vers sa perfection.[67]

Il intègre alors à son propos une simple note, qui n'a rien d'incidente, pour élargir sa critique et la faire jouer dans un contexte autre que celui d'investigations historiennes sur la folie ou l'enfermement sous l'Ancien Régime.

> Il est curieux de noter que ce préjugé de méthode est commun, dans toute sa naïveté, aux auteurs dont nous parlons, et à la plupart des marxistes quand ils touchent à

[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibid*., p. 93.

l'histoire des sciences.[68]

Reléguée en note, c'est pourtant ici que se joue sans doute la véritable cible de l'attaque : l'épistémologie marxiste, reléguée du côté d'un réalisme naïf. Ce préjugé consiste à attribuer une permanence à une folie tout armée, ignorée puis peu à peu reconnue et finalement identifiée et traitée par la science positive, dans une belle rectitude de pensée, faisant passer de l'obscurité à la lumière, dans une sorte d' « orthogenèse » précise Foucault. Ce qui est critiqué, c'est une certaine histoire marxiste des sciences qui ne complexifie pas suffisamment ses analyses et interroge une ignorance depuis notre savoir.

C'est donc à une critique interne que se livre ici Foucault à travers ces deux cibles. Il ne juge pas, à l'aune de sa propre méthode, depuis l'extérieur donc, d'autres méthodes, pour leur opposer une fin de non recevoir. Il se situe au contraire à l'intérieur d'une certaine pratique historique, et depuis ce dedans, il en dénonce les limites et l'illusion. Il s'agit d'une méthode défaillante car reposant sur un postulat essentialiste faux, et donc condamnée à manquer son objet. Une telle méthode témoigne d'une illusion rétrospective : la même folie aurait été ignorée puis connue et reconnue comme maladie mentale. La critique s'autorise de l'examen de l'objet lui-même : la découverte des causes économiques redoublées de la thématique de l'éthique débouche sur tout autre chose que l'idée de progrès dans la connaissance médicale.

Dessinant un troisième cercle, Foucault déploie alors sa propre thèse. Avec des précautions oratoires, sur le ton de l'historien qui ne veut pas se laisser duper par les apparences et les illusions rétrospectives, il multiplie les avertissements : « il n'est pas sûr » – affirmé trois fois – que la folie ait été cet objet immobile et identique, que l'internement s'adressait à elle, qu'il éliminait par ce geste des « asociaux »… Cette modération est pourtant feinte : à nouveau, l'exposition va crescendo, toujours plus péremptoire. Si la ressemblance avec ce que nous appelons asocial est un « fait », il « n'est probablement que de l'ordre du résultat ».[69] Le « probablement » est ici de trop, car la vérité historique est immédiatement livrée : « car ce personnage, il a été suscité par le geste même de la ségrégation. »[70] L'asocial n'est qu'un « personnage » créé par le geste, geste qui se répercute jusqu'à nous sous la forme d'une évidence illusoire : il n'est « en réalité que le schéma d'exclusions superposées »[71]. La thèse est alors assénée. La profondeur du « geste » qui

[68] Note de la même page.
[69] *Ibid*., p. 94.
[70] *Ibidem.*
[71] *Ibidem.*

proscrit n'est pas à demander à son résultat :

> il n'isolait pas des étrangers méconnus, et trop longtemps esquivés sous l'habitude ; il en créait, altérant des visages familiers au paysage social, pour en faire des figures bizarres que nul ne reconnaissait plus.[72]

Les explications objectives supposent comme cause ce qui est le résultat. L'aliénation ne doit pas être pensée comme une cause, mais comme un effet d'un geste créateur : elle est le produit d'un processus n'anticipant nullement la réalité de départ, elle relève d'une constitution pleinement historique qui n'est pas simplement négative mais créative. Il faut avoir levé une certaine population, l'avoir suscitée pour ensuite seulement l'enfermer. Le seuil qui le permet, qui choisit puis bannit, est sous-tendu par un geste, un geste qui n'est pas seulement négatif d'exclusion, mais positif en ce qu'il est créateur, productif :

> D'un mot, on peut dire que ce geste a été créateur d'aliénation.
>
> En ce sens, refaire l'histoire de ce procès de bannissement, c'est faire l'archéologie d'une aliénation.[73]

Cette dernière phrase est bien sûr une arme de guerre contre le marxisme : il se situe sur son propre terrain pour le contester dans une triple direction. D'abord, pour penser véritablement cet objet qu'est la maladie mentale, il faut penser en termes de bannissement et non d'exploitation. L'exclusion est un point aveugle des analyses marxistes. Pour cela, il faut déployer une archéologie et non un matérialisme. Les conditions matérielles de la pratique ne suffisent pas pour rendre compte de l'aliénation puisque les pratiques sont fondées, à ce niveau de l'analyse, par un geste : s'en tenir aux conditions matérielles, c'est rester à la surface des choses, au visible, et non s'attacher à la profondeur qui fonde les pratiques, profondeur invisible que l'archéologie doit restituer en s'enfonçant justement dans ce qui rend possible une pratique, celle de l'internement. Une archéologie traite donc d'*une* aliénation et non de *l'*aliénation, puisqu'il ne peut exister d'aliénation originelle – *l'*aliénation – rendant compte de toutes les aliénations. A ce stade de la réflexion, quel est alors le sens du terme aliénation ? Lié à l'internement, il s'agit de donner le sens des mesures d'internement, aliénation est à prendre au sens de placement sous tutelle et de séparation des autres. C'est depuis ce premier sens d'aliénation qu'une autre aliénation peut

[72] *Ibidem.*
[73] *Ibidem.*

naître, développée dans la troisième partie de l'ouvrage, lorsque, à la charnière des XVIIIe et du XIXe siècles, les institutions créées vont permettre une intériorisation de l'aliénation, laquelle se présentera désormais comme la marque de la folie, la nature du fou, l'inversion de la vraie nature du fou. Et Foucault de déployer ce qu'il faut faire, ce qu'il va faire, dans ce chapitre : déterminer comment ce geste a été accompli, quelle expérience l'homme classique faisait de lui-même au moment où se constituait ce champ de l'aliénation.

On le comprend, cette mise au point, qui a une double cible déclarée, en a en réalité une troisième, implicite. Raillant en effet dans sa note ses deux cibles, c'est à lui-même aussi qu'ironiquement Foucault ne peut que s'adresser. Le préjugé commun, « dans toute sa naïveté », « à la plupart des marxistes quand ils touchent à l'histoire des sciences », vise de fait Foucault lui-même, et son premier ouvrage, *Maladie mentale et personnalité* : critique interne à une certaine manière de faire l'histoire, les trois pages qui ouvrent le troisième chapitre de cette première partie sont aussi, et d'abord, critique interne à son propre parcours, et on peut avancer qu'elle forme probablement la matrice qui présidera aux nombreux réajustements que Foucault fera pour la réédition en 1962 de ce premier ouvrage.[74] A aucun moment cependant de ces pages, Foucault ne récuse explicitement ses premières analyses.[75]

Certes, contrairement aux historiens du début du XXe siècle dont il dénonce les prétentions, Foucault, dans cet ouvrage de jeunesse, ne procédait à aucune réhabilitation de l'internement sous l'Ancien Régime et ne cherchait pas non plus à valoriser l'appréhension de la folie comme maladie mentale à partir de la Révolution française. Concernant le premier point, Foucault ne peut s'en glorifier car l'époque classique était le chaînon manquant de son analyse : il n'en traitait pas. Pour le second point, Foucault contestait fortement les prétentions du savoir médical, ce qui se jouait dans la critique étant justement la possibilité de désaliéner la société, véritable cause de l'aliénation. Se livrant à une

---

[74] Sur ces rectifications, voir l'article définitif de Pierre Macherey, « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », in *Critiques*, numéro spécial « Foucault », 471- 472, août-septembre 1986.

[75] Signe sans doute que déjà en 1961, Foucault considère ce premier ouvrage comme « totalement détaché » du suivant, comme s'il ne le considérait plus comme sien. Ce total détachement de l'œuvre, qui commencerait finalement en 1961, est contestable, comme le montre Pierre Macherey sur les « limites » de la rectification apportée entre 1954 et 1962. Reste que Foucault réitérera jusqu'au bout ce « geste » d'exclusion, cherchant à faire taire son premier travail. Ainsi, en 1984 peut-il toujours déclarer : « *Maladie mentale et Personnalité* est un ouvrage totalement détaché de tout ce que j'ai écrit par la suite. Je l'ai écrit dans une période où les différentes significations du mot aliénation, son sens sociologique, historique et psychiatrique, se confondaient dans une perspective phénoménologique, marxiste et psychiatrique. À présent, il n'y a plus aucun lien entre ces notions. J'ai essayé de participer à cette discussion et dans cette mesure vous pouvez considérer *Maladie mentale et Personnalité* comme la signalisation d'un problème que je n'avais pas résolu à ce moment-là, et que je n'ai d'ailleurs toujours pas résolu.

[…] Bien que mon premier texte sur la maladie mentale soit cohérent en soi, il ne l'est pas par rapport aux autres textes. » *DE II*, 349 (1984), p. 1484.

psychopathologie matérialiste, Foucault reconstruisait la logique réelle du processus qui conduisait à la maladie mentale, là où la science psychiatrique classique admet l'anormal pur comme fait premier. Pour cette dernière, c'est cet anormal qui provoque l'aliénation, alors que pour le jeune philosophe, le fait premier était l'aliénation qui fragilise les constitutions nerveuses et provoque une maladie du système nerveux. La dépossession de l'insensé se livrait comme contemporaine de l'introduction de pratiques inhumaines d'aliénation. Il s'agissait donc, par la dénonciation, de préparer la désaliénation[76]. Il y avait bien là une forme de la naïve orthogenèse dénoncée.

Certes, l'ouvrage de jeunesse de Foucault faisait une histoire des figures de la folie, et la folie devait être comprise comme un fait historique, affirmant ainsi que l'aliénation n'était pas dans la folie une donnée médicale pure, une vérité de nature. Cependant, les conditions historiques lui donnaient sa dimension objective et lui fournissaient ses causes. Ainsi, le cinquième chapitre de *Maladie mentale et personnalité*, intitulé « le sens historique de l'aliénation mentale », affirmait que ce sont les contradictions objectives de la société capitaliste qui fondent concrètement l'expérience subjective conflictuelle. C'était dans les pratiques sociales contemporaines que se trouvaient les conditions de possibilité des manifestations de la folie. Il y avait dès lors bien une histoire de la folie, mais suivant les époques, celle-ci changeait de sens. Ce qui était présupposé, c'était une sorte de permanence de l'aliénation à travers l'histoire qui l'exposait sous des formes diverses. Foucault présentait ainsi une genèse des formes modernes de l'aliénation à partir de formes originelles : l'énergumène des Grecs, le captivé des Latins, le démoniaque des Chrétiens. Il pouvait ainsi écrire : « La forme primitive de l'aliénation est sans doute à trouver dans cette possession où, depuis l'Antiquité, on a vu, avec le signe majeur de la folie, la transformation de l'homme en un autre que lui. »[77] Ce qui était alors dégagé, c'était le sens historique de l'aliénation. Il y avait évolution continue, conduisant de la possession à la maladie mentale, le sens du concept d'aliénation ne faisant que se développer progressivement à travers l'histoire. Foucault succombait bien à l'illusion plus haut dénoncée, illusion rétrospective d'un savoir qui annexe au domaine de la maladie mentale des formes antérieures sous la catégorie d'aliénation[78]: une naïve orthogenèse marxiste.

---

[76] « On peut supposer que le jour où le malade ne subira plus le sort de l'aliénation, il sera possible d'envisager la dialectique de la maladie dans une personnalité qui demeure humaine ». *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 83

[77] *Ibid*., p. 76.

[78] Foucault a donc beau jeu, dans « Le grand renfermement », de souligner : « C'est nous qui regardons les « possédés » comme des fous (ce qui est un postulat) et qui supposons que tous les fous du Moyen Age étaient traités comme des possédés (ce qui est une erreur). Cette erreur, et ce postulat, se trouvent chez de nombreux

Que faisait dès lors Foucault dans son premier ouvrage sinon affirmer une épistémologie réaliste et expliquer le fait pathologique par rapport aux conditions réelles le déterminant comme aliénation dans le cadre d'une société elle-même aliénée ? Le jeune Foucault travaillait alors dans la perspective du jeune Marx et posait l'aliénation comme une cause de la maladie mentale, dans un rapport réel de détermination, la société étant le contenu de ce qu'il cherchait à expliquer. Il cherchait la base objective de la notion de maladie mentale, décelée dans les contradictions de la société bourgeoise. A la question : « Comment notre culture en est-elle venue à donner à la maladie le sens de la déviation, et au malade un statut qui l'exclut ? »,[79] la réponse reposait uniquement sur l'interprétation du phénomène général de l'aliénation, par l'analyse des contradictions de l'idéologie bourgeoise qui réintègre la folie dans l'humanité tout en la dépossédant des droits fondamentaux par ailleurs attribués à l'humanité. La société était aliénée parce qu'elle était prise dans une contradiction entre la représentation idéale de l'humanité abstraite et les pratiques réelles de la société concrète. Si la société bourgeoise laissait la place à l'aliénation, c'est qu'elle était elle-même une société aliénée. Foucault développait le cercle qu'il dénonce en ce début de troisième chapitre de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.

Ainsi, avec *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault s'arrache à la tradition marxiste pour montrer que c'est l'exclusion, dans toute sa relativité historique, qui définira plus tard la maladie elle-même : l'aliénation ne peut plus être pensée sur fond des conditions historiques lui donnant sa dimension objective et lui fournissant ses causes. Néanmoins, ce qui résiste à cette refonte de l'argumentation d'un ouvrage à l'autre, c'est le thème de l'expressivité. Foucault vient d'écrire que le geste d'exclusion était créateur d'aliénation, et il va expliquer en quoi il construit un type social, n'étant pas seulement un jugement négatif porté sur l'autre se concrétisant dans l'enfermement. De même, dans *Maladie mentale et personnalité*, Foucault faisait de la maladie non pas simplement un diagnostic négatif porté par une société, mais ce qui révélait déjà la construction d'un type social. Non pas négativité mais positivité, la société s'exprimant dans le pathologique : « En réalité une société s'exprime positivement dans les maladies mentales que manifestent ses membres ».[80] C'est ce caractère à la fois révélateur et créateur de l'exclusion qui va être mis en avant dans la suite du chapitre,

---

auteurs comme Zilvoorg. » *HF*, p. 74.
[79] *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit*., p. 75.
[80] Ibidem.

Que révèle le monde correctionnaire ? Si l'étonnement qu'il suscite renvoie pour nous à une conscience indistincte, il ne faut pourtant pas faire preuve d'illusion rétrospective.

> Elle manifeste, tout au long de l'âge classique, une expérience originale et irréductible ; elle désigne un domaine étrangement fermé pour nous, étrangement silencieux quand on songe qu'il a été la première patrie de la folie moderne. Ce n'est pas notre savoir qu'il faut qu'il faut interroger sur ce qui nous paraît ignorance, mais bien cette expérience sur ce qu'elle sait d'elle-même et ce qu'elle a pu en formuler.[81]

Il s'agit donc d'explorer cette conscience pour nous indistincte, essentielle pour Foucault car elle « manifeste » l'expérience propre de l'âge classique et « désigne » le domaine de l'enfermement. Elle est révélatrice car elle nous permet de saisir l'expérience, la rendant même visible dans le monde correctionnaire. Il faut donc interroger l'expérience, la faire parler, sans *a priori*, sans préjugé, pour la découvrir. Et Foucault, abruptement, de saisir le biais de l'internement pour cela.

> Car l'internement n'a pas joué seulement *un rôle négatif d'exclusion* ; mais aussi un *rôle positif d'organisation*. Ses pratiques et ses règles ont constitué un domaine d'expérience qui a eu son unité, sa cohérence et sa fonction. Il a rapproché, dans un champ unitaire, des personnages et des valeurs entre lesquels les cultures précédentes n'avaient perçu aucune ressemblance […].[82]

Si l'internement forme un domaine, il est aussi mobile, dynamique : cette pratique matérielle, massive, est organisatrice, renfermant de multiples pratiques et règles qui constituent un nouveau domaine d'expérience pour la folie qui prépare notre propre expérience. Foucault décèle ici un point important. Remplacer l'exploitation par le bannissement ne revient pas à faire de l'institution qui exclut massivement un exercice

---

[81] *HF*, p. 96.

[82] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons. Il faut alors ici relever ce qu'aura d'injuste la critique rétrospective de Foucault en 1977, dans « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps ». Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault se serait fait une conception inadéquate du pouvoir, n'en livrant qu'une « conception purement négative ». Citons le passage : « Elle [cette conception inadéquate] m'avait suffi cependant dans l'*Histoire de la folie* (non pas que ce livre soit en lui-même satisfaisant ou suffisant), car la folie est un cas privilégié : pendant la période classique, le pouvoir s'est exercé sur la folie sans doute au moins sous la forme majeure de l'exclusion ; on assiste alors à une grande réaction de rejet où la folie s'est trouvée impliquée. De sorte que, analysant ce fait, j'ai pu utiliser, sans trop de problèmes, une conception purement négative du pouvoir. » (*DE II*, n° 197, p. 229.)

seulement négatif du pouvoir royal, des intérêts bourgeois et cléricaux. L'institution, dans ses multiples pratiques, joue un rôle positif, il renvoie à ce que plus haut il appelait création : transformation d'une population en personnages.

Pourtant, Foucault, immédiatement, relativise son rôle : pour que des rapprochements fussent faits, souligne-t-il, il a fallu

> toute une réorganisation du monde éthique, de nouvelles lignes de partage entre le bien et le mal, le reconnu et le condamné, et l'établissement de nouvelles normes dans l'intégration sociale. L'internement n'est que le phénomène de ce travail en profondeur, qui fait corps avec tout l'ensemble de la culture classique. [83]

Pur phénomène qui fait corps avec sa culture, il va pourtant être ce qui permet de remonter jusqu'à son expérience. Quel est son rôle propre ? De regrouper *des* expériences pour former *un* domaine d'expérience dense et unitaire, ce qui constitue le versant institutionnel de l'expérience de l'âge classique. L'internement envoie dans l'exil *des* expériences que les cultures précédentes avaient traitées différemment pour cette fois former un monde homogène. Autrement dit, la formation du monde correctionnaire de l'âge classique a nécessité la réorganisation de diverses expériences déjà existantes mais éparses : il a fallu les « reprendre, grouper, et bannir d'un seul geste, pour les envoyer dans l'exil où elles voisineront avec la folie – formant ainsi un monde uniforme de la Déraison. »[84] Encore une fois, c'est le geste qui préside – précède et constitue – l'internement et permet son monde correctionnaire. Sont alors avancés « trois domaines d'expérience » – sexualité, profanation, libertinage – qui « forment avec la folie, dans l'espace de l'internement, un monde homogène qui est celui où l'aliénation mentale prendra le sens que nous lui connaissons. »[85] Ces quatre domaines d'expérience ne sont réarticulés que depuis « le domaine de l'expérience éthique. »[86] *L*'expérience classique renferme donc elle même *des* expériences venues d'horizons divers pouvant être enfermées dans des institutions depuis une autre expérience, elle aussi historique, l'expérience éthique.

Cependant, reste encore mystérieux ce qui permet à ce « seul geste » d'advenir. Dans le corps du chapitre, Foucault s'attelle à cette question du comment et prend alors chacune des trois expériences pour montrer l'infléchissement qu'elle reçoit avec l'âge classique : le

---

[83] *HF*, p. 96.
[84] *Ibidem*.
[85] *Ibid*., p. 97.
[86] *Ibidem*.

mal vénérien ; les faits de sodomie, de prostitution et de débauche ; ceux qui relèvent de la profanation ; enfin la libre pensée et le libertinage. Ce qui les explique à chaque fois, c'est la sensibilité formée : c'est elle qui préside à l'enfermement en repérant dans la société les fauteurs de trouble et en permettant au geste d'enfermement de se constituer et de les écarter. Ce qui est qualifié d'« espace factice créé de toutes pièces en plein XVIIe siècle »[87] est en effet permis par la région de la déraison, « à l'égard de laquelle le classicisme s'était formé une sensibilité suffisamment fine pour avoir inventé un mode de réaction original : l'internement. »[88] Autrement dit, pour que le geste advienne, il faut une forme de conscience appelée ici sensibilité fine, cette sensibilité permettant de délimiter une « région », celle de la déraison, ce qui, par réaction immédiate, permet le geste qui enferme. Cette forme de sensibilité est donc première et explique l'internement : s'il est possible, c'est justement parce que non seulement la sensibilité *de* la déraison est formée (la déraison est reconnue et identifiée), mais aussi la sensibilité *à* la déraison (elle peut être rejetée). Le terme de « sensibilité » peut ainsi être pris dans un double sens : à la fois manière particulière de considérer quelque chose et d'être touché par elle – manière de percevoir – mais aussi propriété d'un corps à réagir de façon spécifique à l'action d'un agent perturbateur. Ici le corps social non seulement est sensible à la déraison qu'il saisit comme telle, mais aussi il y réagit en retour comme par allergie. Le terme de « réaction », qualifiant l'internement, implique donc lui aussi un double sens : cette réaction est à la fois la modification du corps social sous l'effet de l'agent perturbateur – comme l'est par exemple une réaction allergique pour le corps d'un individu – et en même temps, elle est une réponse immédiate à cette perturbation par le rejet : une action en retour. Le « geste » qu'aime à mettre en avant Foucault est donc passible d'une nouvelle acception : il est alors le geste de protection, la réaction du corps qui écarte – d'un geste donc – ce qui le perturbe. L'élément réactogène n'est donc autre que la déraison.

Cependant, encore faut-il que cet élément soit possible, construit, et nous entrons dans un nouveau moment de l'argumentation dont les fils sont souvent difficiles à démêler. Les dernières pages du chapitre viennent en effet synthétiser les acquis de l'analyse précédemment faite de chaque expérience, les traitant cette fois en un bloc afin de préciser en quoi l'incohérence se manifestant à nous dans le monde correctionnaire est pourtant parfaitement cohérent pour l'époque. Il s'agit cette fois d'expliciter ce « principe de cohérence » que Foucault, au chapitre précédent, décelait nécessairement derrière la

[87] *Ibid*., p. 100.
[88] *Ibid*., p. 111-112.

soudaineté du grand renfermement, et que Foucault, allusivement, appelait « perception clairement articulée» et « mode de perception »[89].

« Étrange surface portante », Foucault commence par déclarer que l'internement est un « espace social » et qu'il « renvoie […] à une singulière sensibilité, propre à l'âge classique. »[90] L'internement est ainsi présenté comme le signe visible d'une sensibilité caractérisant le XVIIe siècle. Effectivement, s'il n'a guère d' « unité institutionnelle » « en dehors de celle que peut lui donner son caractère de « police » »,[91] s'il ne possède pas de cohérence médicale, il n'est pourtant arbitraire que pour un regard rétrospectif. Il a en effet un principe de cohérence secret : la perception.

> En fait, toutes ces opérations diverses qui déplacent les limites de la moralité, établissent de nouveaux interdits, atténuent les condamnations ou abaissent les seuils du scandale, toutes ces opérations sans doute sont fidèles à une cohérence implicite ; une cohérence qui n'est ni celle d'un droit ni celle d'une science ; la cohérence plus secrète d'une *perception*. Ce que l'internement et ses pratiques mobiles dessinent, comme en pointillé, à la surface des institutions, c'est ce que l'âge classique perçoit de la déraison.[92]

Si le monde correctionnaire nous semble incohérent, c'est parce que nous cherchons à y lire, depuis notre propre présent, un sens qui ne peut y être : nous y cherchons l'expression du droit, qui enfermerait celui qui aurait transgressé la loi par exemple, ou d'une science, qui aurait porté un diagnostic autorisant l'enfermement, et nous échappe alors l'expérience classique. Rien ici de nos théorisations : la cohérence qui sous-tend et soutient l'édifice de l'internement, cette institution et ses pratiques, c'est la perception de la déraison. Nous retrouvons la « nécessaire hypothèse » que nous avions mis en avant plus haut : la perception est le principe de cohérence recherché. Est affirmé en même temps que c'est depuis l'internement que l'on peut y accéder : la pratique massive, uniforme, mais aussi organisationnelle avec ses pratiques mobiles, dessinent – pour nous – les coordonnées, le visage de la déraison classique. C'est depuis l'internement que nous pouvons donc remonter à la perception, c'est la pratique massive d'internement qui rend justement perceptible la perception de la déraison. Ce point est triplement important. C'est depuis une telle pratique

[89] *Ibid*., p. 67.
[90] *Ibid*., p. 116.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibid*., p. 117.

que l'on peut accéder à la perception : elle est la preuve du principe de cohérence recherché, elle prouve qu'il y a perception. Mais c'est aussi depuis cette pratique que le travail de l'archéologie du silence peut se mener : elle est ce qui rend possible le travail archéologique, permettant de reconstituer l'expérience historiquement en montrant qu'elle est historiquement constituée. La perception est ce qui explique la pratique, et c'est depuis la pratique que l'on peut remonter jusqu'à elle pour accéder à l'expérience classique. Mais, troisième point, on comprend immédiatement que l'on pourrait substituer au verbe « dessiner » celui d' « exprimer », à la réserve près que le premier se situe dans le champ d'une visibilité de la perception rendue possible justement par l'internement, laquelle permet de cerner les contours de la déraison et de la circonscrire, de cartographier dans l'espace social ce qu'est pour l'époque cette déraison. Si l'internement et ses pratiques mobiles dessinent une perception, c'est qu'elles l'expriment, et que la perception n'est pas seulement le sol logique qui permet la recherche historique, mais aussi le sol à partir de quoi les pratiques sont possibles. La perception leur est à la fois antérieure et intérieure, raison et réalité pour lesquelles elles peuvent les extérioriser : être son expression. La perception est donc ici ce constitue, permet l'expérience classique, mais aussi ce qui en rend compte.

Pour cerner au plus près ce qu'est cette perception, Foucault procède alors à une distinction conceptuelle, précisant la différence qu'il avait introduite au chapitre précédent entre simple sensibilité et perception. S'il y a perception de la déraison à l'âge classique qui rend possible son expérience, il n'y en avait pas au Moyen Age et de la Renaissance : si on y sentait la présence proche de l'insensé, pris dans une équivoque, on était face à des personnages abstraits, des types moraux, désignés par une conscience du mal sous sa forme universelle.

> Sentir sa présence si proche, ce n'était pas percevoir ; c'était une certaine manière d'éprouver le monde en son entier, une certaine tonalité donnée à toute perception. [93]

On se permettra donc de dire qu'il y a « perception » et « perception »… Aux époques antérieures, il y avait une « perception » qui était simple horizon d'expérience d'une culture : une « tonalité », qui était sensibilité, comme une couleur, une impression vague qui rendait proche le monde, saisi cette fois en son entier, conscience en fait cosmique, et non « un » monde, comme celui de l'enfermement, géographiquement, socialement circonscrit, qui exclut pour inclure. Le proche l'était, en quelque sorte, par le lointain. L'autre

[93] *Ibidem.*

perception, au contraire, est clairement découpée et se forme certes sur l'horizon d'une réalité sociale, mais pas seulement : elle en est aussi le sol, le socle, le principe de réalité pour celui qui y est pris, le principe logique de cohérence pour l'archéologue… L'horizon se limite cette fois à l'espace social, qu'il circonscrit, limite, raison pour laquelle la perception fait naître la pratique très concrète qu'est l'internement. Elle fait tenir ensemble, de manière cohérente au XVIIe siècle, cette région de désordre du comportement, d'inadaptation aux valeurs, qu'elles soient celles de la famille, de la religion ou de la cité bourgeoise, et c'est ce qui compose le « monde » de la déraison. A ce stade, la déraison apparaît donc comme ce que la conscience morale de l'époque, qui n'est autre qu'une perception au sens fort, rejette comme contraire à ses valeurs et enferme. Les « pratiques mobiles » sont donc celles qui cernent les fauteurs de troubles – pour nous, divers et variés – et forment des synthèses cernant elles-mêmes au plus près la déraison.

Il fallait donc aborder sans illusion rétrospective le monde correctionnaire et l'internement : sans *a priori* avions nous dit. Un tel regard porté sur ce monde nous révèle une perception, condition de possibilité à la fois de l'expérience classique et de l'enfermement. Mais qu'est-elle, cette expérience, sinon elle-même un étrange *a priori* au sens cette fois d'une condition qui rend possible à la fois une pratique, une expérience, et un principe de cohérence ? *A priori* dont on aura nécessairement compris qu'il est historique, puisqu'il fait naître une pratique d'enfermement qui est non seulement nouvelle mais forme aussi événement – comme il l'a été montré au chapitre précédent – une expérience qui a été qualifiée d' « originale et irréductible », et forme la condition de possibilité de la recherche historique, soit ce qui permet de faire parler le silence et de lever le secret. Ramené strictement à l'expérience, la perception est ainsi une forme de systématicité qui précède l'expérience et la rend possible, ce qui en est la condition de possibilité.

Cependant, le sens de cette perception se complexifie immédiatement : dans le même paragraphe en effet, Foucault signale que, par rapport à la Renaissance, l'internement « détache la déraison, l'isole » des paysages de l'époque précédente, « la délivre de ces équivoques abstraites » qu'elle impliquait.

> Par ce seul mouvement de l'internement, la déraison se trouve dégagée : dégagée des paysages où elle était partout présente ; – et la voilà par conséquent *localisée* ; mais dégagée aussi de ses ambiguïtés dialectiques et dans cette mesure là cernée dans sa *présence concrète*. Le recul nécessaire est pris maintenant pour qu'elle devienne objet

de perception.[94]

« Mouvement », « dégagée », « la voilà », « maintenant »… L'internement comme pratique se déploie dans le temps : elle n'est pas univoque et monotone, elle est dynamique et dans son développement même, et après le geste d'enfermement, qui lui-même est mouvement, elle organise le monde correctionnaire. En ce sens, la perception n'est pas elle-même univoque et monotone, déjà toute armée pour une pratique, elle est travaillée en retour par l'internement, ses pratiques et ses règles. En tant que pratique, l'internement opère dans le réel, agit sur lui et le modifie. Mais dès lors, un autre sens du mot perception apparaît, courant, sens qui ne relève plus d'une condition de possibilité, mais de ce qui est saisi par les sens, rendu présent et ici visible : la pratique institutionnelle, dégage des objets de perception, autrement dit des objets concrets, visibles : alors la perception est la condition de visibilité. Foucault introduit donc ici une amphibologie délicate – la perception pouvant être une forme *a priori* de l'expérience, mais aussi ce qui matériellement est rendu visible – et si l'internement pour lui dégage la déraison de ses « ambiguïtés dialectiques », son explication ne nous en dégage pas pour mieux cerner et localiser la ou les perceptions, l'internement et l'expérience puisque d'un côté en effet, l'internement livre la perception qu'a l'âge classique de la déraison, mais que d'un autre côté, c'est en dégageant la déraison depuis ses pratiques qu'un recul est pris pour la faire devenir objet de perception. Il y a donc un effet retour, et le terme de « réaction » employé plus haut par Foucault doit alors être pris aussi comme l'enfermement qui continue de réagir à la déraison en la rendant à une expression concrète, rendant possible sa perception. Ce que dessinent les pratiques mobiles, c'est donc l'expression visible de ce que perçoit l'âge classique, mais par leurs opérations propres, elles sont constitutives non seulement des objets de la perception mais de la perception elle-même comme condition *a priori*, par un effet retour. Dès lors, il n'y a pas ici d'antériorité ni chronologique ni logique de la pratique d'internement se déployant en pratiques mobiles en exprimant ce que l'âge classique perçoit de la déraison, c'est l'internement qui devient lui-même constitutif de la perception de déraison à l'âge classique : l'étrange *a priori* historique se donne ici, prolongé dans la pratique, comme concret.

L'internement est donc bien plus que ce que Foucault avait annoncé plus haut : le « phénomène de ce travail en profondeur »[95] qu'est la réorganisation du monde éthique. S'il en est la forme visible, il travaille à cette réorganisation. En formant des objets de perception

[94] *Ibid*., p. 117. C'est bien Foucault qui souligne.
[95] *Ibid*., p. 96.

qui alimentent la perception elle-même comme condition de possibilité, est ainsi affirmée l'idée du primat de certaines pratiques, constituantes du cadre dans lequel certaines réalités peuvent apparaître.

Grâce à la pratique qui fait percevoir, et avant cela, grâce à « la perception » qui rend possible la pratique, nous sommes donc face à une « présence concrète »… Relevons ici simplement l'écho aux préoccupations de la phénoménologie pour la présence, l'être-là, la perception: nouvelle ambiguïté dialectique... Mais c'est ici le concret qui enracine cette présence phénoménologique dans des structures de localisation, et le point de départ de cette présence n'est ni la conscience, ni une intention présupposée : Foucault réfléchit bien sur les modes de constitution d'une expérience à partir certes d'une perception, mais comme forme de systématicité qui non seulement précède l'expérience, mais la constitue pratiquement, concrètement, et historiquement.[96] Pratique et perception s'appellent donc réciproquement dans ce passage alors que c'est le couple conscience et monde qui le fait dans la phénoménologie : ici, pratique et perception s'informent mutuellement, mais dans un ordre historico-philosophique irréductible, s'appelant dans ce qu'on pourrait qualifier de sorte de « fascination réciproque ».[97]

Résumons.

D'abord, nous sommes à ce moment du texte face à une forme perceptive incluant une pratique matérielle – l'internement – permettant elle-même une structure perceptive concrète, ce qui ouvre pour Foucault certes à un savoir de la déraison, mais surtout à saisir l'expérience classique. A nouveau, on comprend que ce n'est pas l'expérience en elle-même qui intéresse Foucault, mais en tant qu'elle est reconstituée, et qu'elle peut l'être depuis l'ordre doublement perceptif et pratique. En outre, cette pratique matérielle qu'est l'institution renforce la perception en créant des objets, objets de perception au sens concret, qui renforcent la perception au sens d'*a priori*.

---

[96] Pour approfondir les rapports entre Foucault et la phénoménologie en général ou à tel ou tel phénoménologue en particulier, nous renvoyons notamment à Etienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, (ses deux premiers chapitres) ; Guillaume le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005 (en particulier l'introduction et la première partie) ; Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2012, (chapitres II et III) ; François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme ?, 5. Philosophie. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, Paris, Le Seuil, « Points-Essais », 1973, (notamment son premier chapitre). Le contournement de la phénoménologie dans l'usage foucaldien de la pratique constitue le point fort des deux ouvrages suivants.

[97] De la même manière que l'internement et l'existence de l'homme à interner, écrit un peu plus loin Foucault. « La pratique de l'internement et l'existence de l'homme à interner ne sont guère séparables. Elles s'appellent l'une l'autre par une sorte de fascination réciproque qui suscite le mouvement propre à l'existence concentrationnaire : c'est-à-dire un certain style qu'on possède déjà avant l'internement, et qui le rend finalement nécessaire. » *HF*., p. 121-122.

> A partir du XVIIe siècle […] l'homme de déraison est un personnage concret prélevé sur un monde social réel, jugé et condamné par la société dont il fait partie.[98]

Enfin, tout ceci n'est possible que parce que la pratique opère par « mouvement », et plus encore, par son « seul » mouvement. Le terme est important et va s'avérer récurrent dans les pages qui suivent : il y a mouvement qui constitue un monde, et nous sommes mis face à une présence concrète, mouvement qui témoigne d'un changement de perception survenu ayant autorisé cette nouvelle pratique qui informe en retour la perception… Il y a bien création d'un objet, un personnage, pris dans les mailles de l'institution, mais celle-ci, par son mouvement propre, dynamique, ses pratiques, alimente en ses deux sens la perception.

Ce point est crucial pour Foucault. Il faut alors citer le passage qui suit immédiatement pour souligner à nouveau la complexité dans laquelle la pratique se trouve ici placée prise effectivement comme mouvement.

> Voilà donc le point essentiel : que la folie ait été brusquement investie dans un monde social, où elle trouve maintenant son lieu privilégié et quasi exclusif d'apparition ; qu'on lui ait attribué, presque d'un jour à l'autre (en moins de cent cinquante ans dans toute l'Europe), un domaine limité où chacun peut la reconnaître et la dénoncer – elle qu'on avait vu rôder à tous les confins, habiter subrepticement les lieux les plus familiers ; qu'on puisse dès lors, et dans chacun des personnages où elle s'incarne, l'exorciser d'un coup par mesure d'ordre et précaution de police.
>
> C'est tout cela qui peut servir à désigner en première approximation l'expérience classique de la déraison. Il serait absurde d'en chercher *la cause* dans l'internement, puisque c'est lui justement, avec ses étranges modalités, qui *signale* cette expérience *comme* en train de se constituer.[99]

Foucault présente l'expérience de la déraison à l'âge classique en trois points. Le brusque investissement de la folie dans le monde social qui est son lieu privilégié et quasi exclusif d'apparition : qu'est-ce d'autre sinon la transformation de la sensibilité en perception qui fait que soudainement, la déraison cesse d'être hantise du monde pour devenir fait humain, ce que Foucault caractérise encore comme « variété spontanée dans le champ des espèces

[98] *Ibid*., p. 118.
[99] *Ibid*., p. 118. C'est nous qui soulignons.

sociales »[100] ? Quand la déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale, c'est justement qu'il n'y a plus sensibilité mais perception, et c'est le signe d'une transformation. Deuxième point, l'attribution, en moins de cent cinquante ans, d'un domaine limité où chacun peut la reconnaître et la dénoncer : ce domaine est celui tangible de l'enfermement, il est cette région dans laquelle la déraison est dégagée, localisée, cernée, ce qui n'est possible que depuis la perception. Enfin, la possibilité immédiate, par mesure d'ordre et précaution de police, d'enfermer est ce qui fait vecteur entre les deux : le geste qui, de chasser, en est venu à enfermer. Telles sont les coordonnées qui forment, à ce stade de l'analyse, l'expérience classique dans un triangle : à un sommet, la perception ; à un autre, la pratique d'internement et ses pratiques mobiles ; à un dernier, le geste. C'est corrélativement qu'ils forment la condition de possibilité de la déraison.

Dès lors, comme le souligne Foucault, « il serait absurde » de chercher dans l'internement la cause de l'expérience classique puisqu'il en est un élément visible, une composante et qu'il renvoie à elle, permettant d'y accéder. L'internement n'est pas une cause, une réalité en soi qui conditionnerait le réel, il relève de l'effet : c'est en ce sens qu'il a été qualifié de phénomène de surface plus haut. Si le fou est brutalement mis à la marge de la société, exclu, ce n'est pas parce qu'il est écart par rapport à la norme sociale, mais parce qu'elle est déjà identifiée comme déraison, soit perçue comme telle, dans le cadre d'une histoire. L'internement n'est pas une cause objective préalable qui serait son fondement réel, elle n'en est qu'un élément de sa constitution historique. Nous voyons que c'est bien un non-déterminisme qui lie la pratique d'internement à l'expérience, la pratique n'étant ni ce qui détermine une expérience, ni ce qui détermine une perception, forme *a priori*, ne renvoyant plus à un ailleurs cosmique, comme pour la Renaissance, mais à un ici social au sein duquel il faut élever des frontières. L'internement fait donc signe de manière privilégiée vers l'expérience classique.

Signe visible, il permet de cerner ce qui est autrement invisible : l'expérience en train de se constituer. L'expérience a donc un versant pratique – ce qui permet de la cerner « en première approximation » – que Foucault analyse dans toute cette première partie de *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, et ce versant pratique permet de saisir l'expérience se formant et se structurant sur cent cinquante ans à travers l'internement car il la dévoile. A nouveau, il n'est pas sa cause mais son signe, il communique avec elle et la fait parler, mais il n'en est qu'un versant : un moment de la perception elle-même, la

[100] *Ibid*., p. 117.

perception étant cette fois ce que nous avons appelé l'*a priori* historique concret, ou la condition de possibilité de l'expérience. Autrement dit encore, l'enfermement « notifie le mouvement par lequel la raison prend du champ par rapport à la déraison »,[101] ce mouvement étant une forme perceptive dynamique : il est bien ce qui nous en informe expressément. Rappelons-nous alors les termes de la préface de l'ouvrage. Foucault écrivait, à propos du partage entre raison et déraison : « c'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui qu'on peut les penser comme poussière non encore séparée. »[102] C'est parce que la pratique est mouvement se déployant sur cent cinquante ans que nous pouvons, depuis elle, approcher l'expérience classique, qui n'a rien en ce sens de cette « figure sans mouvement » dont parle la préface.[103] Aussi Foucault nous renvoie-t-il de la pratique à l'expérience parce que la pratique, d'elle-même, renvoie à l'expérience classique, ce qui signifie que cette dernière comprend la pratique d'enfermement mais ne s'y réduit pas, et il lui faut même, à ce stade de l'exposition, y adjoindre la perception et le geste qui sont eux-mêmes constitutifs de la pratique. Figure pour le moins complexe.

Mais l'on peut aussi lire plus attentivement la lettre de ce que Foucault écrit : l'internement signale cette expérience « comme en train de se constituer ». Ce « comme » n'est pas anodin, il renforce la réfutation de causalité liant l'internement à l'expérience classique : il introduit une distance, et dès lors, l'internement nous signale bien l'expérience de la déraison à l'âge classique *comme si* elle était en train de se constituer, ce qui n'est pas réellement le cas. Cette fois, l'internement est une entrée privilégiée pour saisir cette expérience avant la « racine calcinée du sens »[104], *comme si* nous pouvions la ressaisir au moment du partage entre raison et déraison, ce qui n'est pas possible en soi. Telle était bien la limite interne au projet que se donnait Foucault dans la préface : s'il s'agissait de retrouver la raison et la déraison se séparant, il ajoutait immédiatement : « La perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées. »[105] C'est alors parce qu'il se déploie dans des pratiques mobiles que nous pouvons tenter de rejoindre ce moment où raison et déraison commencent à consommer leur divorce : ne pouvant saisir directement le divorce, il faut le saisir indirectement, par l'internement. Ce « comme » apparaîtrait alors mimétique à celui d'un Descartes, d'un Pascal : dans le monde classique en effet, on ne peut percer et maîtriser l'ordre réel du

[101] *Ibid*., p. 119.
[102] *DE I*, n° 4, p. 192.
[103] *Ibid*., p. 193.
[104] *Ibid.*, p. 191.
[105] *Ibid*., p. 192.

monde, il faut donc faire comme si l'homme pouvait se rendre maître et possesseur de la nature, comme si le temps était trop prompt ou trop lent à s'écouler…

C'est pourquoi Foucault redéploie l'analyse depuis ce qui a permis l'enfermement des hommes désignés comme étrangers à leur société : il faut qu'une première opération ait été faite, et cette opération, Foucault la nomme « première aliénation » et la définit comme ce qui « arrache la déraison à sa vérité et la confine dans le seul espace du monde social. »

> Au fondement de toutes ces obscures aliénations où nous embrassons volontiers notre pensée de la folie, il y a au moins celle-ci : cette société qui devait un jour désigner ces fous comme des « aliénés », c'est en elle d'abord que la déraison s'est aliénée ; c'est en elle qu'elle s'est exilée, et qu'elle est entrée en silence. Aliénation : ce mot, ici au moins, voudrait n'être pas tout à fait métaphorique. Il cherche en tout cas à désigner ce *mouvement* par lequel la déraison a cessé d'être expérience dans l'aventure de toute raison humaine, et par lequel elle s'est trouvée contournée et comme enclose en une quasi-objectivité (...) Elle est mise à distance ; – à une distance qui n'est pas seulement symbolisée mais réellement assurée à la surface de l'espace social par la clôture des maisons d'internement.[106]

Foucault retrouve ainsi le concept d'aliénation, sous-jacent à la mise au point méthodologique menée au début du chapitre, mais déplace son acception : il ne s'agit plus, comme dans les analyses du jeune Marx auxquelles le jeune Foucault faisait écho, d'une aliénation au sens d'une perte de l'essence humaine, produit d'une histoire structurée par les contradictions d'une société où l'homme se perd dans sa vérité. Il s'agit bien d'un « mouvement » qui a séparé la déraison de l'expérience de la raison, la désignant, l'en séparant et l'enfermant : si le sens du terme aliénation est réévalué, c'est parce que justement, au terme de deux chapitres qui se sont concentrés sur l'internement, Foucault a pu montrer qu'elle s'inscrivait dans l'histoire, dans un mouvement de construction historique d'exclusion qui est aussi élaboration pour que la médecine, au XIX^{è} siècle, poursuive ce mouvement dans d'autres conditions, prenant la relève de police… L'aliénation qui n'est pas métaphorique, c'est l'exclusion, soit l'enfermement, qui n'est donc pas une cause mais un effet : l'aliénation n'est plus une réalité au niveau de l'existence collective, pouvant devenir apparence au niveau d'un individu – comme elle l'était dans *Maladie mentale et personnalité* – le milieu étant le fondement réel de la maladie et

[106] *HF*, p. 119. C'est nous qui soulignons.

l'aliénation cause de la maladie mentale, ici l'aliénation est un simple effet, concret, d'un processus historique qu'est l'exclusion.

Reste que ce mouvement réel de l'histoire, mouvement d'élaboration, est pris dans un geste et une perception, ce qui explique à la fois l'idée d'un « fondement » et l'idée que « la déraison a cessé d'être expérience dans l'aventure de toute raison humaine ». Il ya bien ici – et ailleurs – l'idée, comme le souligne Pierre Macherey[107], d'une confiscation de la folie dans et par l'histoire, et que si la folie a cessé d'être expérience dans l'aventure de toute raison humaine, elle l'est encore dans quelques unes, où elle n'est pas entrée en silence – absence d'œuvre – mais d'où elle peut encore, avec fulgurance, nous parler. On le comprend, le geste de l'internement, contrairement à ce que Foucault réaffirme peu après, n'a rien de simple.[108]

Dans ce troisième chapitre, la pratique n'est donc plus seulement dépendante d'un geste : pratique et geste expriment une perception. La pratique, dit clairement Foucault, n'est bien qu'une « expression institutionnelle »[109], et ce qu'elle exprime et dessine entre ses hauts murs est une perception qu'on ne peut retrouver qu'en partant d'elle. Si Foucault, au chapitre précédent, démontrait la nécessité de poser comme principe de cohérence au « Grand Renfermement » une sensibilité clairement articulée, une perception, ce n'est plus au niveau logique qu'il s'est situé ici. Le monde du renfermement a cette fois constitué la preuve – presque par l'image reconstituée de la population enfermée – de la réalité d'un tel principe de cohérence : la réalité de cette perception prise comme *a priori*, forcément historique, de l'expérience classique sur son versant pratique. Mais si perception il y a, ne sommes-nous pas hors d'un ordre strictement pratique, une perception étant nécessairement, sinon un mode de connaissance, tout au moins un mode de reconnaissance ? C'est ce que Foucault va ressaisir plus loin, depuis cette fois un nouveau concept d'expérience, celui d'expérience fondamentale.

---

[107] « L'histoire de la folie, ce n'est donc pas la folie comme histoire, ou la folie en tant qu'elle relève d'une constitution historique qui la produit dans la forme de ses expériences diverses, mais c'est cette histoire qui est arrivée à la folie, parce qu'on la lui a faite, histoire à propos de laquelle s'élève un soupçon, celui de son inauthenticité, et s'élève aussi un espoir, celui que, comme elle a été faite, elle puisse être défaite. » Pierre Macherey, « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *op. cit*., p. 261.

[108] Contrairement à ce qu'affirme à nouveau Foucault. « Toutes ces expériences, d'horizons si divers, composent dans sa profondeur le très simple geste de l'internement ; il n'est en un sens que le phénomène superficiel d'un système d'opérations souterraines qui indiquent toutes la même opération : susciter dans le monde éthique un partage uniforme qui était jusqu'alors demeuré inconnu » *HF*, p. 120.

[109] *Ibid*., p. 114.

1.3. Théorique et pratique : l'expérience fondamentale.

L'introduction à la seconde partie est essentielle pour comprendre cette fois ce qui relie la pratique à l'expérience, expérience qualifiée tour à tour d' « unique », « singulière », et « fondamentale ». Foucault s'arrête en effet pour interroger et théoriser la pratique et son rapport à la théorie depuis l'expérience fondamentale qui constitue l'expérience de la folie à l'âge classique. Ce passage – aux sens d'extrait et de transition – est doublement central. Il l'est dans un premier sens par sa place dans l'économie du livre : il articule les deux moments de l'analyse de ce que Foucault caractérise maintenant pleinement comme l'expérience classique – et non plus en première approche ou par « approximation » – et il se trouve situé presque exactement au centre des pages consacrées à cette expérience : au centre des deux premières parties de l'ouvrage. La première partie s'attachait au domaine de l'internement et aux formes de conscience que cette pratique recouvre, versant pratique de l'expérience classique, il s'agit maintenant de s'attacher à son versant théorique. La fonction-auteur est ici l'instance qui organise le récit en fonction d'une telle distinction, d'où un versant d'abord pratique, ressaisi ensuite, doublé par un versant théorique. Cette introduction est ensuite centrale car Foucault s'arrête ici sur ce qui justifie la structure de son ouvrage, la restitution de ce qu'est selon lui l'expérience classique. C'est pour rendre pleinement intelligible son entreprise que le philosophe s'arrête longuement sur la distinction théorie et pratique qu'il semble opérer lui-même par les deux versants de son analyse. Foucault réfère sa recherche historique à cette distinction avant tout parce qu'il en a besoin lui-même pour saisir pleinement son objet : le philosophe ne peut se passer de la distinction théorie-pratique pour saisir les manifestations historiques de la folie.

Mais ce qu'il y a ici de saisissant, c'est que ce focus opéré sur la distinction traditionnelle entre théorie et pratique, dont on cherche alors à déterminer les rapports, est en fait récusé depuis la singularité de l'expérience classique. Cette dernière est ce qui s'extrait justement de cette distinction, elle n'est « ni théorique, ni pratique »[110], Foucault se prémunissant alors contre une lecture possible de son histoire de la folie, ce que nous venons précisément de faire : une première partie consacrée au versant pratique, secondée par une partie consacrée au versant théorique. Cette récusation est paradoxale puisqu'elle s'appuie justement sur l'analogie entre les deux moments de l'argumentation pour se faire. Le maître-mot en effet n'est plus « expressivité » – au sens par exemple où la pratique exprimait une perception – mais « correspondance », et c'est depuis ce concept que se livre ce qu'il

[110] *Ibid*., p. 192.

nomme expérience singulière, unique, fondamentale… A nouveau, l'argumentation consiste implicitement à contester les récits marxistes pour extraire la pratique de ce référentiel. La fin de la première partie – les deux expériences de la folie à l'âge classique, juxtaposées mais ne se rejoignant pas totalement[111] – est ainsi réarticulé depuis la théorie et la pratique, depuis une mise au point forte, mais pourtant problématique.

Le premier temps de l'introduction commence par revenir sur ce que Foucault nomme vérité triviale : dans la culture européenne, la conscience de la folie n'a jamais été un fait massif, un bloc homogène, mais au contraire ce qui surgit simultanément en des points multiples, formant une constellation mouvante. Ceci, « après tout », n'a pas de quoi surprendre : et Foucault de demander « quelle forme du savoir » peut en effet se donner une formulation unique, menaçant alors sa propre vérité car risquant de la faire sombrer dans le sommeil. Mais Foucault, aussitôt, de souligner que cette non-cohérence est plus essentielle à

[111] On se contentera ici de résumer les deux chapitres qui suivent, chapitres cherchant à cerner davantage la perception de la folie elle-même. Foucault commence ainsi à souligner au début d'« Expériences de la folie « que pendant tout l'âge classique, il n'y a qu'un internement, et que dans toutes les mesures prises se cache une expérience homogène. Les aliénés sont homologués à tous les autres correctionnaires même s'il y a une juxtaposition de l'expérience de la folie comme maladie. Ceci n'a rien d'une fatalité administrative : « car ce ne sont pas seulement les structures et les organisations qui sont impliquées, mais la conscience que l'on prend de la folie. C'est elle qui subit un décalage, et ne parvient plus à percevoir un asile d'insensés comme un hôpital, mais tout au plus comme une maison de correction. » (p. 137) Ce qui s'est produit entre la fin de la Renaissance et l'apogée de l'âge classique, ce n'est donc pas seulement une évolution des institutions mais une altération dans la conscience de la folie : « ce sont les asiles d'internement, les maisons de force et de correction qui représentent désormais cette conscience. » (p. 137) Encore une fois, loin de toute orthogénèse du savoir, il faut « laisser apparaître le dessin et les structures de cette expérience de la folie, telle que le classicisme l'a faite réellement. » (p. 139) Et Foucault de montrer que la pratique de l'enfermement relève d'une autre conscience que la décision médicale. Ce n'est pas pour autant un simple décalage entre une théorie juridique de la folie, assez élaborée pour en discerner, avec l'aide de la médecine, les limites et les formes et une pratique sociale, policière presque, qui l'appréhende d'une manière massive, utilisant des formes d'internement qui ont été préparées déjà pour la répression. Effectivement, à l'âge classique, la conscience juridique de la folie était élaborée depuis longtemps, après s'être constituée tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance, à travers le droit canon et le droit romain, bien avant donc que s'instaure la pratique de l'internement. « Cette conscience n'anticipe pas sur elle. L'une et l'autre appartiennent à deux mondes différents. L'une relève d'une certaine expérience de la personne comme sujet de droit, dont on analyse les formes et les obligations ; l'autre appartient à une certaine expérience de l'individu comme être social. Dans un cas, il faut analyser la folie dans les modifications qu'elle ne peut manquer d'apporter au système des obligations ; dans l'autre, il faut la prendre avec toutes les parentés morales qui en justifient l'exclusion. » (p. 144) Il y a donc une expérience polymorphe et variée de la folie à l'âge classique. « Mais on n'a pas vu toutes les expériences qui s'entrecroisaient dans ces pratiques d'allure massive et dont on a pu croire, au premier regard, qu'elles étaient peu élaborées. » (p. 147) La conscience médicale n'y est pas inexistante, mais elle n'est pas autonome et surtout, elle ne supporte pas toutes les autres formes d'expérience. Elle est simplement localisée dans certaines pratiques de l'hospitalisation. Ainsi se dessinent deux sphères étrangères de l'expérience de la folie qui se juxtaposent. Le cinquième chapitre – « Les insensés » – montre que l'expérience de la folie s'exprimant dans la pratique de l'internement est étrangère à celle de la conscience juridique. La perception du fou comme responsable de sa folie communique silencieusement avec celle, inverse, d'une bestialité du fou. Foucault déploie alors toutes les pratiques inhumaines qui viennent s'appliquer aux fous, lesquelles révèlent cette expérience de la folie à l'âge classique comme « expérience contradictoire » (p. 177), car fondée sur un choix éthique, et en même temps, inclinée vers la fureur animale.

l'expérience de la folie qu'aux autres, laquelle apparaît alors comme expérience singulière. Avec son style habituel quand il s'agit d'avancer pour réfuter une contestation possible, il commence par émettre son doute concernant la ressemblance de l'expérience de la folie avec une autre (par l'utilisation de son fameux « peut-être » répété et de l'emploi du conditionnel), semblant ensuite concéder à une lecture invalidant son propre questionnement, pour finalement asséner sa vérité terminale :

> Mais le sens de la folie à une époque donnée, la nôtre comprise, il ne faut pas le demander à l'unité au moins dessinée d'un projet, mais à cette présence déchirée ; et s'il est arrivé à l'expérience de la folie de chercher à se dépasser et à s'équilibrer, en se projetant sur un plan d'objectivité, rien n'a pu effacer les valeurs dramatiques qui étaient données dès l'origine à son débat.[112]

Débat qui revient avec obstination, et dont Foucault expose alors les quatre formes de conscience qualifiées d'irréductibles : conscience critique – parfois appelée « dialectique » – de la folie, qui ne définit pas mais dénonce ; conscience pratique qui écarte certains depuis l'existence et les normes d'un groupe ; conscience énonciative, immédiate, sereine, qui constate, indique là où il y a folie[113] ; conscience analytique, médiate, qui fonde la possibilité d'un savoir objectif sur la folie. Si chacune est suffisante à elle-même, Foucault souligne qu'elles sont solidaires les unes des autres, chacune s'appuyant subrepticement sur les autres. Et de donner deux exemples : il n'est pas de conscience analytique qui ne suppose pas, en amont, une conscience critique, et en aval, comme virtualité, une conscience pratique. Inversement, une conscience critique tend toujours vers une conscience analytique. Ces formes de conscience sont mobiles dans leur lien, et signes d'une ou plusieurs autres.[114] Pour autant, aucune ne peut se résorber dans une autre. « Pour étroit qu'il soit, leur rapport ne peut jamais les réduire à une unité qui les abolirait toutes dans une forme tyrannique, définitive, et monotone de conscience ».[115] Chacune a son autonomie, définie par sa nature, sa signification et son fondement. Et c'est finalement depuis leur rapport au langage que Foucault peut les caractériser. La conscience critique « cerne dans l'instant toute une région du langage » où se trouvent et se confrontent sens et non-sens, vérité et erreur, sagesse et

---

[112] *Ibid*., p. 182.
[113] Foucault recourt alors au concept de perception pour la définir, perception entendue ici dans son sens le plus immédiat, notamment par le regard qui permet de reconnaître immédiatement le fou, perception en son sens « concret ».
[114] « Chacune des quatre formes de conscience de la folie en indique une ou plusieurs autres qui lui servent de constante référence, de justification ou de présupposé. » (p. 186)
[115] *Ibidem*. Les citations suivantes renvoient à cette même page.

enivrement… La conscience pratique, elle, reprend, « sans le savoir, ni le vouloir, ni le dire, les vieux rites muets », elle est l'héritière ignorante et muette des grandes horreurs ancestrales, et par là même, « plus proche de la rigueur immobile des cérémonies que du labeur incessant du langage. » La conscience énonciative, quant à elle, procède par « énonciation immédiate », reconnaissant dans la même découverte perceptive non seulement l'étranger à soi mais l'étranger en soi. Enfin, la conscience analytique « referme le silence du dialogue » dans la forme de la connaissance.

Dans le deuxième temps de cette introduction, Foucault relève la simultanéité de ces quatre formes de conscience dans chaque figure historique de la folie depuis la disparition de l'expérience tragique de la Renaissance. Aucune forme de conscience ne disparaît, elle, entièrement : l'une peut être privilégiée, « au point de maintenir les autres dans une quasi-obscurité où naissent des tensions et des conflits qui règnent au-dessous du niveau du langage » ; autre cas de figure, l'une peut se grouper à une autre, formant de « larges secteurs d'expérience avec leur autonomie et leur structure propre. »[116] Foucault souligne alors qu'en adoptant une chronologie longue, on obtiendrait probablement un vaste « mouvement » faisant dévier l'expérience de la folie depuis l'expérience critique – celle de la Renaissance – jusqu'aux formes analytiques des XIXe et XXe siècles. Dans ces deux époques, nous sommes dans le premier cas de figure : le privilège d'une forme de conscience sur les autres. L'âge classique, lui, échappe à cette configuration, et renvoie au second cas : « l'expérience de la folie tient son équilibre d'un partage, qui définit deux domaines autonomes ». Ces deux domaines allient chacune deux formes de conscience : « d'un côté », écrit Foucault, la conscience critique et la conscience pratique ; « de l'autre », la conscience énonciative et la conscience analytique. La première « région » isolée a été étudiée en première partie de l'ouvrage : la folie y était dénoncée et exclue – dans un partage ici qualifié de sauveur – que recouvrait

> le geste de l'internement. L'importance de l'internement ne tient pas à ce qu'il est une nouvelle forme institutionnelle, mais qu'il *résume* et *manifeste* une des deux moitiés de l'expérience classique de la folie : celle où s'organisent dans la cohérence d'une pratique l'inquiétude dialectique de la conscience et la répétition du rituel de partage. [117]

A nouveau est affirmée la force expressive de l'enfermement, ce qui constituait un

[116] *Ibid*., p. 187.
[117] *Ibid*., p. 188. C'est nous qui soulignons.

événement du point de vue de l'histoire de la raison et de la déraison, mais restait une structure silencieuse. Mais dans « l'autre région au contraire la folie se manifeste : elle tente de dire sa vérité »[118]… C'est cette seconde région que la deuxième partie de l'ouvrage va explorer. Faire parler un silence dans une première partie, laisser parler dans une seconde.

Cependant, avant cela, Foucault décide de s'attarder sur cette caractéristique propre à l'âge classique : la séparation rigoureuse entre deux domaines d'expérience. On pourrait objecter que là n'est pas le propre de l'âge classique, ce qu'il avait déjà récusé : « Que les pratiques d'exclusion et de protection ne coïncident pas avec l'expérience plus théorique qu'on a de la folie, c'est là certainement un fait assez constant dans l'expérience occidentale. » Et Foucault de citer son actualité, laquelle cherchait à fonder la tentative de partage sur une désignation scientifique, signe du malaise d'une inadéquation. Mais justement, l'originalité de l'âge classique réside dans le fait qu'il n'y a nul malaise, nulle aspiration à une unité. « La folie a eu pendant un siècle et demi une existence rigoureusement divisée. »[119] La preuve évidente en est l'internement : tel qu'il s'est livré dans l'analyse des chapitres précédents, on a pu constater qu'il n'ouvrait sur aucun espace médical ; tel qu'il sera étudié dans les chapitres suivants, on verra que le savoir de la folie sera un chapitre parmi d'autres des connaissances médicales. C'est ce que Foucault caractérise d' « âge d'entendement » pour la folie : aucune dialogue n'est possible, aucune confrontation, les deux étant étrangères l'une à l'autre. « Les formes d'expérience se sont développées pour elles-mêmes, l'une dans une pratique sans commentaire, l'autre dans un discours sans contradiction. »[120] Nulle contradiction vivante en la folie, elle vit partagée entre les termes de la contradiction, soumise à la division de l'entendement. Telle serait la raison de ce silence qui donne à la folie de cette époque « l'apparence du sommeil : telle était la force avec laquelle s'imposait le climat d'évidence qui entourait et protégeait les uns des autres concepts et pratiques. »[121]

Référée à l'armature de la thèse, on comprend que Foucault, de manière mimétique, a construit sa restitution de l'âge classique en deux parties : la première, consacrée au versant pratique de l'expérience classique, se concentre en fait sur la Déraison, qui est l'objet d'une perception sociale ; la deuxième, versant théorique, se consacre elle à la Folie, qui est l'objet d'une analytique médicale. Entre les deux parties, le partage est bien rigoureux puisque la déraison comme objet de pratiques ignore la folie comme objet de

[118] *Ibidem*.
[119] *Ibid*., p. 189.
[120] *Ibidem*.
[121] *Ibid*., p. 190.

connaissances, l'introduction à la deuxième partie justifiant le rigoureux partage effectué par Foucault lui-même. D'un côté la pratique, de l'autre la théorie.

Pourtant, cette lecture doit être réfutée. Il y a « d'étonnantes coïncidences » surgissant « partout » entre ces deux domaines séparés, et qui manifestent, « si on les examine de près, de très strictes analogies de structure. »[122] Il y a des formes correspondantes entre les pratiques d'internement, la disparition du fou comme type social familier, et les réflexions théoriques et scientifiques sur la folie. La façon dont Foucault amène cette symétrie est elle-même étonnante. Ce qui a été décrit en première partie,

> nous en retrouverons bien facilement, dans les pages qui suivent, *les conséquences ou les causes, disons plutôt pour être à la fois plus neutre et plus exact, les formes correspondantes* dans les réflexions théoriques et scientifiques sur la folie. Ce que nous avons décrit comme un événement d'un côté, nous le retrouverons de l'autre côté comme forme de développement conceptuel. Aussi séparés que soient ces deux domaines, il n'est rien d'important dans le premier qui ne soit équilibré dans le second. *Ce qui fait que ce partage ne peut être pensé qu'*en rapport avec les formes d'unité dont il autorise l'apparition.[123]

La première affirmation est surprenante : retrouver dans le versant théorique qui fait le propre de l'expérience de la folie « les conséquences ou les causes » du versant pratique, avouons que ce n'est pas la même chose, et si la conjonction de coordination ne peut qu'avoir une valeur de disjonction exclusive, elle semble pourtant bien tendre vers une équivalence, comme si les deux étaient de toutes façons si intimement liés qu'ils étaient finalement consubstantiels. L'indétermination – à ce moment de l'exposition de l'analyse – est telle qu'elle appelle une rectification par une reformulation alternative, se voulant plus neutre et plus exacte par le terme de « correspondance » : les formes du versant théorique correspondent très exactement aux formes du versant pratique. Mais de quelle nature est précisément cette correspondance, ce rapport ? Il s'agit moins d'un rapport logique, de conformité mais d'analogie soit d'identité entre les deux. Un équilibre s'instaure alors : l'idée d'une juste proportion de part et d'autre du partage apparaît alors comme le point d'appui depuis lequel la stabilité de l'expérience est possible. En conséquence, « ce partage ne peut être pensé qu'en rapport avec les formes d'unité dont il autorise l'apparition » : s'impose nécessairement à l'analyse l'existence d'une structure historique que le partage

[122] *Ibidem*.
[123] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

permet.

Foucault prévient alors une fausse interprétation de ce partage : ce principe de correspondance qui unit la pratique d'internement aux réflexions théoriques et scientifiques sur la folie ne doit pas présider à l'interprétation de ce lien.

> Peut-être n'admirons-nous pas autre chose pour l'instant que l'unité de la théorie et de la pratique. Il nous semble pourtant que le partage opéré à l'âge classique entre les formes de conscience de folie *ne corresponde pas* à la distinction du théorique et du pratique.[124]

Effectivement, s'étant arrêté en première partie sur le brusque changement du milieu du XVIIe siècle qui fait basculer le monde de la folie vers le monde de l'exclusion par un internement dont les fonctions relèvent de la police et non de la médecine, révélant ainsi les rapports que la société entretient avec elle-même, Foucault situait bien son analyse sur l'horizon des pratiques, et ce qui est annoncé à l'aube de ce deuxième moment, c'est bien une cristallisation vers les théories, philosophiques et scientifiques. Il semble juste de voir dans ces deux premières parties de sa thèse l'exposé de *l'*expérience de la folie à l'âge classique, soit d'une unité possédant deux versants symétriques. Foucault pourtant récuse une telle lecture, qui semble manifestement trop simpliste. La complexification est encore curieuse. Si pratiques et réflexions théoriques et scientifiques correspondent entre elles, elles ne correspondent pas à la distinction théorie et pratique.

> La conscience scientifique ou médicale de la folie, même si elle reconnaît l'impossibilité de guérir, est toujours virtuellement engagée dans un système d'opérations qui devrait permettre d'en effacer les symptômes ou d'en maîtriser les causes ; d'autre part la conscience pratique qui sépare, condamne et fait disparaître le fou est nécessairement mêlée à une certaine conception politique, juridique, économique de l'individu dans la société. Le partage est autre par conséquent.[125]

Ce qu'affirme Foucault, c'est qu'il n'y a pas de théories sans que, virtuellement tout au moins, elle s'accompagne d'une visée pratique, d'une efficace propre. Inversement, une pratique comme celle de l'exclusion ne saurait être une pure pratique ou une pratique pure, celle-ci étant nécessairement mêlée à certaines théorisations sur l'individu immergé dans la société. Autrement dit, il y a de la pratique dans le théorique, et du théorique dans le

[124] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.
[125] *Ibid*., p. 190-191.

pratique. Diviser ainsi deux domaines, c'est manquer leur complexité. On aura compris que cela ne signifie pas que la pratique est une théorie – et réciproquement – les deux s'équivalant et perdant l'une l'autre leurs caractères propres. Il y a bien d'une part de la pratique et de l'autre de la théorie, mais une pratique réfléchit une certaine théorie et une théorie est toujours engagée dans une certaine pratique. Soit. L'affirmation semble davantage relever du bon sens que d'un caractère décisif : un partage strict et exclusif entre théorie et pratique ne peut être qu'une vue de l'esprit.

La conclusion tombe : le « partage est autre, par conséquent » : ne pouvant séparer qu'artificiellement la théorie et la pratique, le partage sera de part et d'autre à la fois théorique et pratique, et doit donc être ramené à autre chose. Ce qui a été vu en première partie, dans le partage, est à la fois théorique et pratique, comme tout ce qui va être vu dans la deuxième partie.

> Ce qu'on trouve d'un côté, sous la grande rubrique de l'internement, c'est le moment – *aussi bien théorique que pratique* – du partage, c'est la reprise du vieux drame de l'exclusion, c'est la forme d'appréciation de la folie dans le mouvement de sa suppression : ce qui, dans son être, parvient à se formuler dans son anéantissement concerté. Et ce que nous allons rencontrer maintenant, c'est le déploiement, *lui aussi théorique et pratique*, de la vérité de la folie à partir d'un être qui est un non-être, puisqu'elle ne se présente dans ses signes les plus manifestes que comme erreur, fantasme, illusion, langage vain et privé de contenu ; il va s'agir maintenant de la constitution de la folie comme nature à partir de cette non-nature qui est son être.[126]

Les formes d'unité de la structure constituent donc un ensemble théorico-pratique permettant correspondance et analogie : mouvement et déploiement, exclusion et négation, forme d'appréciation (sociale) et vérité.

Est annoncé alors un double programme. En voici la première partie.

> Ce dont il était question plus haut, c'était donc de la constitution dramatique d'un être à partir de la suppression violente de son existence ; maintenant, de la constitution, dans la sérénité du savoir, d'une nature à partir du dévoilement d'un non-être. [127]

Mais aussitôt, Foucault précise avoir en même temps un autre but, qui englobe le premier : tenter de dégager « l'expérience unique qui sert de fondement aussi bien aux formes

[126] *Ibid*., p. 191. C'est nous qui soulignons.
[127] *Ibidem*.

dramatiques du partage qu'au mouvement calme de cette constitution. »[128]

Tel est bien le sens de cette longue précision sur le lien entre théorie et pratique, ou plutôt, sur leur ensemble, le composé à la fois théorique et pratique que constitue chacun des deux domaines d'expérience : sa ligne de fuite n'est autre que l'expérience fondamentale, qui fait tenir ensemble le versant pratique et le versant théorique, ces appellations n'étant valables que depuis l'accent manifeste qu'ils portent. L'expérience unique est leur *fondement*, soit leur raison d'être, leur source objective, ce sur quoi elles reposent, et une structure explicative. C'est ce que développe la suite immédiate du texte.

> Cette expérience unique, qui repose ici et là, qui soutient, explique et justifie la pratique de l'internement et le cycle de la connaissance, c'est elle qui constitue l'expérience classique de la folie ; c'est elle qu'on peut désigner par le terme même de déraison. Sous la grande scission dont nous venons de parler, elle étend sa secrète cohérence : car elle est à la fois la raison de la césure, et la raison de l'unité qu'on découvre de part et d'autre de la césure. C'est elle qui explique qu'on rencontre les mêmes formes d'expérience *de part* et *d'autre*, mais qu'on ne les rencontre jamais que de part *et* d'autre. La déraison à l'âge classique est à la fois l'unité et la division d'elle-même. [129]

« Qui repose ici et là », « qui soutient », qu'on retrouve « sous » la grande scission, qui « étend sa secrète cohérence », « de part et d'autre » : la métaphore est spatiale, l'expérience unique est ici la base, le socle depuis lequel pourront se déployer et la pratique d'internement et le cycle de la connaissance à l'âge classique. Le fondement est ici comme la fondation qui permet aux deux régions de l'expérience classique de se former et s'ériger. C'est une expérience constituante qui est ainsi origine en un quadruple sens : en tant qu'indication temporelle, historique, il s'agit d'un fait primitif, mais également de ce qui permet le développement ; en tant qu'indication géographique, l'expérience unique est ce d'où provient l'expérience classique, ce qui en est le socle ; enfin, l'origine a un sens causal.

Mais l'expérience est aussi ce qui « explique » à la fois la pratique d'internement et le cycle de la connaissance, étant à la fois « raison » de la césure et « raison » de l'unité : dans l'ordre argumentatif et logique qui préside à l'enquête historique, il s'agit de ce qui rend compte de la singularité de l'expérience classique.

Dans le même mouvement, elle est ce qui « justifie » la partage classique : en ce sens, elle explique la symétrie des formes d'expérience *de part* et *d'autre* de la césure, sur le

[128] *Ibidem*.
[129] *Ibidem*. C'est Foucault qui souligne.

versant pratique de l'expérience classique et sur son versant théorique. Si elles sont symétriques c'est bien qu'elle se trouvent des deux côtés à la fois. Mais cela ne suffit pas à la caractériser : « on ne les rencontre jamais que de part *et* d'autre », car ces formes de l'expérience sont rigoureusement séparées, ne communiquant jamais, comme Foucault l'a affirmé plus haut. C'est ce qui justifie le caractère unique de l'expérience classique au sens où celui-ci lui donne son sens véritable, et justifie du même coup l'opération menée par Foucault de séparer en deux parties la restitution de cette expérience.

Cette expérience unique qui constitue au sens fort l'expérience classique de la folie est qualifiée de déraison. Or, Foucault a, à de nombreuses reprises, traité dans sa première partie de l'expérience classique, ainsi que de la déraison. La déraison apparaissait alors depuis la perception qui la rendait possible, perception permettant le partage éthique rassemblant tous les dérangements de l'esprit et des mœurs : déraison pratiquement livrée dans et par l'enfermement. Ici, la déraison est autre chose : si elle justifie la pratique, elle justifie aussi la connaissance, passant à la fois au-dessus et au-dessous de la distinction de la théorie et de la pratique, de la distinction logique réalisée par Foucault en séparant ce que nous avons appelé versant pratique et versant théorique. Au-dessus car le statut qu'accorde Foucault à l'expérience unique congédie la distinction canonique entre théorie et pratique ; au-dessous car elle en est le socle historique. Elle permet de rassembler en un tout ce qui est séparé et ne communique pas – l'ordre des choses et l'ordre des mots, l'ordre des pratiques et celui des concepts – mais qu'en même temps, elle en forme la nature, l'essence. Revenant légèrement en arrière dans le texte, à l'ouverture de ce paragraphe, Foucault émet la même idée :

> Mais en même temps que cette constitution d'une nature, nous essaierons de dégager l'expérience unique qui sert de fondement aussi bien aux formes dramatiques du partage qu'au mouvement calme de cette constitution.[130]

En cernant le cycle théorique, il s'agit par écho plus que par dédoublement de prendre cette fois la véritable mesure de l'internement, de la faire graviter selon sa loi juste, en lui donnant tout son poids, son sens et son origine. Cette expérience est donc fondement réel du partage, un préalable. Autrement dit, la perception, qui était le fondement de l'internement dégagé dans la première partie, est elle-même constituée par une expérience unique. Ce n'est qu'en deuxième instance qu'elle était décisive.

La déraison dont il s'agit à l'aube de cette deuxième partie est donc toute autre que

[130] *Ibidem*.

celle de la première partie. Foucault cultive ici une polysémie qui brouille son argumentation : il laisse au lecteur le soin de mener les distinctions conceptuelles que son texte impose. Ici, il s'agit d'une déraison antérieure et englobant la déraison pratique, soit la déraison opposée à la raison, qui est le propre de l'expérience classique, qui alors, n'a plus à être cernée « en première approche », comme Foucault le soulignait alors. C'est, pourrait-on dire, l'expérience entière, complète, Irrationalité vide et Rationalité supérieure, comme il va le montrer.[131]

On demandera pourquoi nommer cette déraison maintenant et non en première partie, où elle n'était traitée que « par allusion ou prétérition ».[132] Foucault s'adresse alors à lui-même une objection : « N'est-ce pas prêter plus au devenir conceptuel qu'au mouvement réel de l'histoire ? »[133] La réponse est claire : elle est donnée non pas tant par la matière même de l'objet analysé que par le découpage du récit historique, autorisé par le partage de l'expérience classique. Foucault se justifie en effet par ce qui se livre dans l'étude de son versant pratique : la folie ne se présente dans le monde bourgeois que de biais, par profils, et « d'une manière silencieuse », soit sans commentaire, puisque la conscience qui l'articule n'est pas analytique mais simplement critique, ne définissant pas mais se contentant de dénoncer. Aussi, nommer la déraison comme l'expérience classique, cela aurait été anticipation, de fait « hasardeu[se] à partir de lignes si partielles en ce qui la concerne »,[134] alors que les figures annoncées sont beaucoup plus visibles et lisibles, « qu'il suffisait à ce premier niveau de la recherche d'en faire sentir la présence et d'en promettre l'explication. » C'est concernant le philosophe ou le médecin que la folie se présente dans toute « l'épaisseur de son volume ». Alors seulement,

> toute la masse des expériences entre lesquelles elle se disperse découvre son point de cohérence, et elle-même parvient à la possibilité du langage. Une expérience singulière apparaît enfin. Les lignes simples, un peu hétérogènes, jusqu'alors retracées, viennent prendre leur place exacte ; chaque élément peut graviter selon sa loi juste.
>
> *Cette expérience n'est ni théorique, ni pratique.* Elle relève de ces expériences

[131] Frédéric Gros, dans sa mise au point lumineuse, distingue ainsi « trois niveaux de sens » du terme « déraison » : une expérience première et immémoriale, qu'il nomme « Déraison tragique » ; l'expérience proprement classique de la folie, « Déraison classique » ; versant pratique de l'expérience classique, « Déraison morale ». *Foucault et la folie*, Paris, PUF, « Philosophies », 1997, p. 52.
[132] *HF*, p. 191.
[133] *Ibid*., p. 192. Objection prophétique : c'est celle qu'on lui fera quelques années plus tard, non en ce qui concerne *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, mais au sujet des *Mots et les choses*. Voir infra, chap. 2.
[134] *Ibidem*.

> fondamentales dans lesquelles une culture risque les valeurs qui lui sont propres – c'est-à-dire les engage dans la contradiction. Mais les prémunit en même temps contre elle.[135]

Elle a risqué le plus et le moins : le plus pour une culture qui place ses valeurs dans la raison, et le moins puisqu'elle a entièrement désarmé la folie. C'est ce qu'exprime bien le mot de déraison...

L'expérience dont il s'agit se distingue donc de la masse des expériences dispersées comme celles qui ont déjà été pointées à la surface de la pratique d'internement. Elle en est comme le principe de synthèse permettant de ramasser ces expériences, de les situer, de les expliquer, formant « une » expérience singulière constituant le propre de l'âge classique. Elle opère donc comme un levier pour voir véritablement ce qui n'était jusque-là qu'entre-aperçu et pour en faire langage.

Une telle expérience ne s'inscrit pas dans la division entre théorie et pratique, et, refusant la réalité et la pertinence de l'alternative, Foucault en appelle à autre chose qui peut à la fois créer de la pratique et de la théorie : une expérience fondamentale. La virgule qui sépare le « ni théorique, ni pratique » pour qualifier l'expérience joue alors un rôle lui-même fondamental. L'affirmation, en effet, ne signifie pas que l'expérience fondamentale ne serait « ni théorique ni pratique », soit hors de leur champ, ni l'une ni l'autre, étrangère à la pratique et étrangère à la théorie. La virgule isole bien chaque proposition : cette expérience n'est pas de l'ordre de la seule théorie, et elle n'est pas non plus de l'ordre de la seule pratique. L'envers de ce « ni théorique, ni pratique » est bien ce qui a été affirmé plus haut : l' « aussi bien théorique que pratique » pour qualifier chacun des deux domaines de l'expérience classique.

On le comprend, le terme « expérience » est ici introduit dans un nouveau sens qui infléchit celui de pratique, le redéployant selon de nouvelles modalités. Tout comme la notion de pratique était indissociablement liée aux gestes, à la perception, à la conscience, aux expériences, elle est réorientée depuis l'expérience fondamentale de l'époque classique. Pour plagier Foucault, l'on pourrait dire que le terme, pour simple qu'il soit, est en réalité plus complexe et qu'à son égard, il ne faut pas faire preuve d'illusion rétrospective. Le terme d'expérience reçoit en effet plusieurs acceptions dans le texte, comme celui de geste, de perception, de déraison... Pour Foucault, l'expérience de la folie à l'âge classique est ce qu'il s'agit de restituer, et il recherche les signes de cette expérience. L'enfermement est ainsi le signe d'une expérience comme en train de se constituer, enfermement derrière lequel se

[135] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

cache une expérience homogène. Le problème est alors celui de la transformation du champ de l'expérience, notamment quand les conduites ont quitté le sol de l'expérience quotidienne. Il s'agit donc de restituer un « mouvement » faisant passer d'une perception à une autre. Mais en même temps, Foucault affirme se consacrer à l'âge classique, ce moment où la déraison a cessé d'être une expérience dans l'aventure de la raison humaine, par un mouvement qu'il appelle aliénation. Néanmoins, cette expérience de la folie se dédouble : elle superpose deux expériences qui ne se rejoignent pas, expérience de l'homme comme sujet de droit, expérience de l'individu comme être social. Mais en même temps, elle est diffractée car il existe différents domaines d'expériences dans le monde correctionnaire, expériences d'horizons divers qui composent selon Foucault le geste simple de l'enfermement. Il y a ainsi des expériences qui s'entrecroisent dans des pratiques variées d'internement. Il s'agit alors de chercher l'économie de toutes ces expériences, irréductibles à la connaissance médicale, celle-ci ne supportant pas toutes les formes d'expériences.

Plusieurs lignes s'entrecroisent[136]. Il y a d'abord pour Foucault une expérience, au singulier, l'expérience de telle ou telle époque que Foucault qualifie dans l'introduction à la deuxième partie d'expérience fondamentale. Expérience historicisée, constituant l'enjeu de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, à démarquer des expériences au pluriel, elles aussi historiques, mais intégrées à l'expérience fondamentale et la constituant. Elles sont alors des formes de l'expérience, mais l'expérience – classique – est privilégiée par sa densité. Elle a un acte de naissance complexe, elle apparaît, ce qui fait événement, et une identité : une unité, une unicité, et une ipséité. Cette expérience est en effet homogène, unifiée, même si elle se livre à nous depuis une diversité contradictoire. Elle est aussi unique, l'expérience classique n'étant ni celle de la Renaissance, ni celle de l'âge moderne, ce qui constitue tout le problème pour une recherche archéologique rompant par définition avec toute orthogenèse mais appartenant à une expérience autre, et devant justement lutter contre l'oubli de l'âge moderne. Si elle est travaillée de l'intérieur par un mouvement souterrain qui l'organise et la réorganise, elle s'enfonce en elle-même et reste toujours expérience classique. Quand une expérience disparaît pour céder la place à une autre, c'est à une autre perception qu'on le doit, qui a pu être sourdement préparée dans l'organisation du champ de l'expérience, et ce problème de la transformation de l'expérience est bien central : si elle n'est pas séparable de ce qui la précède et de ce qui la suit, il y a bien discontinuité

[136] Concernant le statut de l'expérience dans le « premier » Foucault, nous renvoyons à Philippe Sabot, « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », *Archives de philosophie*, Cahier 69-2, Eté 2006, p. 285-303.

entre les formes d'expérience, et c'est cette discontinuité qui fait sens pour l'archéologie, ce qui suppose une opération de constitution historique dont les expériences sont les productions successives. C'est l'expérience classique qui réorganise les anciennes figures du Moyen Age et de la Renaissance, et fournit le socle de la médicalisation moderne de l'aliénation au XIXe siècle. Cette réorganisation est possible depuis la perception et les pratiques, qui infléchissent elles-mêmes la perception. Cette expérience classique est donc une structure historique, complexe, basée sur le partage instauré entre raison et déraison par l'événement institutionnel du grand renfermement, événement qui n'est pas premier mais expression, institutionnelle, d'une perception.

* *
*

Nous avions vu que la préface de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* se donnait pour projet de « laisser parler, d'eux-mêmes, ces mots, ces textes qui viennent d'en dessous du langage, et qui n'étaient pas faits pour accéder jusqu'à la parole. »[137] Réduite au silence, il fallait redonner parole à la folie. Mais plutôt que la *laisser* parler, il s'est agi depuis les mots, les textes, de la *faire* parler. Le niveau de la pratique a alors été le moyen privilégié par Foucault pour restituer les « mouvements » de l'expérience. Dans l'ordre de l'exposition de cette histoire, Foucault a commencé par ce qu'il y avait de plus saisissant, l'ordre des pratiques, même si cela ne permettait d'affronter l'expérience classique que de biais. C'était encore la pratique dans la deuxième partie de l'ouvrage, qui permettait les théories, puisque c'étaient elles qui, depuis l'internement, pouvaient s'élaborer, se contentant de s'y superposer et d'y correspondre, dans une absence de communication entre elles. C'était cet ensemble « ni théorique, ni pratique », qui formait le tout de l'expérience fondamentale de l'âge classique, indissociablement l'une et l'autre. Pour « laisser parler » cette expérience, il fallait faire parler les pratiques, conditions de possibilité à la fois du récit archéologique qui part d'elles pour se constituer, et de la transformation de l'expérience.

Il ne faut donc pas prendre Foucault au mot lorsqu'il affirme que l'internement « n'est que l'expression institutionnelle » du partage entre raison et déraison.[138] Certes, cette pratique institutionnelle exprime la perception de l'âge classique et concrétise le geste

[137] *Ibid*., p. 194.
[138] *Ibid.,* p. 114.

social. La pratique découle bien alors de la perception comme cadre *a priori* et historique permettant à la fois le geste et la pratique. Néanmoins, l'internement ne saurait se réduire à ce constat, au moins à deux titres. Dans l'organisation du récit, les pratiques sont bien privilégiées par Foucault, même si elles permettent par exemple seulement de cerner de « biais », par « profil », l'expérience classique. Surface d'émergence, la pratique d'internement est structure visible, et c'est bien depuis elles que l'on peut paradoxalement à la fois remonter à ce qui les rend possibles – la perception comme forme *a priori* de la pratique et du versant avant tout pratique de l'expérience – et s'enfoncer dans le socle qui soutient et s'étend secrètement sous les pratiques et les théories – l'expérience fondamentale classique. Expression d'une perception sociale, son rôle est donc fondamental pour expliquer et comprendre cette pratique spécifique d'exclusion. Les pratiques sont alors le support indispensable non seulement de l'ordre du récit, mais aussi de la constitution historique de ce qui arrive concrètement à la folie. De plus, dans la reconstitution même de cette histoire, l'institution n'est pas seulement expression, car pratique institutionnelle, elle déploie nécessairement des « pratiques » et des « règles » qui ont constitué positivement un monde d'expériences formant en partie l'expérience classique. Pour dense et unitaire que soit ce monde, il n'empêche que Foucault insiste sur la mobilité de ces pratiques qui forment synthèses dans le monde correctionnaire, et c'est depuis l'ensemble de ces pratiques que la troisième partie de la thèse pourra montrer comment, au XVIIIe siècle, c'est bien depuis l'internement que l'expérience classique peut se transformer pour former l'expérience moderne.

On le comprend, c'est bien parce que les pratiques elles-mêmes sont fondamentales que Foucault y a rattaché son récit. Les pratiques apparaissent comme des opérateurs sélectifs, non seulement constituantes du cadre dans lequel certaines réalités peuvent apparaître – le personnage de l'asocial par exemple – mais encore de matrices d'expériences. Du point de vue historico-philosophique, le grand renfermement est ainsi un moment de bouleversement pratique signe certes d'un événement mais aussi générateur d'expériences par des opérations concrètes, lesquelles, dans leur concrétude même, ouvrent à de nouveaux *a priori* : de l'expérience possible. Ce qui intéresse Foucault, c'est donc de détailler dans le cadre qu'il s'est défini des textes et du langage, la cohérence qui vient justifier *a posteriori* le cadre que les pratiques ont permis de définir. S'il y a une expérience fondamentale, il y a donc aussi des « pratiques fondamentales », élevées au rang d'expériences : Foucault met en avant des pratiques souches qui rendent possibles ces expériences, ces pratiques ne faisant pas seulement signes vers une « perception » comme *a*

priori historique, en amont, mais rendant possibles de nouvelles expériences. L'archéologie du silence n'est donc pas seulement déportée du côté des discours et des savoirs, elle est de l'ordre de la reconstitution d'un sous-sol, des conditions de possibilité d'une expérience historique et ces conditions de possibilité sont à la fois matérielles et perceptives, ce que sont les pratiques. En ce sens, l'enfermement exprime bien le rôle accordé par Foucault à la pratique.[139]

Ce qui est donc contourné depuis les pratiques, c'est la grille d'intelligibilité marxiste : Foucault est bien à la recherche de conditions de possibilité pour l'expérience, nullement réductibles à des déterminismes matériels. Ce qui rend possible la connaissance, relative et historique, c'est une perception, sorte d'*a priori*, relatif et historique, condition première de possibilité de l'expérience historique et donc de la connaissance.

II. 1963 : Des pratiques comme contournement de la phénoménologie.

Était donc contourné avec la thèse de doctorat le marxisme, d'où les corrections opérées en 1962 avec la réédition, profondément modifiée, de *Maladie mentale et personnalité*, transformée en *Maladie mentale et psychologie*. Les deux ouvrages qui suivent – publiés en 1963, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical,* et *Raymond Roussel* – prennent une nouvelle cible, la phénoménologie, pour laquelle la question des pratiques est déterminante.

---

[139] On objectera à abandonner ainsi *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* au début de sa deuxième partie que nous laissons de côté tout un pan très important – fondamental – de l'argumentation foucaldienne, notamment le rôle décisif des pratiques dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage. Cela est juste. Cependant, la démonstration qu'y menait Foucault entre en écho avec celle de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, – que nous allons étudier notamment dans le moment suivant – et ce, à trois titres : par sa matière chronologique, par ses thèmes, et par sa méthode. Comme on le sait avec la chronologie livrée au début du premier tome des *Dits et écrits*, le 27 novembre, Foucault « termine la rédaction de *Naissance de la clinique*, qu'il présentait comme des « chutes » d'*Histoire de la folie*. » *DE I*, p. 29. Aussi, en étudiant ce second ouvrage, nous pourrons faire apparaître le point essentiel qui réside de part et d'autre des deux œuvres : saisir la transformation de l'expérience depuis le rôle décisif des institutions dans cette mutation. Dans les deux cas en effet – la dernière partie de sa thèse et le présent ouvrage – Foucault traite ensemble des pratiques et des discours, ne les séparant plus pour les besoins du récit, soit de l'intelligibilité de l'expérience classique : c'est par leur articulation que l'expérience moderne vient à naître. Foucault venait d'analyser l'hôpital, ses fonctions, ses pratiques et théories successives, cherchant à restituer les expériences de folie qui s'y jouaient et leurs conditions de possibilité, il s'agit maintenant de se demander comment s'est constituée la clinique – objet mixte, à la fois théorique et pratique puisque observation savante d'un cas et pratique pédagogique – et plus précisément de « déterminer les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue. »[139] Le niveau de questionnement est le même, et Foucault étudie alors comment des savoirs sont liés à une pratique sur l'homme – ce qui forme les conclusions des deux œuvres – et comment une science est liée à une série d'institutions, d'exigences économiques, d'urgences et de problèmes politiques. Concernant l'avènement des sciences humaines, les deux ouvrages présentent alors un schéma commun aboutissant à l'idée que le passage par le négatif dessine un domaine d'objectivité.

Certes, dans *Naissance de la clinique*, Foucault refuse toujours une explication en termes d'exploitation, de classes sociales, contrecarrant à nouveau une analyse de type marxiste,[140] mais en historicisant le regard médical, la perception clinicienne, Foucault démarque cette fois plus expressément son archéologie – affirmée dans le titre – de la phénoménologie. Foucault va montrer que c'est à partir de réalités pratiques et théoriques, articulées par des mutations contemporaines, que l'expérience clinique est possible. Le premier chapitre met ainsi en avant une triple spatialisation depuis laquelle les différentes médecines – nosologique, clinique et anatomo-clinique – peuvent être saisies et il affirme l'importance de la spatialisation tertiaire, soit de la façon dont le malade est situé dans un milieu, un espace social, pour la refonte de l'expérience médicale. C'est à cette importance qu'il s'attache dans les quatre chapitres suivants, en reconstituant les conditions institutionnelles d'un tel bouleversement et c'est à partir du sixième chapitre, jusqu'au dernier, que la restructuration théorique, rendue possible depuis une restructuration sociale et politique, est examinée. C'est toute la question de l'articulation de ces deux ordres qui permet une refonte de la médecine, présentée comme une structure, et c'est alors encore à restituer un « mouvement » – terme à nouveau récurrent – ou plutôt de multiples mouvements à l'œuvre dans la société, que Foucault s'attache. Cette analyse rend impossible la recherche d'un regard restitué à sa pureté dans l'expérience médicale, et la critique est acerbe pour « les phénoménologies acéphales de la compréhension. »[141] La question des pratiques est alors stratégique pour jouer contre la phénoménologie, pour laquelle elle n'a rien de déterminante.

La préface de l'ouvrage condamne la pratique du commentaire et son présupposé du sens : reconnaître un sens caché à un discours permettant de tenir un autre discours sur lui pouvant dire ce que le premier disait véritablement sans le dire. En prenant pour objet l'œuvre de Raymond Roussel, Foucault met parallèlement en pratique cette théorie par une étude non plus archéologique mais littéraire, ne se livrant ainsi jamais au commentaire dans son *Raymond Roussel*.[142] Comme le souligne Pierre Macherey dans sa présentation de l'ouvrage, ce que Foucault s'attache à faire à cette époque, avec des écrivains comme

---

[140] Cf. Isabelle Garo, *Foucault, Deleure, Althusser & Marx*, *op. cit.*, p. 103.

[141] *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, « Galien », 1963, p. X (abrév. *NC*).

[142] *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963 (Abrév. *RR*). Frédéric Gros souligne que cette introduction dessine un horizon théorique plus neuf pouvant faire penser qu'elle a été rédigée plus tardivement que le reste de l'ouvrage, « dans le souffle des articles littéraires des années 1962-1963. » Cf. « Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », in *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel Da Silva, Paris, Editions Kimé, 2001, p. 49.

Bataille, Blanchot, Brisset, et Roussel, c'est retrouver des expériences de pensée,[143] expériences corrélées à une certaine pratique de l'écriture. Cependant, *Raymond Roussel* est singulier dans la mobilisation que fait Foucault de la référence littéraire comme en témoigne le fait de lui accorder un ouvrage plein et autonome. La référence littéraire ne joue plus cette fois à l'intérieur des archéologies comme ce qui vient qualifier négativement le champ des pratiques et des savoirs modernes, ou, accompagnant les archéologies, comme ce qui permet de saisir une expérience-limite de transgression. S'il y a bien expérience, ce qui est ici précisément mis en avant par Foucault dans cet autre ouvrage, c'est le « comment » de l'écriture de Roussel : la mise en exergue du lien entre pratique d'écriture et pratique de pensée, Roussel ayant lui-même insisté dans son livre posthume sur cette question du « comment » de l'écriture avec son *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. La question du procédé forme le matériau de la réflexion foucaldienne. C'est alors le caractère proprement pratique de la littérature qui intéresse Foucault et va nous intéresser.[144]

2.1. Naissance de la clinique : des pratiques décisives pour faire jouer l'archéologie contre la phénoménologie.

C'est à nouveau à une expérience fondamentale que Foucault réfère son enquête.[145]

---

[143] Cf. sur ce point la présentation de Pierre Macherey, « Foucault/Roussel/Foucault », *op. cit.*., p. VII-XV.

[144] Là où l'accent est mis davantage sur les expériences dans les autres mobilisations des références littéraires. Les auteurs étudiés par Foucault ont certes une pratique propre du langage, et ce qui intéresse alors Foucault est l'expérience singulière que ces pratiques permettent, dérangeant notre manière traditionnelle de dire et de voir les choses par un usage transgressif du langage, faisaient éclater le sujet dans une expérience-limite, opérant une véritable brèche à l'intérieur et en marge des conditions historiques d'un système de pensée, brèche qui permet, dans une certaine mesure, une réappropriation de soi. De telles expériences, le plus souvent liées à la folie, forment le contraire de ce qui est proprement une *pratique* du doute par Descartes, qui ne permettait aucune expérience de folie. Descartes, dans la solitude de sa méditation et au sein de sa raison, écartait en effet soigneusement selon Foucault le risque de la folie (le fameux, « Mais quoi ? Ce sont des fous ! ») et trouvait le « cogito sum » : la méditation métaphysique fondait ainsi le rapport transparent que l'homme entretient avec lui-même. Avec la littérature de la transgression, il y a pour Foucault comme le miroir inversé de la pensée et du geste de partage cartésiens : au cœur de la solitude de l'écriture, ce n'est pas le sujet qui surgit, mais le sujet qui éclate ; ce n'est pas le monde qui est retrouvé, mais le monde qui disparaît ; au lieu de l'unité affirmée, surgit le discontinu ; et si pour Descartes, la connaissance de l'âme, du « dedans », est première sur celle du corps, du « dehors », pour les écrivains auxquels s'intéresse Foucault, il s'agit de faire éclater le « dedans ». Foucault montrait que s'il y avait une expérience du rêve pour Descartes, il n'y avait pas d'expérience de la folie : il lui fallait même exclure la folie pour se qualifier comme sujet doutant. Le cogito enfermait donc la folie au dehors, résultat de la pratique discursive du doute, de la méditation. Les effets produits ne concernaient donc pas la folie. Dès lors, le sujet restait de part en part maître de soi, sujet responsable de sa méditation : Descartes méditait comme un pilote conduit son navire. Sa théorie rejetait au dehors la folie, quand la pratique, par le renfermement, l'Hôpital général, l'enfermait au-dedans des murs. Une telle lecture *pratique* contre *expérience* permettra bien plus tard à Foucault de s'opposer à la lecture de Derrida qui voyait une expérience dans la méditation cartésienne, une pensée rongée de l'intérieur par le doute et la folie. La folie au contraire est exclue « non point comme exemple insuffisant, mais comme épreuve excessive et impossible. » (*DE I*, « Mon corps, ce papier, ce feu », n° 102 (1972), p. 1128.) Foucault, lui, n'y lisait pas une expérience mais une pratique du doute durant la méditation. Au contraire, les « pratiques » littéraires qui l'intéressaient à cette époque étaient corrélées à des expériences et valaient avant tout comme expériences.

[145] Foucault commence sa préface par l'évident partage que représente à nos yeux deux textes au contraste

Pourtant, l'expérience fondamentale une fois désignée, il n'en sera plus directement question quand il s'agira de nommer et de développer les trois expériences successives : l'expérience de la médecine nosologique, l'expérience de la médecine clinique, et enfin, celle de la médecine anatomo-clinique. A nouveau, il s'agit donc de saisir des transformations depuis le point critique où il n'y a pas encore séparation, pour restituer un mouvement, le mouvement brutal de la séparation, d'un partage, pour ressaisir une articulation, celle qui réunit en une figure unique le langage et l'objet.[146] A nouveau encore, sous ce qui est caché, il faut faire œuvre de dévoilement, de révélation. C'est bien une condition de possibilité qu'il faut faire parler, cette fois celle de l'expérience clinique, depuis, non plus un silence – celui de la folie réduite à un non-être – mais depuis la retenue du discours.[147] Le niveau de l'archéologie ainsi que sa tâche propre sont alors précisément caractérisés : saisir « *ce non-pensé* qui d'entrée de jeu » systématise les pensées des hommes, « les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles au langage et ouvertes à la tâche de les penser encore. »[148] L'objet de l'archéologie récuse donc l'idée d'une conscience constituante, dans « le projet délibéré d'être *critique*, dans la mesure où il s'agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue. »[149] Cette dimension critique est plus haut référée à deux éléments. Le premier est l'hypothèse que la condition de possibilité de l'élucidation de la naissance de la clinique se trouve dans l'actualité même de Foucault : s'il « est possible maintenant de [la] faire venir au jour, [c'est] peut-être parce qu'une nouvelle expérience de la maladie est en train de naître, offrant sur ce qu'elle repousse dans le temps la possibilité d'une prise historique et critique. »[150] Immédiatement après, Foucault souligne alors ce qui permet de « fonder ce discours sur la naissance de la clinique » : la fait que « nous appartenons à un âge critique », et Foucault opère un rapprochement entre son travail et l'entreprise kantienne. « Pour Kant,

---

saisissant pour nous, un texte de Pomme et un autre de Bayle, les rattachant aussitôt à l'interrogation qui était la sienne dans sa thèse : « quelle expérience fondamentale peut l'instaurer en deçà de nos certitudes, là où elles naissent et se justifient ? » (*NC*, p. VI).

[146] « Pour saisir la *mutation* du discours quand elle s'est produite, il faut sans doute interroger autre chose que les contenus thématiques ou les modalités logiques, et s'adresser à cette *région* où les « choses » et les « mots » *ne sont pas encore séparés*, là où s'appartiennent encore, *au ras du langage*, manière de voir et manière de dire. Il faudra questionner la distribution *originaire* du visible et de l'invisible dans la mesure où elle est liée au *partage* de ce qui s'énonce et de ce qui est tu : alors apparaîtra, en une figure unique, *l'articulation* du langage médical et de son objet. » (*NC*, p. VII). C'est nous qui soulignons.

[147] « La *retenue* du discours clinique (proclamée par les médecins : refus de la théorie, abandon des systèmes, non philosophie) indique, en secret, cette réserve inépuisable à partir de quoi elle peut parler : la structure commune qui découpe et articule ce qu'elle *voit* et ce qu'elle *dit*. » (*Ibid*., p. XV. C'est Foucault qui souligne.)

[148] *Ibid*., p. XV. De « penser » et non encore de « transformer ». C'est l'édition de 1963 que nous suivons. Pour une étude comparée, voir infra, Partie II, chap. I.

[149] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

[150] *Ibid*., p. XI.

la possibilité d'une critique et sa nécessité étaient liées […] au fait qu'il y a de la connaissance. » Elles sont désormais liées, sous l'orbe de Nietzsche, « au fait qu'il y a du langage ».[151] C'est une expérience du langage qui rend possible l'archéologie, surplombant tout discours historique. Le thème d'un transcendantal historique est présent, et c'est lui qui permet la critique de la phénoménologie, laquelle prétend, par son analyse du vécu, retrouver à la fois la dimension d'une expérience originaire de l'homme et ses propres conditions de possibilité transcendantales. Ce que va alors montrer Foucault, depuis ce déplacement, c'est que si expérience il y a, elle n'a rien d'originaire et de pure, que si c'est un *a priori* concret qui la permet, il est étranger à celui mobilisé à l'origine par Husserl, en ce qu'il est précisément un *a priori* largement institutionnel, permettant d'étudier les relations entre un savoir en voie de constitution et l'ensemble des pratiques l'ayant rendu possible.

Tout d'abord, dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, la pratique de l'enfermement avait pour condition une perception qui fonctionnait dans l'analyse comme un *a priori* concret. Cette fois, c'est explicitement un *a priori* concret dont il s'agit, mais cet *a priori* historique n'est plus seulement ce qui rendra possible une nouvelle pratique (celle du médecin), il est aussi, et avant tout, un *a priori* historique de type social et politique.[152]

Si en effet le terme de perception foisonne dans ce nouvel ouvrage, ce dont il va s'agir désormais, c'est de la perception dans son sens concret : de ce que perçoit ou ne perçoit pas le médecin, de ce qui articule ou empêche d'articuler le visible au lisible… Foucault traite tour à tour de l'« attention perceptive » du médecin, des « perceptions concrètes » de l'« expérience médicale », de « perception à plusieurs », de « perception médicale », de « structure perceptive », de « champ perceptif », d'un « monde de perception » impliqué par le « regard qu'un médecin pose sur un malade »…[153] Si la perception est ici à nouveau un concept central, il l'est dans son sens premier, et son objet principal est ce qui rend possible la perception du pathologique. Dans la même optique, Foucault use désormais très peu du « geste », si important dans la première partie de sa thèse : s'il apparaît encore dans un sens métaphorique, par exemple pour caractériser la spatialisation tertiaire et en conclusion, il est surtout un geste au sens propre, celui du

[151] *Ibid*., p. XII.
[152] Comme le soulignent à juste titre Philippe Artières et Emmanuel da Silva dans leur introduction à *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, *op. cit*., p. 18.
[153] *Ibid*., respectivement p. 3, 14, 24, 28, 34, 102, 156.

médecin.[154] A la recherche de l'expérience fondamentale, Foucault ne fait pas pour autant disparaître l'idée d'une perception comme *a priori* historique de l'expérience. Il ne peut plus s'agir, au moins pour la clarté de l'exposé, d'une sorte de *P*erception rendant possible la *p*erception. Foucault lui attribue un autre terme qui va s'avérer capital pour son analyse, et qu'il nomme ici pour la première fois : un *a priori* concret. Ainsi, dans la préface écrit-il :

> La médecine comme science clinique est apparue sous des conditions qui définissent, avec sa possibilité historique, le domaine de son expérience et la structure de sa rationalité. Elles en forment l'*a priori* concret […].[155]

Comme le souligne Béatrice Han[156], il n'y a pas là de justification conceptuelle préalable, l'idée étant livrée, brute, dans le texte. Néanmoins, replacée à la suite des analyses du précédent ouvrage, elle se présente bien comme un acquis fondamental pour Foucault : la perception y était déjà ce qui rendait possible l'expérience dans sa structure même, et elle était posée comme induite par l'étude des faits, seule une perception pouvant rendre compte de la soudaineté et du caractère massif de la pratique du grand renfermement. Si le terme change et s'il est emprunté à Husserl, l'on ne doit donc pas se laisser abuser : il va bien plutôt servir à se démarquer de la phénoménologie. Pour plagier la distinction faite par Foucault à propos justement de l'Hôpital général, s'il y a bien « création » – ici au niveau historique – il n'y a pas ici « événement » dans l'ordre de la grille d'intelligibilité archéologique : il s'agit certes d'une reprise et non d'une répétition puisqu'il y a transformation, cependant, l'objet de pensée requis pour fonder l'expérience reste le même, la nécessité de rendre compte des mouvements de l'histoire par un *a priori*. Ainsi, quand comme le souligne Béatrice Han, cet *a priori* est défini, « de manière quasiment phénoménologique » à la page VIII puisqu'il s'agit de la « distribution originaire du visible et de l'invisible dans la mesure où elle est liée au partage de ce qui s'énonce et de ce qui est tu », soit « comme un certain mode d'articulation préconceptuel entre le voir et le dire »,[157] mais le contexte est toujours historicisé et chaque étape de l'argumentation va faire intervenir un rapport différent entre dicible et visible. En ce sens, cet *a priori* concret est bien ce qui remplace dans l'ordre argumentatif de *Folie et déraison. Histoire de la folie à*

---

[154] Par exemple p. 14.
[155] *Ibid*., p. XI.
[156] Béatrice Han, « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques », in *Lectures de Michel Foucault 2. Foucault et la philosophie*, Textes réunis par Emmanuel da Silva, Lyon, ENS Editions, 2003, p. 23-38.
[157] *Ibid*., p. 24.

l'âge classique la perception. Celle-ci, écrivait Foucault, ne déterminait que « de loin »[158] l'expérience de la folie mais pourtant en infléchissait le sens et rendait possible une perception concrète des insensés puis du fou dans leur spécificité. C'est encore ici à une détermination « de loin » qu'on a affaire. Ainsi Foucault précise-t-il à propos de la configuration primaire de la maladie dans la médecine des espèces, soit de l'identification du tableau nosologique qui forme l'espace de configuration de la maladie :

> Espace profond, antérieur à toutes perceptions, et qui *de loin* les commande ; c'est à partir de lui, des lignes qu'il croise, des masses qu'il distribue ou hiérarchise, que la maladie, émergeant sous le regard, va prendre corps dans un organisme vivant.[159]

Cette première forme de l'*a priori* concret préside à une certaine articulation, celle du perceptible et de l'énonçable, que le primat du langage caractérise et il commande « de loin » toutes les perceptions – concrètes – possibles depuis cet espace. Il y a bien antériorité, logique et chronologique, mais non pur déterminisme. Il s'agit d'un espace, d'un cadre permettant l'expérience et Foucault affirmera en conclusion que c'est la mort pour l'anatomo-clinique.

On le comprend, alors que faire dépendre la pratique d'une perception dans la thèse de doctorat permettait de rejeter l'explication des transformations dans l'histoire par des déterminations matérielles, ici, ramener l'étude des pratiques à un *a priori concret*, capable de le devenir progressivement, revient d'abord stratégiquement à contester les analyses phénoménologiques : un *a priori* ne peut qu'être lié à des pratiques médicales, sociales et politiques. C'est bien cela qui permet de faire advenir l'expérience médicale contre les « phénoménologies acéphales de la compréhension ».[160]

> Il faut laisser aux phénoménologies le soin de décrire en termes de rencontre, de distance, ou de « compréhension » les avatars du couple médecin-malade. A prendre les choses dans leur sévérité structurale, il n'y a eu ni mariage ni couple ; mais constitution d'une expérience où le regard du médecin est devenu l'élément décisif de l'espace pathologique et son armature interne.[161]

---

[158] *HF*, p. 90.
[159] *NC*, p. 3. C'est nous qui soulignons.
[160] *Ibid*., p. X.
[161] *Ibid*., p. 138.

Cependant, si la mort forme au terme de l'analyse un *a priori* concret, force est de constater qu'il est lui-même rendu possible, en amont donc, par une réorganisation du champ pratique de l'expérience médicale. La question essentielle est en effet celle-ci : comment un savoir scientifique, celui de la médecine anatomo-clinique, et son objet qu'est la maladie, se constituent-ils ? La première condition est celle d'une refonte institutionnelle, et c'est ce qui va occuper les cinq premiers chapitres sur les neuf que compte l'ouvrage : la série de transformations, sociales et politiques avec l'importance, notamment, de la Société royale de Médecine créée en 1776. Cette refonte permet de soutenir la thèse centrale de l'ouvrage : l'organisation de la clinique n'est pas corrélative de la découverte du fait individuel dans la médecine, de la réactivation d'un regard épuré sur le malade, au contraire, c'est depuis une conscience collective impliquée dans de multiples efforts institutionnels qu'elle est possible. C'est ce « mouvement » que Foucault analyse progressivement, démontrant le rôle décisif des institutions dans le réaménagement du savoir. En cela, nous sommes proches du rôle décisif de l'enfermement dans l'effort théorique pour appréhender les fous mis au jour par Foucault dans la troisième partie de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.[162]

Pour mesurer le poids des pratiques dans cette analyse archéologique, il faut donc ici restituer les multiples poussées pratiques minutieusement mises en avant par Foucault dans ce qui peut être considéré comme la première partie de sa thèse : les conditions pratiques de la refonte de la médecine au tournant du XVIIIe siècle.

Dans son premier chapitre, Foucault distingue trois spatialisations qui sont à prendre en considération pour comprendre les transformations du savoir médical et de sa pratique.

[162] Les thèmes se croisent, mais plus encore, le rôle décisif des pratiques. Comment se dénoue la région de la déraison pour isoler la folie et la livrer comme objet à une réflexivité médicale ? Il va d'abord falloir que la folie soit progressivement isolée des autres champs de la déraison, et ce mouvement, Foucault le rattache principalement à deux mouvements, l'ouverture, au milieu du XVIIIe siècle, d'une série de maisons – les Petites Maisons – destinées à recevoir exclusivement les insensés et sur lesquelles se défaussent de leurs fous les grandes institutions plus anciennes, et un autre, d'ordre économique et social : à partir des années 1770, le partage des terres communales en France précipite tout une frange de la population – la petite population rurale – dans la misère, que les institutions se révèlent incapables d'accueillir et de gérer, ce qui serait en outre une grossière erreur économique. Seuls les pauvres non-valides, malades donc, dont la famille ne peut s'occuper, doivent être internés. Dans cette nouvelle proximité, folie et maladie sont peu à peu liées. Comme le souligne Stéphane Legrand dans son *Les normes chez Foucault* : « Ce qui est important pour l'analyse de Foucault, c'est que selon lui, c'est cette modification de la répartition institutionnelle des fous, les mettant enfin ou de nouveau à part des autres déraisonnables, qui a précédé et déterminé en partie tout l'effort théorique pour les appréhender comme malades à soigner, comme réalité et objet à part. » Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007, p. 181. Notons cependant que Stéphane Legrand utilise le terme de « processus » pour désigner ces deux mouvements, là où Foucault met en avant des « mouvements ». Cf. par exemple la conclusion du chapitre « Le nouveau partage », *HF*, p. 438-439.

La spatialisation primaire est celle de l'espace des maladies en elles-mêmes. Dans la médecine des espèces, il s'agit d'un tableau des maladies, plat et homogène, et la règle classificatrice domine la théorie médicale et jusqu'à la pratique. Repérable dans le tableau, la maladie apparaît aussi dans un corps, et c'est ici que se situe la spatialisation secondaire : la maladie a bien son siège dans un organisme. Selon la médecine des espèces, celui-ci brouille les maladies, lesquelles ne se livrent pas en toute pureté dans le corps. La spatialisation tertiaire, elle, situe le malade et son milieu, humain et social. Pour la médecine classificatrice toujours, les lieux de santé sont considérés comme des foyers de la maladie, et la famille s'avère meilleure que l'hôpital pour guérir et observer. D'emblée, Foucault précise que pour être en dernière position, cette spatialisation n'en est pas moins importante : elle est au contraire fondamentale – pour reprendre un terme cher à Foucault – si l'on veut saisir la transformation historique qui rend possible la clinique.

> On appellera spatialisation tertiaire l'ensemble des gestes par lesquels la maladie, dans une société, est cernée, médicalement investie, isolée, répartie dans des régions privilégiées et closes, ou distribuée à travers des milieux de guérison, aménagés pour être favorables. Tertiaire ne veut pas dire qu'il s'agit d'une structure dérivée et moins essentielle que les précédentes ; elle engage un système d'options où il y va de la manière dont un groupe, pour se protéger, pratique les exclusions, établit les formes de l'assistance, réagit à la misère et à la peur de la mort. Mais plus que les autres formes de spatialisation, elle est le lieu de dialectiques diverses : figures hétérogènes, décalages chronologiques, revendications et utopies, conciliation rêveuse des incompatibles. En elle, tout un corps de pratiques, sans unité discursive souvent, confronte les spatialisations primaire et secondaire avec les formes d'un espace social dont la genèse, la structure et les lois sont de nature différente. Et pourtant, ou plutôt pour cette raison même, elle est le point d'origine des mises en question les plus radicales. Il est arrivé qu'à partir d'elle, toute l'expérience médicale bascule et définisse pour ses perceptions les plus concrètes des dimensions et un sol nouveau.[163]

Les spatialisations primaire et secondaire forment en fait la part théorique de la médecine, et la spatialisation tertiaire, elle, si elle leur est hétérogène, les confronte à ce milieu dans lequel règne un corps de pratiques multiples, qui ne sont pas unifiées par un discours. Si l'ordre pratique est étranger à l'ordre théorique, il a le pouvoir de les faire se confronter à lui, confrontation qui peut même être un affrontement en ce que c'est à partir de

[163] *Ibid*., p. 14-15.

lui que l'impulsion nécessaire à la naissance de l'expérience médicale moderne va se produire. Et Foucault de l'annoncer aussitôt. La médecine des espèces implique en effet pour la maladie une spatialisation libre, qui ne devait pas la fixer dans un domaine médicalement séparé, mais la laisser dans son sol d'origine : la famille, le lieu naturel de la maladie étant en effet le lieu naturel de la vie. Il faut donc assister les familles dans l'aide qu'elles peuvent apporter au malade, et « cette structure coïncide exactement avec la manière dont est réfléchi dans la pensée politique le problème de l'assistance »[164] : ne pas laisser les malades dans des hôpitaux, ce qui appauvrit et la famille et l'Etat, mais assister les familles dans le soin qu'elles peuvent apporter au malade. C'est depuis cette coïncidence que l'expérience médicale pourra basculer : diluée dans l'espace de la société, elle est prise dans la structure même de la société.

> La médecine de la perception individuelle, de l'assistance familiale, des soins à domicile, ne peut trouver appui que sur une structure collectivement contrôlée, où est intégré l'espace social en son entier. On entre dans une forme toute nouvelle, et à peu près inconnue au XVIIIe siècle, de spatialisation institutionnelle de la maladie. La médecine des espèces s'y perdra.[165]

C'est ce que Foucault va montrer dans les quatre chapitres suivants.

Quittant la médecine des espèces, Foucault analyse dans le deuxième chapitre – « une conscience politique » – la médecine épidémique, qui est alors plus qu'une forme particulière de maladie, mais un mode à la fois autonome, cohérent et suffisant, de voir la maladie. C'est depuis elle que vont se mettre en place de véritables politiques de santé dans la seconde moitié du XVIIIe siècle en Europe. La médecine des épidémies exige une perception différente que celle des espèces, « non plus essentielle et ordinale », « mais quantitative et cardinale », et son support de perception « n'est pas un type spécifique, mais un noyau de circonstances. » [166] En tant que phénomène collectif, l'épidémie exige en effet un regard multiple, il faut la transcrire dans tous ses détails, ici et là, mais en tant que processus unique, il faut la décrire en ce qu'elle a de singulier, d'accidentel et d'inattendu : elle forme alors événement. La transcrire dans tous ses détails implique « une perception à plusieurs »[167] : recouper les perspectives, répéter et rectifier l'information pour cerner le

[164] *Ibid*., p. 17.
[165] *Ibid*., p. 18.
[166] *Ibid*., p. 22.
[167] *Ibid*., p. 24.

noyau individuel et unique de ces phénomènes collectifs. « A la fin du XVIIIe siècle, on est en train d'institutionnaliser cette forme d'expérience ».[168] Tout un réseau se met alors en place car « cette expérience ne peut prendre sa pleine signification que si elle est doublée d'une intervention constante et contraignante. Il ne saurait y avoir de médecine des épidémies que doublée d'une police ».[169] Aussi, si la médecine des épidémies s'oppose terme à terme à une médecine des classes – ce que Foucault démontre précisément –,

> au bout du compte, lorsqu'il s'agit de ces figures tertiaires qui doivent distribuer la maladie, l'expérience médicale et le contrôle du médecin sur les structures sociales, la pathologie des épidémies et celle des espèces, se trouvent les mêmes exigences : la définition d'un statut politique de la médecine, et la constitution, à l'échelle d'un état, d'une conscience médicale, chargé d'une tâche constante d'information, de contrôle et de contrainte.[170]

Telle est l'origine de la Société royale de Médecine, créée à Versailles par le gouvernement en 1776. Organe officiel du pouvoir, son rôle consiste à étudier les phénomènes épidémiques et épizootiques qui se sont multipliés dans un passé très récent, et ce afin de lutter contre leur caractère funeste par le peu de connaissances portées sur eux, et par les perturbations économiques qu'ils ont occasionnées. Un double contrôle est donc institué : des instances politiques sur l'exercice de la médecine, et d'un corps médical privilégié sur l'ensemble des

---

[168] *Ibidem*.

[169] *Ibid*., p. 25. On avait le même thème dans la thèse de doctorat. Lors de la « grande peur », lorsque des épidémies éclatent, on accuse la « fièvre des prisons » d'en être à l'origine. « La maison d'internement n'est plus seulement la léproserie à l'écart des villes ; elle est la lèpre elle-même face à la cité. » (*HF*, p. 375) Le mal qu'on avait tenté d'exclure revient dans une grande épouvante, sous un aspect fantastique. Le thème de l'air vicié apparaît, air corrompu qu'on oppose obscurément à l'air pur de la nature. « Il suffit de se rappeler la valeur, morale et médicale à la fois, qu'a prise, à peu près à la même époque, l'air de la campagne (santé du corps, robustesse de l'âme) pour deviner tout l'ensemble de significations contraires que peut porter l'air corrompu des hôpitaux, des prisons, de maisons d'internement. » (376) Devant l'affolement, le lieutenant de police envoie une commission d'enquête – réunissant plusieurs docteurs régents, le doyen de la Faculté et, le médecin de l'Hôpital général. L'origine du mal est niée dans la présence des internés, c'est le mauvais temps qui a rendu le mal endémique dans la capitale, et Foucault de citer le rapport : « les symptômes qu'on a pu observer à l'Hôpital général sont « conformes à la nature de la saison et s'accordent exactement avec les maladies observées à Paris depuis la même époque » ». (p. 377). Comme le montre Foucault, le médecin est appelé, non pour apporter des soins aux internés mais pour sauvegarder la santé des autres. « Il est important, décisif peut-être, pour la place que doit occuper la folie dans la culture moderne, que l'*homo medicus* n'ait pas été convoqué dans le monde de l'internement comme *arbitre*, pour faire le partage entre ce qui était le crime et ce qui était la folie, entre le mal et la maladie, mais plutôt comme *gardien*, pour protéger les autres du danger confus qui transpirait à travers les murs de l'internement. » (p. 378). C'est le thème de la purification de l'internement qui naît. En parallèle se développe la crainte spécifique de la folie, thématisée comme produit d'une civilisation perfectionnée, toujours opposée à l'idée de pureté de la nature, rattachée à l'idée que, d'une façon générale, la civilisation constitue un milieu favorable au développement de la folie. La folie devient possible dans un milieu où s'altèrent les rapports avec le sensible, le temps, autrui. Elle devient l'autre côté du progrès.

[170] *Ibid*., p. 26.

praticiens. C'est en cela que cette nouvelle institution entre très vite en conflit avec l'ancienne, la Faculté. Cependant, la puissance financière et le rôle de la Société royale de Médecine ne cessent de s'élargir. Au début de la Révolution, « elle est devenue l'organe officiel d'une conscience collective des phénomènes pathologiques ; conscience qui se déploie au niveau de l'expérience comme au niveau du savoir, dans la forme cosmopolitique comme dans l'espace de la nation. »[171]

> L'événement, ici, a valeur d'émergence dans les structures fondamentales. Figure nouvelle de l'expérience, dont les lignes générales, formées autour des années 1775-1780, vont se prolonger assez loin dans le temps pour porter, pendant la Révolution et jusque sous le Consulat, bien des projets de réforme. De tous ces plans peu de choses sans doute passera dans la réalité. Et pourtant la forme de la perception médicale qu'ils impliquent est un des éléments constituants de l'expérience clinique.[172]

Si l'institution et sa fonction forment « événement », comme le faisait l'Hôpital général, c'est parce qu'une figure nouvelle de l'expérience naît, il y a donc rupture pour l'expérience médicale. Il ne s'agit donc pas seulement d'une création institutionnelle mais d'un événement pour l'histoire de la médecine. Cependant, cet événement est situé ici depuis son importance pour ce qui va se passer en aval, là où, pour l'Hôpital général, son caractère d'événement était levé depuis la rupture de perception qu'il concrétisait et qui le permettait, en amont donc. Foucault déplace ainsi l'accent de son analyse, et ce sont les mouvements permis par cette nouvelle structure institutionnelle et ce qu'elle implique qui importent cette fois d'emblée. Le regard médical qu'elle porte n'a pas pour support la perception du malade en sa singularité, mais « une conscience collective, enchevêtrée de toutes les informations qui s'y croisent, poussant en une ramure complexe et toujours foisonnante, agrandie enfin aux dimensions d'une histoire, d'une géographie, d'un Etat. »[173] Alors qu'au XVIIIe siècle, la connaissance médicale consistait à établir un repérage, tel n'est plus le cas. « Dans l'expérience qui se constitue à la fin du siècle, il s'agit de pratiquer une coupe par le jeu de séries »[174]. Et Foucault de citer Razoux, qui, chaque jour, établissait des observations météorologiques et climatiques confrontées à une analyse nosologique des malades observés et avec l'évolution des crises et l'issue des maladies. « Un système de

[171] *Ibid*., p. 28.
[172] *Ibid*., p. 28.
[173] *Ibid*., p. 29.
[174] *Ibidem*.

coïncidences apparaissait alors, indiquant une trame causale, et suggérant aussi entre les maladies des parentés ou des enchaînements nouveaux. »[175]

> Ce qui définit l'acte de connaissance médicale dans sa forme concrète, ce n'est donc pas la rencontre du médecin et du malade, ni la confrontation d'un savoir à une perception ; c'est le croisement systématique de deux séries d'informations homogènes l'une et l'autre, mais étrangères l'une à l'autre – deux séries qui enveloppent un ensemble infini d'événements séparés, mais dont le recoupement fait surgir, dans sa dépendance isolable, le fait individuel. Figure sagittale de la connaissance.
>
> Dans ce mouvement, la conscience médicale se dédouble […].[176]

Ce mouvement est un mouvement pratique qui informe doublement la conscience médicale. Vivant d'abord à un niveau immédiat, dans une pratique quotidienne, elle se reprend en effet à un niveau supérieur de constatation et de confrontation. « Elle devient, par structure, centralisée. La Société royale de Médecine le montre au ras des institutions. »[177] Autrement dit, l'institution est ici encore le signe visible, la preuve de la nouvelle conscience médicale en train de naître. Et Foucault de renvoyer aux multiples projets de réforme qui veulent régler le savoir médical sur une police de salubrité, cherchant à faire de la médecine « une pratique éclairée ». Un premier cercle apparaît, permis par le mouvement impliqué par cette nouvelle structure.

> Le regard médical circule, selon un mouvement autonome, à l'intérieur d'un cercle où il n'est contrôlé que par lui-même ; il distribue souverainement à l'expérience quotidienne le savoir qu'il lui a, de très loin, emprunté, et dont il s'est fait à la fois le point de convergence et le centre de rayonnement. A la structure plate de la médecine classificatrice fait suite cette grande figure sphérique.
>
> En elle, l'espace médical peut coïncider avec l'espace social, ou plutôt le traverser et le pénétrer entièrement.[178]

Et Foucault de décrire ce mouvement d'investissement du corps médical dans le corps

---

[175] *Ibid*., p. 29.
[176] *Ibid*., p. 30.
[177] *Ibidem*.
[178] *Ibidem*. Les anneaux dégagés par l'analyse de Foucault dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* montraient que la folie quittait au XVIIe siècle le sol de l'expérience quotidienne pour être enfermée. Ici, le mouvement est inverse : le regard médical investit toute la société, se diffusant à l'expérience quotidienne.

social, à travers un corps de pratiques. On souhaite une présence généralisée des médecins « dont les regards croisés forment réseau et exercent en tout point de l'espace, en tout moment du temps, une surveillance constante, mobile, différenciée. »[179] On cherche alors à mettre en place un contrôle statistique, une topographie médicale de chaque département, mais cela ne suffit pas encore : « on demande que la conscience de chaque individu soit médicalement alertée de ce qu'il est nécessaire et possible de savoir en médecine. »[180] Chaque citoyen doit en effet être informé de ce qu'il est nécessaire et possible de savoir en médecine, et le praticien ne doit pas seulement être un surveillant mais aussi un enseignant. Pour que ne se propage pas la maladie, il faut répandre la médecine dans la société.

> Le lieu où se forme le savoir, ce n'est plus ce jardin pathologique où Dieu avait distribué les espèces, c'est une conscience médicale généralisée, diffuse dans l'espace et dans le temps, ouverte et mobile, liée à chaque existence individuelle, mais aussi bien à la vie collective de la nation, toujours éveillée sur le domaine infini où le mal trahit, sous ses aspects divers, sa grande forme massive.[181]

Dans les années qui précèdent et suivent immédiatement la Révolution, deux grands mythes naissent, « dont les thèmes et les polarités sont opposés », mais qui « expriment comme en noir et blanc de même dessin de l'expérience médicale »[182] : mythe d'une profession médicale nationalisée, dont les médecins seraient les prêtres du corps ; mythe d'une disparition totale de la maladie dans une société sans troubles et sans passions. « La première tâche du médecin est donc politique »[183] : lutter contre les maladies, c'est entrer en guerre contre les mauvais gouvernements et de là, se contenter de conseils hygiénistes, puis disparaître peu à peu : « le visage du médecin s'effacerait »[184]… S'il s'agit de rêveries, Foucault souligne leur importance : « en liant la médecine aux destins des Etats, elles ont fait apparaître en elle une signification positive. »[185] De négation du négatif, le point essentiel est que la médecine se voit désormais dotée d'une tâche toute positive : instaurer dans la vie des hommes les figures de la santé, de la vertu et du bonheur.

La médecine ne doit plus être seulement le corpus des techniques de la guérison et

[179] *Ibid*., p. 30-31.
[180] *Ibid*., p. 31.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibid*., p. 31 et 32.
[183] *Ibid*., p. 33.
[184] *Ibid*., p. 34.
[185] *Ibidem*.

> du savoir qu'elles requièrent ; elle enveloppera une connaissance de *l'homme en santé* c'est-à-dire à la fois expérience de *l'homme non malade*, et une définition de *l'homme modèle*. Dans la gestion de l'existence humaine, elle prend une posture normative, qui ne l'autorise pas simplement à distribuer des conseils de vie sage, mais la fonde à régenter les rapports physiques et moraux de l'individu et de la société où il vit.[186]

Cette nouvelle « posture normative » de la médecine, qui est celle du médecin, est précisée dans le paragraphe suivant, le normal restant implicite dans la pensée médicale jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, puis une figure en plein relief.

Il ne faut cependant pas croire que cette opposition entre une médecine des espèces pathologiques et une médecine de l'espace social s'offrait comme telle à ses contemporains. Dans le chapitre suivant – « Le champ libre » – Foucault montre que cette opposition leur était masquée par une conséquence commune : la nécessité d'un champ médical entièrement ouvert, réclamée dans un même mouvement.

> Il y a donc convergence spontanée, et profondément enracinée, entre les exigences de l'idéologie politique et celles de la technologie médicale. D'un seul mouvement, médecins et hommes d'Etat réclament en un vocabulaire différent, mais pour des raisons essentiellement identiques, la suppression de tout ce qui peut faire obstacle à la constitution de ce nouvel espace.[187]

Ce champ libre revendiqué contre l'hôpital est bien le principal obstacle à la formation de la clinique. Les nombreux projets de réforme, jusqu'à Thermidor, continuent de penser séparément théorie et pratique médicales.

> Formation pratique curieusement indépendante de l'enseignement théorique et universitaire. Alors que déjà (nous le verrons plus loin) la médecine est en possession des concepts qui lui permettraient de définir l'unité d'un enseignement clinique, les théoriciens ne parviennent pas à en proposer une version institutionnelle : la formation pratique n'est pas l'application pure et simple du savoir abstrait (il suffirait alors de confier cet enseignement pratique aux professeurs des écoles) ; mais elle ne peut pas être non plus la clef de ce savoir (on ne peut l'acquérir qu'une fois ce savoir dominé) ; c'est qu'en fait cet enseignement pratique cache encore la structure technologique d'une

[186] *Ibid*., p. 35.
[187] *Ibid*., p. 37.

> médecine du groupe social, alors qu'on ne détache pas la formation universitaire d'une médecine plus ou moins proche parente de la théorie des espèces.[188]

D'une manière assez paradoxale, l'acquisition de la pratique, dominée par le thème de l'utilité sociale, est laissée à l'initiative privée. Le libéralisme est alors le thème idéologique qui fait obstacle à la médecine clinique.

> Durant toute cette période, une structure indispensable manquait : celle qui aurait pu donner unité à une forme d'expérience déjà définie par l'observation individuelle, l'examen des cas, la pratique quotidienne des maladies, et à une forme d'enseignement dont on saisit bien qu'il devrait se donner à l'hôpital plutôt qu'à la Faculté, et dans le parcours entier du monde concret de la maladie.[189]

Foucault relève que si les théories de la médecine s'étaient beaucoup modifiées depuis un demi-siècle, ses structures n'avaient pas changé. « Seule une mutation structurale profonde pouvait équilibrer la médecine autour de l'expérience clinique.»[190] Quelle est-elle ? Celle qui est justement permise par la spatialisation tertiaire : l'intégration progressive du champ hospitalier ainsi que la mise en place d'un enseignement en son sein. C'est depuis la spatialisation institutionnelle, dans le champ pratique donc, qu'une forme nouvelle de l'*a priori* concret va pouvoir se dessiner.

Forme nouvelle car elle n'est pas préfigurée dans la seule clinique telle qu'elle était déjà pratiquée, ce que met en avant le chapitre « Vieillesse de la clinique ». Foucault montre que, déjà au XVIIIe siècle, la clinique est une figure complexe qui cependant n'a pas pris valeur dans le mouvement de la connaissance scientifique. Tout au contraire.

> Pour comprendre le sens et la structure de l'expérience clinique, il faut refaire d'abord l'histoire des institutions dans lesquelles s'est manifesté son effort d'organisation.[191]

Foucault en dresse la chronologie de 1658 avec l'ouverture d'une école clinique à l'hôpital de Leyden jusqu'à la création, en 1787, d'une clinique d'accouchement, une multiplicité de cliniques s'ouvrant en Europe au XVIIIe siècle. Mais contre cette suite des

---

[188] *Ibid*., p. 47.
[189] *Ibid*., p. 50-51.
[190] *Ibid*., p. 51.
[191] *Ibid*., p. 56.

faits, il faut complexifier l'analyse en revenant sur des constatations devant diminuer l'importance des faits. D'abord, l'examen des cas est une tradition essentielle de l'expérience médicale, ce dont les recueils de cas rédigés depuis la Renaissance attestent. D'autre part, la visite des hôpitaux par les apprentis médecins étaient chose acquise, et Foucault, en note, de citer pour exemple se qui se pratiquait en France pour l'Hôpital Général.

> Dans ces conditions, de quelle nouveauté et de quelle importance pouvaient être ces établissements cliniques auxquels le XVIIIe siècle, en sa fin surtout, attachait tant de prix ? En quoi cette proto-clinique pouvait-elle se distinguer à la fois d'une pratique spontanée qui avait fait corps avec la médecine, et de la clinique telle qu'elle s'organisera plus tard en un corps complexe et cohérent où se joignent une forme d'expérience, une méthode d'analyse et un type d'enseignement ? Peut-on lui désigner une structure spécifique qui serait propre, sans doute, à l'expérience médicale du XVIIIe siècle puisque c'est de cette expérience qu'elle est contemporaine ?[192]

Foucault va dégager cette structure spécifique en cinq points. Tout d'abord, cette proto-clinique n'est pas une simple collecte de cas, elle se présente au contraire comme une « expérience idéale » car elle doit permettre de parcourir complètement le cercle des maladies. Telle est la condition première : constituer un champ nosologique tout structuré. Ainsi, alors qu'à l'hôpital, on a affaire à des cas où le malade est le sujet de sa maladie, à la clinique, on a affaire à des exemples, le malade n'étant que l'accident de la maladie. Foucault réitère la métaphore du branchement déjà utilisée dans le précédent ouvrage. « Son mode de branchement sur l'hôpital est particulier. Elle n'en est pas l'expression directe, puisqu'un principe de choix sert entre elle et lui de limite sélective. »[193] En conséquence, ne s'y livre pas un examen mais un décryptement : l'enquête qui s'y mène est le relevé de ce qui permettra de nommer la maladie qui forme vérité de la maladie. Dans de telles conditions, la clinique « va, de haut en bas, du savoir constitué à l'ignorance »[194] : elle n'est que pédagogique. La clinique n'est donc « pas en elle-même une expérience, mais le condensé, à l'usage des autres, d'une expérience antérieure. »[195] Il s'agit de l'art de démontrer en montrant. Cependant, cette enquête spécifique, qui n'est pas examen mais

---

[192] *Ibid*., 57-58.
[193] *Ibid*., p. 58.
[194] *Ibid*., p. 60.
[195] *Ibidem*.

décryptement, est aussi épreuve : « la clinique n'est pas une structure de l'expérience médicale, mais elle est expérience au moins en ce sens qu'elle est épreuve »,[196] épreuve d'un savoir qui doit se dire, « il y a comme une joute devant témoins avec la maladie qui a son mot à dire et qui, malgré la parole dogmatique qui a pu la désigner, tient son langage propre. »[197] C'est lorsque la désignation savante échoue que l'on se tait et qu'on regarde « Ce n'était pas encore un langage scientifique, mais seulement un langage de jeu ; la vérité n'y trouvait pas sa formulation d'origine ; elle risquait, selon la chance ou l'habileté, soit de s'y retrouver soit de s'y perdre. »[198] Autrement dit, il n'y pas là invention mais réorganisation, la clinique est dérivée du savoir, de ses formes constitutives, elle n'a pas de dynamique propre et ne peut entraîner par sa seule force un mouvement de transformation de la connaissance médicale, à la différence de ce que feront les institutions d'enfermement pour la folie à la même époque. Or, en quelques années, à la toute fin du XVIIIe siècle, la clinique va être brusquement restructurée, faisant corps avec le tout de l'expérience médiale : « Encore faut-il qu'elle ait été pour cela armée de nouveaux pouvoirs, détachée du langage à partir duquel on la proférait comme leçon, et libérée pour un mouvement de découverte. »[199] Telle va être « la leçon des hôpitaux ».

Lors de la réaction thermidorienne, nous sommes face à du brigandage, l'hospitalisation des malades pauvres devient de plus en plus difficile, et ils sont renvoyés chez eux. C'est une « déshospitalisation de la maladie que les faits imposent ».[200] Contre cet état des choses, d'en bas sous Thermidor, par la pression du peuple, puis d'en haut après, par celle des dirigeants, « vient le mouvement »[201] : des pratiques spontanées et plus ou moins clandestines voient le jour, une réorganisation impromptue se fait par diverses formes de réactions. Foucault prend l'exemple « privilégié mais significatif » de ce qui se passe à Montpellier, où l'on a l'« esquisse spontanée d'une expérience clinique » avec l'action de Baumes. Il s'agit de pallier la déshospitalisation, l'action dangereuse des faux médecins ou des agents de santé peu formés. « Par une convergence spontanée de pressions et d'exigences venant de classes sociales, de structures institutionnelles, de problèmes techniques ou scientifiques fort différents les uns des autres, par une sorte d'orthogenèse, « une expérience » est « en train de se former »[202] Il ne s'agit qu'en apparence d'un retour à

---

[196] *Ibid*., p. 61.
[197] *Ibidem*.
[198] *Ibid*., p. 61-62.
[199] *Ibid*., p. 62.
[200] *Ibid*., p. 65.
[201] *Ibid*., p. 66.
[202] *Ibid*., p. 67-68. Expérience réelle que Foucault peut reconstituer : elle est en train de se former, et non

la clinique.

> Dans ce mouvement autonome et la quasi-clandestinité qui l'a suscité et le protège, ce retour à la clinique est en fait la première organisation d'un champ médical à la fois mixte et fondamental.[203]

Mixte car dans sa pratique quotidienne, l'expérience hospitalière rejoint la forme d'une certaine pédagogie, mais fondamental puisqu'il ne s'agit plus d'une ignorance à informer, après coup, depuis une expérience déjà formée, mais « il s'agit, en l'absence de toute structure préalable, d'un domaine où la vérité s'enseigne d'elle-même et de la même façon au regard de l'observateur expérimenté et à celui de l'apprenti encore naïf ». Pour les deux, « il n'y a qu'un seul langage », l'hôpital est école.[204] Par la double abolition des structures hospitalières et universitaires, communiquent immédiatement enseignement et champ concret de l'expérience, effaçant le vieux langage, ou plutôt, « au-dessous du vieux langage et dans l'ombre d'une pratique un peu aveugle, bousculée par les circonstances, un langage sans mots et de syntaxe toute nouvelle : celui qui n'emprunte pas sa vérité à la parole, mais au seul regard. Dans ce recours hâtif à la clinique, une autre clinique naissait, de configuration toute nouvelle », ce qui ne constitue ni une réaction, ni un progrès, mais une « restructuration ».[205] Thermidor et le Directoire prennent alors « la clinique comme thème majeur de la réorganisation institutionnelle de la médecine »[206] et science, société et politique fondent la structure de la nouvelle expérience clinique.

> La clinique figure donc comme une structure essentielle à la cohérence scientifique, mais aussi à l'utilité sociale et à la pureté politique de la nouvelle organisation médicale.[207]

On lie expérience pratique et enseignement théorique élargi, créant des sociétés de santé et, « dans ce mouvement »,[208] « se trouvent réunis, pour la première fois, dans un cadre institutionnel unique les critères du savoir théorique et ceux d'une pratique qui ne peut être

---

« comme en train de » se former.
[203] *Ibid*., p. 68.
[204] *Ibidem*.
[205] *Ibidem*.
[206] *Ibid*., p. 69.
[207] *Ibid*., p. 70.
[208] *Ibid*., p. 74.

liée qu'à l'expérience et à l'habitude. »[209]

Foucault souligne alors qu'il y a différents niveaux de l'expérience du sujet qui connaît et différencie expérience et pratique depuis la distinction faite entre les officiers de médecine et les médecins : les premiers sont du côté de la pratique, les autres, de l'expérience clinique, part la plus nouvelle de ce nouveau cadre institutionnel. Dans la pratique, Foucault met en avant un empirisme contrôlé, il s'agit de savoir faire après avoir vu, et l'expérience n'est intégrée qu'au niveau de la perception, de la mémoire et de la répétition. On ouvre alors la pratique, c'est-à-dire que l'on forme à ce degré de l'expérience des officiers de médecine pour répondre à la demande de la population. Mais ce que Foucault nomme l'expérience clinique renvoie à une structure beaucoup plus fine et complexe, l'intégration de l'expérience se faisant dans un regard qui est en même temps savoir : on réserve la clinique, à ceux, plus élevés dans l'échelle sociale, qui feront les médecins. C'est une « nouvelle définition de la clinique liée à une réorganisation du domaine hospitalier »[210] dans un double support : la motivation libérale et la protection sociale. Le premier élément important est la suspension de la loi de nationalisation des biens hospitaliers au profit de la « communalisation » des hôpitaux, confiés donc aux administrations municipales, ce qui a pour effet de libérer l'Etat du devoir d'assistance, chaque commune devenant responsable de sa misère et de la misère dont elle se protège.

> Entre les pauvres et les riches, le système d'obligation et de compensation ne passait plus par la loi de l'Etat, mais par une sorte de contrat variable dans l'espace, révocable dans le temps qui, situé au niveau des municipalités, était plutôt de l'ordre du libre consentement.
>
> Un contrat du même genre, plus caché et plus étrange, se noue silencieusement vers la même époque entre l'hôpital où on soigne les pauvres et la clinique où se forment les médecins.[211]

C'est alors à ce contrat caché et silencieux que Foucault s'attache dans les pages suivantes. L'analyse se fait alors acerbe pour montrer comment la protection de la pauvreté par la richesse est aussi et surtout protection des riches contre les pauvres, dans une expérience à la fois morale et pratique. Avec ironie, il démasque ce qui a présidé à la clinique : l'économie de l'assistance bourgeoise qui monnaye sa bienfaisance dans son intérêt bien compris,

[209] *Ibid.*, p. 78.
[210] *Ibid.*, p. 82.
[211] *Ibid.*, p. 83-84.

révélant le libéralisme naissant dans toute sa splendeur, les thèmes caractéristiques de la pensée pré-révolutionnaire étant ici à l'œuvre, engendrant une pratique. A l'hôpital en effet, le médecin ne fait pas des expériences théoriques car il fait « une expérience morale décisive qui circonscrit sa pratique illimitée par un service clos du devoir. »[212] Si la question se pose de savoir si la douleur peut-elle être un spectacle, la réponse est claire.

> Elle peut l'être, et même elle le doit par la force d'un droit subtil, et qui réside en ceci que nul n'est seul et le pauvre moins que les autres, qui ne peut recevoir assistance que par la médiation du riche.[213]

Puisque la maladie ne peut être guérie que par les autres, avec leur savoir, leurs ressources et leur pitié, en société, il est juste que le mal des uns profite aux autres, qu'il soit transformé pour les autres en expérience.

> Et par structure de réciprocité, se dessine pour le riche l'utilité de venir en aide aux pauvres hospitalisés : en payant pour qu'on les soigne, il paiera du fait même pour qu'on connaisse mieux les maladies dont lui-même peut être atteint ; ce qui est bienveillance à l'égard du pauvre se transforme en connaissance applicable au riche.[214]

Foucault peut alors formuler le contrat caché et silencieux :

> Voilà donc les termes du contrat que passent richesse et pauvreté dans l'organisation de l'expérience clinique. L'hôpital y trouve, dans un régime de liberté économique, la possibilité d'intéresser le riche ; la clinique constitue le reversement progressif de l'autre partie contractante ; elle est, de la part du pauvre, l'intérêt payé pour la capitalisation hospitalière consentie par le riche ; intérêt qu'il faut comprendre dans son épaisse surcharge, puisqu'il s'agit d'un dédommagement qui est de l'ordre de l'intérêt objectif pour la science et de l'intérêt vital pour le riche. L'hôpital devient rentable pour l'initiative privée à partir du moment où la souffrance qui vient y chercher apaisement est retournée en spectacle. Aider finit par payer, grâce aux vertus du regard clinique.[215]

Ce retournement, et ces thèmes, souligne Foucault, « retrouvent leur sens dans le libéralisme

---

[212] *Ibid*., p. 84.
[213] *Ibid*., p. 85.
[214] *Ibidem*.
[215] *Ibid*., p. 85-86.

du Directoire, et reçoivent à ce moment une immédiate application. »[216] Par exemple, à l'An VII, on s'intéresse au fonctionnement de la clinique d'accouchement de Copenhague où l'on reçoit des femmes non mariées ou qui s'annoncent comme telles.

> Ainsi, cette classe moralement désarmée, et socialement si dangereuse, pourra servir à la plus grande utilité des familles honorables », et la morale trouve sa récompense dans ce qui la bafoue. […] Le regard du médecin est d'une épargne bien serrée dans les échanges comptables d'un monde libéral…[217]

Le chapitre se clôt ainsi, avec des points de suspension qui eux laissent ouvert ce qu'une telle analyse implique. Points de suspension dont, il faut le souligner, l'usage est très rare chez Foucault.

A partir du chapitre suivant – « Des signes et des cas » – Foucault va se consacrer cette fois à la réorganisation corrélative du savoir médical, possible depuis les modifications institutionnelles, suivant en cela les analyses qu'il avait faites dans la troisième partie de sa thèse, qui se consacrait elle aussi à la même période étudiée : comment, depuis l'espace institutionnel, la réorganisation du savoir est possible. Foucault montre que la linguistique, notamment le principe analytique de Condillac, et les mathématiques, notamment les probabilités héritées de Laplace, forment eux aussi levier pour restructurer l'expérience médicale. C'est encore tout un système de coïncidences qui est mis en avant. Dans les premiers chapitres, on avait en effet relevé que Foucault montrait que telle structure de pensait coïncidait avec une autre : la structure de pensée de la médecine des espèces et sa spatialisation tertiaire coïncidait avec les théories économiques de l'assistance, la pyramide des qualités avec la superposition des couches sociales. Dans la suite de l'analyse, Foucault à nouveau, dans la même coupe historique, relève l'importance des simultanéités épistémologiques qui pénètrent le domaine pratique. Le sixième chapitre, par exemple, est une mise en équivalence de la lecture des symptômes et des signes par le regard médical avec l'analyse classique de la langue. Ainsi montre-t-il, « la pensée clinique ne fait que transposer, dans le vocabulaire plus laconique et souvent plus confus de la pratique, une configuration conceptuelle, dont Condillac dispose, en toute latitude, la forme discursive. »[218] La clinique met en jeu « la relation, fondamentale chez Condillac, de l'acte perceptif et de l'élément du langage », lui offrant ainsi « un domaine immédiat

[216] *Ibid.*, p. 86.
[217] *Ibidem*.
[218] *Ibid.*, p. 91.

d'application. »[219] « Perception discursive et réfléchie du médecin, et réflexion discursive du philosophe sur la perception viennent se rejoindre en une figure d'exacte superposition, puisque le monde est ici pour eux l'analogon du langage ».[220] Ce que montre Foucault, c'est donc que la clinique est « un champ rendu philosophiquement « visible » par l'introduction dans le domaine pathologique de structures grammaticales et probabilitaires »[221]. La clinique est « la vie concrète, l'application première » de l'Analyse de Condillac. Alors que Foucault mettait en avant des « correspondances » sans communication entre versant pratique et versant théorique de l'expérience classique dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, il y a ici des coïncidences, terme récurrent. Entre correspondance et coïncidence, l'accent n'est pas le même, l'idée de coïncidence fonctionnant elle à la fois dans la géométrie et dans le temps, c'est-à-dire, pour l'archéologue du regard médical, par des analyses en termes de formes et de structures dans leur contemporanéité au sein de la coupe historique. Il s'agit de montrer que de nouveaux objets se donnent au savoir médical dans la mesure où, et en même temps que, le sujet connaissant se réorganise : il n'y a donc pas changement de la conception de la maladie, suivie de la manière de reconnaître la maladie, ni un système signalétique modifié, auquel suit une théorie modifiée, mais une refonte structurelle à la fois théorique et pratique.

* *
*

Ce sont des modifications sociales, économiques et politiques qui « ont *directement* créé les conditions nécessaires à l'émergence de la médecine scientifique moderne ».[222] La perception de la maladie telle que nous la connaissons encore est bien historiquement constituée, il s'agit de l'histoire d'un regard qui n'a rien d'originaire mais est constitué dans et par l'histoire. Entreprise donc critique montrant comment est devenu possible le regard médical : archéologie contre phénoménologie.

Si expérience il y a, ce n'est donc pas une expérience originaire, mais une expérience qui n'est autre qu'une certaine structure historique, et dont la forme est triangulaire, comme

[219] *Ibid*., p. 95.
[220] *Ibidem*.
[221] *Ibid*., p. 104.
[222] *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel da Silva, Editions Kimé, 2001, p. 18.

le souligne Pierre Macherey[223] : à l'un des sommets du triangle, le malade occupe la place de l'objet regardé ; à un autre sommet, le médecin est en position du sujet du regard médical, membre du corps médical, et reconnu compétent pour exercer cette fonction d'observation qui constitue son expérience propre ; au niveau de l'institution, cette expérience trouve le cadre qui la légitime pour en faire une expérience socialement reconnue et contrôlée dans son protocole. Chacune de ces positions renvoie ainsi à une signification différente de l'expérience, l'ensemble formant l'expérience clinique, « forme historique *a priori* qui anticipe sur le vécu concret de la maladie en lui imposant ses propres modèles de reconnaissance. »[224] Cette forme historique *a priori* est bien de part en part institutionnel, et c'est ce que les multiples mouvements dans l'ordre pratique ont permis, par une transformation historique du voir et du parler.

Nulle illusion ne doit donc persister : ni l'illusion rétrospective d'une certaine histoire de la médecine faisant de la clinique le retour à un rapport immédiat du médecin au malade sans la médiation du savoir abstrait formant opacité, le mouvement des pratiques ayant opéré une refonte dans l'expérience, ni l'illusion phénoménologique de la conscience constituante du médecin rencontrant le malade dans une pure compréhension.

2. 2. Pratiques de la littérature : l'exemple de Raymond Roussel.

Dans son étude des procédés d'écriture de Raymond Roussel, c'est encore une triangulation que Foucault décèle depuis le livre posthume de l'auteur, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, révélé donc quand tous les autres avaient été écrits. « La géométrie profonde de cette « révélation » renverse le triangle du temps. »[225] Roussel livrant le secret de fabrication de certaines de ses œuvres, ce qu'a été concrètement son travail sur les mots, c'est d'abord la question de sa pratique d'écriture, dans une « expérience radicale du langage »,[226] qui intéresse ici Foucault, mais non l'expérience de la folie. Cet intérêt est redoublé par la portée stratégique de l'œuvre : l'œuvre de Roussel est la preuve par l'exemple de la vacuité des analyses phénoménologiques sur le langage et la littérature.

---

[223] Pierre Macherey, *De Canguilhem* à *Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique éditions, 2009, p. 104.
[224] *Ibidem*.
[225] *DE I*, n°10 (1962), p. 233.
[226] *RR*, p. 204. La mort même de Roussel révèle un triangle, dans une chambre d'hôtel, se traînant près de la porte de communication donnant sur la chambre de Charlotte Dufresne, porte exceptionnellement fermée à clef. « La mort, le verrou et cette ouverture close formèrent, en cet instant et pour toujours sans doute, un triangle énigmatique où l'œuvre de Roussel nous est à la fois livrée et refusée. » (*Ibid*., p. 235).

Raymond Roussel permet donc de redoubler la charge menée en parallèle dans l'archéologie. Cependant, à la différence des innombrables mouvements impulsés par les pratiques et mis en avant par Foucault dans ses deux précédents ouvrages, c'est cette fois d'une pratique prise dans l'épaisseur immobile de l'œuvre dont il s'agit.

Foucault utilise l'écrit posthume de Roussel pour y réfléchir sur une certaine pratique d'écriture dont il s'empare pour faire la démonstration d'une expérience, et en aucun cas cette expérience ne peut être assimilée, comme dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, dans un rapport à une pratique qui serait l'expression d'une expérience : ici, la pratique d'écriture ni n'exprime ni ne révèle l'expérience de la folie. Ce à quoi procède Roussel, c'est à une certaine pratique du langage, à un travail direct sur les mots. Le tour de force de Roussel consiste apparemment à se mouvoir à l'intérieur du langage en en respectant les codes, produisant ainsi des ouvrages parfaitement lisibles. Cependant, ce n'est pas pour produire un sens, fut-il mystique comme le veut Breton dans le commentaire qu'il fait de Roussel : il n'y a pas de sens caché car la question du sens éclate dans le travail de Roussel, comme elle éclate dans la préface de *Naissance de la clinique*, Foucault n'y traitant que du signifié par refus de céder à la quête du sens par la distinction entre signifiant et signifié. Le procédé de Roussel consiste lui aussi à faire éclater le sens, mais depuis le signifiant. Ce qu'il opère, c'est en effet un « travail de sape »[227] à partir de la seule matérialité du signe. Que révèle en effet le fameux secret de Roussel selon Foucault ? Rien d'autre que le fait qu'il n'y a pas de secret, caché, dont il faudrait faire l'exégèse pour retrouver la vérité à l'œuvre dans le langage en général et celui de Roussel en particulier. Le langage tient tout seul et il n'y a que du langage.

> Chaque mot est à la fois animé et ruiné, rempli et vidé par la possibilité qu'il y en ait un second – celui-ci ou celui-là, ou ni l'un ni l'autre, mais un troisième, ou rien.[228]

Le jeu de Roussel n'est donc pas un jeu avec le langage, comme si l'on pouvait en être le maître, c'est le jeu du langage lui-même sur lui-même qui est révélé. C'est la « faille ontologique du langage »[229] qui est ainsi mise en avant. L'usage poétique du langage révèle sa vérité par son vide, son absence.

---

[227] *Ibid*., p. 19.
[228] *Ibid*., p. 20.
[229] *Ibid.*, p. 176.

Les premières lignes de la conclusion de *Naissance de la clinique* étaient pour dire que l'ouvrage présentait un essai dans le domaine mal défini de l'histoire des idées. Ce caractère expérimental de son travail se retrouve ici, hors de toute perspective archéologique. L'expérience de Roussel tient en effet d'abord à une expérimentation du langage et non une théorie du langage, par une pratique d'écriture le faisant certes sujet écrivant, mais pour disparaître et se soustraire au statut d'écrivain, dans une expérience propre lui faisant trouver un vide, « un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être dont il pourra disposer en toute souveraineté ».[230] Comme le souligne à juste titre Philippe Sabot, l'amour de Foucault pour Roussel

> renvoie peut-être au rapport de Foucault lui-même à l'écriture : celui d'un « expérimentateur » et non celui d'un « théoricien ». C'est dans ce rapport que s'est noué progressivement le projet d'une expérience éthique qui ne repose nullement sur un quelconque « retour au » sujet, mais qui relève d'un approfondissement de l'expérience littéraire, en tant que celle-ci offre le modèle d'un rapport à soi qui exclut toute universalité et se réalise dans la pratique singulière et transformatrice de l'écriture. [231]

Comme le montre Frédéric Gros dans la lecture qu'il propose de *Raymond Roussel*, et à laquelle nous nous contenterons ici de renvoyer, l'ouvrage est pris dans une dynamique anti-phénoménologique,[232] comme l'est au même moment *Naissance de la clinique*. Frédéric Gros souligne que pour Foucault sans doute, Roussel consacre l'échec des phénoménologues. Nouer le langage à la pureté des choses encore non dites était la tâche formulée « par Husserl tant de fois reprise par Merleau-Ponty, d'amener l'expérience muette à « l'expression pure de son propre sens ». »[233] Or, cette opération est rendue impossible par Roussel, le langage n'étant donné que dans sa dispersion. Nulle valorisation de l'expressivité dans une créativité, ce que mettait en avant Merleau-Ponty, il n'y a rien à l'origine que le langage lui-même, lequel renvoie toujours en miroir à lui-même. « Ce que décrit Roussel, c'est le cauchemar du dogmatisme objectif dénoncé par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception* : des choses se donnant massivement au regard d'un sujet récepteur impersonnel, une visibilité absolue comme simple effet de l'Être, sans creux

---

[230] *RR*, p. 24.
[231] Philippe Sabot, « La littérature aux confins du savoir : sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault », in *Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les Dits et Écrits*, P.-F. Moreau dir. (Lyon, ENS Éditions , 2003), p. 33.
[232] Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, *op. cit.*, chapitre 3, « Délire de l'insensé ou écriture littéraire : un langage sans origine », p. 87-99.
[233] *Ibid.*, p. 92.

ni perspectives aménagés par la présence d'un corps vivant. »[234]

Cette dispersion, espace du vide, que la littérature déploie, est encore définie par la figure du triangle dans une conférence de 1964 donné à Bruxelles, « Littérature et langage ». Ce triangle est celui décelé entre langage, œuvre et littérature, formé depuis peu selon Foucault. Celui-ci dénonce en effet l'illusion rétrospective consistant à croire que la littérature est universelle, sans âge, comme le langage lui-même, ce que nous appelons littérature ne naissant qu'au tout début du XIXe siècle, ou à la toute fin du XVIIIe siècle. Foucault distingue alors d'un côté le langage – paroles accumulées dans l'histoire et système même de la langue –, d'un autre côté, l'œuvre – configuration de langage s'arrêtant sur soi – et enfin la littérature.

> La littérature ce n'est pas la forme générale de toute œuvre de langage, ce n'est pas non plus le lieu universel où se situe l'œuvre de langage. C'est en quelque sorte un troisième terme, le sommet d'un triangle, par lequel passe le rapport du langage à l'œuvre et de l'œuvre au langage.[235]

Ce qui est essentiel, c'est que le rapport formé entre la littérature, l'œuvre et le langage, est défini par Foucault comme un rapport pratique, par opposition au simple rapport passif de mémoire, d'accueil, à l'égard de ce qu'on appelait « littérature » au XVIIIe siècle, somme de ce qui était écrit. La littérature désigne

> un rapport actif, *pratique*, par là même un rapport obscur et profond entre l'œuvre au moment de se faire, et le langage lui-même ; ou encore entre le langage au moment de sa transformation et l'œuvre qu'il est en train de devenir. Ce moment où la littérature est devenue le troisième terme actif dans le triangle qui se constitue ainsi, ce moment c'est évidemment le début du XIXe siècle, ou la fin du XVIIIe […].[236]

L'idée est fondamentale. On pourrait dire que la définition de la littérature apparaît généralement comme le résultat d'une opération à deux termes que l'on peut faire tenir sur une même ligne d'équation : le langage additionné d'une œuvre équivaudrait à la littérature, ou encore, la littérature serait une œuvre plus du langage (et non par exemple une œuvre

---

[234] *Ibid*., p. 95.
[235] *La grande étrangère. A propos de la littérature*, Édition établie et présentée par Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel, Paris, Éditions EHESS, coll. « Audiographie », 2013, p. 77.
[236] *Ibid*., p. 78. C'est nous qui soulignons.

plus le jeu des couleurs et des formes sur une surface, ce qui définirait la peinture). Dans une telle perspective, la littérature n'est qu'un résultat, la somme, d'une manière ou d'une autre, du langage et de l'œuvre. Or, leur rapport qui lie les trois termes n'est pas arithmétique, il est géométrique, la littérature n'étant pas le résultat de l'opération, mais l'opérateur lui-même, ce qui permet l'opération et la transformation : comme le dit Foucault,

> un troisième point qui est extérieur à leur ligne droite et qui par là même dessine un espace vide, une blancheur essentielle où naît la question « Qu'est-ce que la littérature ? », une blancheur essentielle qui est cette question même. [237]

Cet étirement opéré par la littérature dessine alors un espace, un espace vide, qui, du dedans, travaille le langage et l'œuvre. Cet espace dessiné empêche alors tout repli sur un ineffable rabattant la littérature sur la question du sens profond, de l'expressivité. La littérature est au contraire présentée comme ce non-ineffable, au sens strict et originaire du terme, une « fable ». Cette fable joue alors pour rendre impossible « ces allusions dont on nous a rebattu les oreilles depuis maintenant des centaines d'années, ces allusions au silence, au secret, à l'indicible […]. »[238] La littérature est donc un langage qui oscille sur lui-même, moins même qu'une vibration sur place puisqu'il n'y a pas hésitation entre littérature et langage.

> En fait, le rapport à la littérature est pris tout entier dans l'épaisseur absolument immobile, *sans mouvement*, de l'œuvre, et en même temps ce rapport est ce par quoi l'œuvre et la littérature s'esquivent l'une dans l'autre. »[239]

Ce sans mouvement de l'œuvre n'est donc paradoxalement permis que depuis une dynamique de transformation, le vecteur de la pratique littéraire, qui met en question pratiquement ce qu'est le langage et ce que peut être l'œuvre, dans un rapport ici sans dehors. La littérature ne se donne donc comme rien d'autre qu'une pratique d'écriture travaillant sur la matière des mots, ce que fait exemplairement Raymond Roussel.

* *
*

[237] *Ibid*., p. 79.
[238] *Ibid*., p. 80.
[239] *Ibid*., p. 81. C'est nous qui soulignons.

Déplaçant sa cible, du marxisme à la phénoménologie, Foucault s'enfonce donc dans des pratiques d'écriture elles-mêmes originales et expérimentales. Aussi, si dans les dernières pages de sa thèse, Foucault constatait avoir écrit l'histoire de ce qui avait rendu possible une psychologie, et récusait alors l'idée d'avoir écrit une histoire des idées, on a dit que les premiers mots de la conclusion de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, étaient au contraire pour préciser que ce qui vient d'être lu était en fait un « essai » dans « l'histoire des idées ».[240] Foucault présente ainsi son travail comme constitutif d'une tentative pour renouveler un genre. Ce que Foucault fait pratiquement dans cet ouvrage, c'était bien une expérimentation accordant une part plus large et non plus expressive aux pratiques, les articulant rigoureusement aux discours. Avec Raymond Roussel, c'était un usage tout aussi neuf du littéraire, affranchie du commentaire et de la critique littéraire. Ce sont ces expérimentations dont l'objet, partiel ou total, est une pratique opératrice d'une entreprise critique, que nous avons mis en avant ici.

III.* Les mots et les choses, *ou le « théorico-actif ».

Roussel révélait une expérience radicale de langage, et c'est sur une autre que s'ouvre le troisième ouvrage archéologique de Foucault, *Les mots et les choses*, celle cette fois livrée dans un texte par Borges, expérience d'une « bizarrerie »[241] où il est question d'une encyclopédie chinoise présentant une taxinomie impossible à penser. L'énumération proposée est en effet aberrante pour notre pensée, ne présentant pas un désordre mais une absence d'ordre depuis le lieu commun où nous faisons communiquer les mots et les choses. C'est donc toute la question des conditions de possibilités formelles de la pensée et de leur exercice concret qui est posé par une telle encyclopédie, elle qui forme le socle de la recherche, mais, à la différence du criticisme kantien – à la recherche d'un transcendantal pur –, il s'agit encore et toujours de rapporter ces conditions à un transcendantal historique : en ce sens, il n'est pas anodin que l'encyclopédie sur laquelle s'ouvre l'ouvrage soit

[240] « Dans notre naïveté, nous nous imaginions peut-être avoir décrit un type psychologique, le fou, à travers cent cinquante ans de son histoire. Force nous est bien de constater qu'en faisant l'histoire du fou nous avons fait – non pas certes au niveau d'une chronique des découvertes, ou d'une histoire des idées, mais en suivant l'enchaînement des structures fondamentales de l'expérience – l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie. » *HF*, p. 548. « Le livre qu'on vient de lire est, parmi d'autres, l'essai d'une méthode dans le domaine si confus, si peu et si mal structuré, de l'histoire des idées. » *NC*, p. 197.

[241] *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969 (abrév. *MC*), p. 8.

chinoise. Ce qui est donc en question, c'est notre propre expérience de l'ordre, celle que notre culture a faite à une époque déterminée. Pour la retrouver, Foucault va alors se consacrer aux conditions de possibilité historiques des sciences humaines – qui formaient l'aboutissement de ses précédentes archéologies – autrement dit à l'espace d'ordre qui conditionne la mutation des savoirs de la vie, du travail et du langage. Ce sont donc à des sciences que Foucault se consacre, soit à un champ proprement théorique dévolu à trois domaines empiriques.

La grande nouveauté de cette archéologie est donc qu'elle se place à l'intérieur des discours appartenant au champ scientifique, levant les dépendances intra et interdiscursives : Foucault fait cette fois abstraction des réaménagements des institutions, des changements économiques, politiques, sociaux, pour saisir la mutation des discours. Saisir la naissance des sciences de l'homme, c'est en effet saisir une certaine configuration des savoirs, et se placer en elle pour capter les mutations et ce qui rend de telles sciences possibles. Dès lors, nous sommes pour la première fois face à un acmé théoriciste dans les recherches archéologiques : c'est ici depuis l'ordre théorique que Foucault se concentre sur la naissance de certaines sciences. Foucault déplace donc à nouveau son archéologie. Foucault ici ferait jouer cette fois le structuralisme contre le marxisme et la phénoménologie.

Pour autant, la question des pratiques n'est pas pour autant réglée, Foucault ne l'excluant pas purement et simplement de sa recherche : le niveau des pratiques est, malgré les apparences, loin de disparaître. Effectivement, les sciences auxquelles Foucault se consacre sont des sciences humaines, elles portent sur des domaines empiriques, et ne sont pas des sciences formelles et déductives. De la pratique, et des conditions pour les élever au rang de sciences, il est donc bel et bien question ici. Il faut donc situer le niveau auquel Foucault situe les pratiques.

3.1. Des pratiques subsumées par le savoir.

C'est la préface de l'ouvrage qui s'attache à la situer précisément, Foucault dressant une carte où il délimite trois régions. Les deux premières forment ce que l'on peut appeler la région pratique et la région théorique. Citons le passage :

> Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques –

> fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. A l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre.[242]

Foucault distingue donc d'une part les codes fondamentaux d'une culture, qui règlent l'ensemble des pratiques des hommes, soit un ordre pré-réflexif, et d'autre part les théories philosophiques et scientifiques, qui expliquent pourquoi il y a un ordre, soit un ordre réfléchi. Ce sont deux extrêmes de la pensée : d'un côté ce que nous faisons spontanément sans y penser, ce que Frédéric Gros appelle justement « les ordres pratiques », et de l'autre les élaborations des scientifiques et des philosophes qui bâtissent un édifice conceptuel pour rendre compte, expliquer et ordonner ces pratiques spontanées, « les théories de l'ordre. »[243] C'est à l'articulation de ces deux modes de présentation de l'ordre que va se situer aussitôt une troisième région qui sera celle investiguée par l'archéologie, région intermédiaire dont le rôle, pour intermédiaire, « n'en est pas moins fondamental. »[244] Le « fondamental », terme que Foucault affectionne et qu'il a mobilisé dans ses précédentes archéologies, prend ici un sens spécifique : il y a fondamental parce que cette région marque le recul pris sur les ordres empiriques pour y appliquer une grille seconde à partir de laquelle pourront s'édifier les théories de l'ordre. Une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques, « cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez » pour constater que derrière l'ordre spontané, il y a « l'être brut de l'ordre »,[245] qui peut jouer le rôle de critique face à cet ordre. Ce « fondamental » désigne ainsi le lieu même d'investigation de l'archéologie, le domaine propre de son enquête : ce qui manifeste, pour une culture déterminée, à une époque déterminée, les modes d'être de l'ordre, soit une expérience.

> Si bien que cette région « médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur (c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être

---

[242] *MC*, p. 11-12.
[243] Frédéric Gros, « De Borges à Magritte », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, sous la direction de Philippe Artières, Paris, Kimé, 2004, p. 21.
[244] *Ibid*., p. 12.
[245] *Ibidem*.

> massif et premier, joue toujours un rôle critique) ; plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus « vraie » que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique. Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être.[246]

Trois éléments pour situer la pratique sont dans cette préface eux-mêmes fondamentaux.

Tout d'abord, ce que les hommes font et pensent spontanément est toujours déjà historiquement réglé, non pas naturel mais culturel, les hommes étant précédés par des codes fondamentaux fixant les coordonnées de ce qu'ils peuvent penser et faire. Nous retrouvons ici le niveau du « non pensé » qui « d'entrée de jeu », systématise les pensées des hommes, niveau propre de l'archéologie mis en avant dans les dernières lignes de la préface de *Naissance de la clinique*, nommé ici pour la première fois « codes fondamentaux d'une culture », et dans lesquels les pratiques sont elles aussi prises. Ces dernières, notamment, ont des conditions de possibilités formant un *a priori* concret, historique. Mais Foucault va plus loin, affirmant non plus le postulat de l'archéologie, mais son lieu propre, constitué par le léger décalage opéré depuis l'ordre des pratiques et permettant de faire retour sur lui. Cette région fondamentale fait apparaître ce qui se donne comme l'être brut de l'ordre, l'ordre de l'ordre, ce qui est donc la condition de possibilité du rapport pratique à toute chose, avant même toute reprise dans un édifice théorique. Son rôle critique fait de lui le terrain de l'analyse archéologique car s'y joue « ce fait *a priori*, qui commande l'ordonnabilité de l'expérience et qui relativise tout ordre empirique. »[247] Par là même, ce point est doublement essentiel. Ce que soutient en effet Foucault, c'est que les élaborations théoriques les plus fortes (celles des sciences, de la philosophie) sont d'abord déterminées par des exigences pratiques : si telle culture produit telles théories, c'est toujours depuis l'ordre pratique historiquement constitué, qui laisse ouverte la possibilité de s'en imprégner dans une expérience pour découvrir de l'ordre de l'ordre. Ce sont donc d'abord les conditions pratiques d'existence qui permettent et la découverte de l'ordre et l'apparition des théories, qui les réfléchissent et les ordonnent. Du même coup, ce qui intéresse l'archéologue, ce n'est pas la vie, le travail, le langage, saisis comme des objets en soi : ce qui l'intéresse, c'est bien « le langage tel qu'il était parlé, les êtres naturels tels qu'ils étaient perçus et rassemblés, les

[246] *Ibid*., p. 12-13.
[247] Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, Paris, PUF, « Quadrige », 2006, p. 15.

échanges tels qu'ils étaient pratiqués », pour les remonter, « comme à contre-courant »[248], à l'identique de ce que faisaient les hommes de cette culture, et ainsi retrouver les modalités de l'ordre qui leur ont été appliqués et expliquer les théories ayant pour condition de possibilité et l'ordre pratique, et l'ordre de l'expérience faite dans cette région fondamentale. Autrement dit, ce n'est pas tant une carte que dresse finalement Foucault qu'un triangle qu'il dessine à nouveau, triangle dont les coordonnées partent à un extrême des pratiques, pour permettre à un autre l'expérience de l'ordre, et constituer enfin les théories. C'est donc l'expérience de l'ordre qui permet de dessiner l'espace propre de la pratique archéologique, vecteur de transformation des pratiques et des théories. C'est elle qui permet de saisir pratiquement et théoriquement ce qui caractérise une culture. Apparition et disparition des théories ne sont donc possibles que depuis l'expérience, laquelle a elle-même pour condition de possibilité l'ordre aveugle des pratiques.

Que les pratiques soient déterminantes en première instance pour caractériser le niveau de l'archéologie pratiquée par Foucault dans *Les mots et les choses* peut surprendre. Cela est pourtant bien réel. Est-ce à dire que Foucault se rapproche ici d'un matérialisme historique ? Non, le niveau propre de l'archéologie en atteste immédiatement.

> Ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une « archéologie ».[249]

Cet extrait lève toute ambiguïté : il ne s'agit pas d'un matérialisme historique mais d'une archéologie, situant le niveau propre de l'analyse dans la recherche de conditions de possibilité et non de déterminismes matériels, conditions référées à l'espace du savoir et non à l'espace économique, l'espace même du savoir permettant par exemple au contraire de former l'espace économique. Nulle idéologie donc ici mise en avant dans la neutralité de l'archéologue, aucune causalité non plus, et ce qui prime, ce n'est plus le mouvement, la « quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes » n'étant « sans doute qu'un effet de

[248] *MC*, p. 13.
[249] *MC*, p. 13. Foucault ajoute une note : « Les problèmes de méthode posés par une telle « archéologie » seront examinés dans un prochain ouvrage. »

surface ».[250] Ce sont des discontinuités que Foucault va lever, des changements massifs depuis ce qui est saisi comme l'ordre même des choses :

> une chose en tout cas est certaine : c'est que l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle.[251]

La dimension des pratiques est donc dès la préface mobilisée par Foucault dans son archéologie, puisqu'il s'agit de rendre compte de ce qui conditionne non seulement théoriquement mais pratiquement une culture comme la nôtre, rapporté ici à une expérience fondatrice, et référé à la question spécifique de la mutation des savoirs de la vie, du travail et du langage.

Le dernier moment de la préface est alors pour mesurer l'écart – mais aussi la continuité – entre les trois archéologies. C'est l'objet de l'enquête qui sert de point d'appui. Alors que pour l'histoire de la folie il s'agissait de l'histoire de l'Autre, que pour l'histoire de la clinique, il s'agissait à la fois de l'altérité que représentait la maladie, mais aussi des régularités, ressemblances et types de ce phénomène de nature, il s'agit cette fois par l'histoire de l'ordre de faire l'histoire du Même, « de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités. »[252] Pourtant, cet ancrage de l'articulation des trois archéologies esquive l'essentiel pour ce qui concerne la question des pratiques. Si les thèmes se relancent et se poursuivent, Foucault explorant d'abord un versant négatif d'une culture, puis nouent négatif et positif pour expliquer enfin ce qui forme positivement cette culture, redéployant ainsi un même ensemble historique, il n'empêche qu'une coupure radicale est ici à l'œuvre. Foucault désormais consomme lui-même un grand partage, évacuant l'ordre des pratiques une fois ceux-ci situés dans l'introduction. Effectivement, dans les deux premières archéologies, Foucault étudiait les relations entre l'ordre du savoir en train de se constituer et l'ordre des pratiques, que celles-ci exprimaient une perception et contribuaient à sa refonte, ou qu'elles n'étaient que des théories appartenant à des domaines distincts coïncidant et trouvant dans les pratiques des conditions de réalisation. Avec ce nouvel opus, c'est cette fois le lien entre des théories ayant des modèles communs que l'analyse se déploie, bouleversant la matière

[250] *Ibid.*, p. 14.
[251] *Ibidem*.
[252] *Ibid.*, p. 15.

propre de l'analyse archéologique, ancrée cette fois au niveau des théories. Dès lors, seconde modification, la clé du savoir n'est plus à référer aux bouleversements pratiques, qui fondent une nouvelle expérience, mais à l'expérience elle-même, celle de l'ordre. Si l'ordre pratique est bien une condition de possibilité, elle l'est finalement « de loin », les pratiques ne signalant plus l'expérience, ne l'exprimant plus, ne la conditionnant plus, comme c'était le cas pour l'expérience moderne de la folie et l'expérience clinique, mais étant simplement un socle, en quelque sorte passif et non plus actif, en un sens ou un autre, de l'expérience. L'*a priori* n'est plus exprimé dans la pratique, il n'est plus constitué par des pratiques, il est ce décalage avec les pratiques, cette expérience de l'ordre. Foucault décroche donc son analyse du champ des pratiques, même si celles-ci sont d'abord le socle qui permet expérience et discours. Leur rôle est essentiel, mais il n'est plus fondamental pour l'analyse archéologique. Ainsi, les pratiques sont situées *depuis* l'expérience, *par* un savoir, *dans* une *épistémè*, et finalement, « de loin » pour l'archéologie. C'est la dimension de la pensée qui est donc interrogée, « au niveau de ce qui archéologiquement l'a rendue possible ».[253]

Si la pratique n'est plus un levier pour l'archéologue, c'est-à-dire, ni le moyen de l'enquête (ce qui faisait signe vers l'expérience fondamentale de l'âge classique puis permettait de comprendre la naissance de l'asile à l'époque moderne), ni un *a priori* institutionnel rendant possible une nouvelle pratique médicale puis un nouveau champ du savoir, elle est désormais située depuis ce qui rend possible de la penser. Autrement dit, alors que la pratique était auparavant *un* opérateur privilégié permettant d'aboutir à *la* naissance des sciences humaines, la pratique – en vertu de l'objet même de l'enquête – devient elle-même *un* point de départ et un point d'arrivée pour le cercle anthropologique que les sciences humaines vont lever.

3.2. Le cas du travail dans l'archéologie des sciences humaines.

Nous nous intéresserons ici brièvement à la deuxième sous-partie du huitième chapitre des *Mots et les choses* – « Ricardo » – , chapitre intitulé « Travail, vie, langage », et dans lequel Foucault montre le basculement de tout l'espace du savoir occidental : le tableau cesse d'être le lieu de tous les possibles, il « ne forme plus pour le savoir qu'une

[253] *Ibid*., p. 77.

mince pellicule de surface », et l' « ordre qui se donne au regard, avec le quadrillage permanent de ses distinctions, n'est plus qu'un scintillement superficiel au-dessus d'une profondeur. »[254] Dans son deuxième moment, Foucault montre que ce sont depuis des analyses portées sur des rapports pratiques qu'un basculement est possible dans l'espace du savoir occidental.

Ce basculement, Foucault le réfère aux analyses de Ricardo. Chez Adam Smith, qui appartient pleinement à l'*épistémè* classique, toute marchandise représentait un certain travail et tout travail représentait une certaine quantité de marchandise. L'activité des hommes et la valeur des choses communiquaient depuis la représentation, raison pour laquelle il y avait identité entre la quantité de travail nécessaire à produire une chose, et la quantité de travail que cette chose, en retour, permettait d'acheter. Ricardo, lui, fait éclater cette représentation, non en accordant une place importante au travail dans le jeu de l'économie, mais en faisant « éclater l'unité de la notion » et distingue « pour la première fois d'une manière radicale, cette force, cette peine, ce temps de l'ouvrier qui s'achètent et se vendent, et cette activité qui est à l'origine de la valeur des choses. »[255] Autrement dit, ce que modifie en profondeur Ricardo, c'est le statut qu'il accorde au travail, ainsi que son rôle dans la formation de la valeur des choses. Sont dissociés le travail offert par les ouvriers rétribué, s'il est accepté, par des salaires, et de l'autre, le travail qui transforme, fabrique, transporte, formant des valeurs nouvelles permises par ce travail, valeurs échangeables. Cette fois, le travail n'est plus analysé en journées de subsistance, pouvant servir d'unité commune à toutes les autres marchandises, l'activité de production étant assimilée à une marchandise échangeable. Si le travail permet de fixer la valeur d'une chose, c'est moins du fait qu'il est représentable en journées de travail, « mais d'abord et fondamentalement parce que le travail comme activité de production est « la source de toute valeur ». […] La valeur a cessé d'être un signe, elle est devenue un produit. »[256] Toute valeur tire désormais son origine du travail, preuve en étant que la valeur des choses augmente avec le temps de travail nécessaire à les produire, mais ne varie pas la variation elle-même des salaires contre lesquels le travail s'échange comme marchandise. Le travail devient ici l'origine des valeurs, les choses ayant de la valeur dans l'exacte mesure où les hommes les ont produites. Le pouvoir des valeurs vient de ce travail. Si la théorie peut se former, c'est donc parce qu'est perçu dans leur concrétude la force, la peine et le temps de l'ouvrier dans l'activité

[254] *Ibid.*, p. 263.
[255] *Ibid.*, p. 266.
[256] *Ibidem*.

productrice : c'est donc depuis l'ordre des pratiques qu'un nouvel ordre est possible. Cette théorie une fois formée, elle sera donc théorie de la production, laquelle « désormais devra toujours précéder celle de la circulation », une théorie étant subordonnée à l'autre depuis le primat accordé aux conditions concrètes de production. La production devient donc, avec Ricardo, la condition de possibilité de l'économie.

Foucault tire trois conséquences de cette mutation. « La première, c'est l'instauration d'une série causale qui est d'une forme radicalement nouvelle. » [257] Si au XVIIIe siècle on n'ignorait pas le jeu des déterminations économiques, tous ces mouvements étaient définis à partir d'un tableau. « Il s'agissait toujours d'une causalité circulaire et de la surface puisqu'elle ne concernait jamais que les pouvoirs réciproques de l'analysant et de l'analysé. »[258] Avec Ricardo, le travail s'installe dans une région où la représentation n'a plus prise, et « s'organise selon une causalité qui lui est propre. »[259] C'est depuis l'attention portée aux conditions du travail qu'une nouvelle dimension est introduite dans l'analyse économique : « selon le degré de division dans le travail, la quantité et la nature des outils, la masse de capital dont dispose l'entrepreneur et celle qu'il a investie dans les installations de son usine, la production sera modifiée. » Le coût des salaires, du capital et des revenus, des profits, étant déterminé par du travail déjà accompli et appliqué à la nouvelle production, « on voit naître une grande série linéaire et homogène qui est celle de la production », accumulation en série qui rompt avec les déterminations réciproques de l'analyse classique des richesses. « Au niveau des conditions de possibilité de la pensée, Ricardo, en dissociant formation et représentativité de la valeur, a permis l'articulation de l'économie sur l'histoire. »[260] Ainsi,

> toute valeur se détermine non pas d'après les instruments qui permettent de l'analyser, mais d'après les conditions de production qui l'ont fait naître ; et au-delà encore ces conditions sont déterminées par des quantités de travail appliquées à les produire. Avant même que la réflexion économique soit liée à l'histoire des événements ou des sociétés en un discours explicite, l'historicité a pénétré, et pour longtemps sans doute, le mode d'être de l'économie. Celle-ci, en sa positivité, n'est plus liée à un espace simultané de différences et d'identités, mais au temps de productions successives.[261]

[257] *Ibid*., p. 267.
[258] *Ibidem*.
[259] *Ibidem*.
[260] *Ibid*., p. 268.
[261] *Ibidem*.

Si le socle bascule, c'est parce que ce n'est plus l'ordre de l'analyse qui fixe la valeur, mais les conditions de production, elles-mêmes déterminées par le travail. C'est donc l'introduction du temps dans l'activité économique, avant même sa théorisation explicite. Comme le souligne Philippe Sabot :

> La temporalité linéaire du processus de production n'est sans doute pas de même niveau que l'histoire politique des modes de production économiques ; il reste qu'elle la rend possible, en historicisant en profondeur l'activité économique, et en instituant à son principe la dynamique transformatrice du travail humain.[262]

La seconde conséquence de la mutation opérée concerne la rareté. Elle n'est plus définie par rapport au besoin, la rareté existant parce que les hommes se représentent ce qu'ils n'ont pas, alors que la richesse vient de la terre, généreuse.

> Ricardo inverse les termes de cette analyse : l'apparente générosité de la terre n'est due en fait qu'à son avarice croissante ; et ce qui est premier, ce n'est fait qu'à son avarice croissante ; et ce qui est premier, ce n'est pas le besoin et la représentation du besoin dans l'esprit des hommes, c'est purement et simplement une carence originaire.[263]

A nouveau, l'analyse de Ricardo s'ancre dans ce qui se donne à lui comme une réalité première : l'avarice de la nature qui rend nécessaire le travail des hommes, contraints, par un effort sans cesse renouvelé, de surmonter ce dont elle les prive, afin de surmonter le péril même de la mort. L'économie ne trouve plus son principe dans la représentation mais « du côté de cette région périlleuse où la vie s'affronte à la mort. »[264] Finitude fondamentale donc de l'homme, formulée comme un fait contre la distance impliquée par les théories de la représentation. « L'*homo oeconomicus*, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir ; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. »[265]

Histoire et anthropologie s'enveloppent donc réciproquement dans une telle mutation, conditionnant l'évolution de l'économie, dernière conséquence mise en avant par Foucault. C'est ici que se situe le fameux passage réduisant les positions de Ricardo et de

---

[262] Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, p. 80.
[263] *MC,* p. 268.
[264] *Ibid*., p. 269.
[265] *Ibidem*.

Marx à un système d'options, les deux appartenant à la même configuration épistémique, le premier, dans une version pessimiste, le second, dans une version révolutionnaire. C'est un même « événement que toute l'archéologie peut situer avec précision » « qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l'économie bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIXe siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants. »[266]

3. 3. Théorico-actif contre pratico-inerte.

C'est alors une tempête au bassin des philosophes qui va souffler dans les mois qui suivent la parution de l'ouvrage. Si ses thèses sont intrinsèquement polémiques, si Foucault use d'une stratégie elle-même polémique en différant autant qu'il le peut la référence à Marx dans l'analyse des fondements de l'économie politique – sur quelques lignes seulement, dans un paragraphe – Foucault va redoubler leur portée dans les entretiens qu'il accorde à la parution du livre. Les premiers comptes rendus de l'ouvrage sont élogieux. Le marxiste Raymond Bellour, le premier à en faire une recension dans la revue de même « obédience » *Les Lettres françaises*[267], applaudit l'« historien du sens »[268], frappé qu'il est par la radicale nouveauté de la méthode, l'accomplissement nietzschéen de la démarche, et le style, qui fait de Foucault un écrivain à part entière. Si François Châtelet, dans le bel article « L'homme, ce Narcisse incertain », récuse le style, trop rhétorique et donc agaçant, il rend hommage à ce qui est pour « l'essentiel », non pas « la rigueur », « la richesse de l'information », « l'originalité des références » mais « la méthode » – l'archéologie – qui, courageusement, permet à Foucault de jeter « par-dessus bord les philosophies de l'histoire, idéalistes ou matérialistes. »[269] Madeleine Chapsal affirme quant à elle l'importance de l'ouvrage dans le

---

[266] *Ibid.,* p. 274.

[267] Raymond Bellour, « Michel Foucault, « Les Mots et les choses » », *Les Lettres françaises*, 31 mars 1966, p. 3, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Paris, Presses Universitaires de Caen, 2009, p. 45-47. Attention : une coquille se glisse dans cette dernière édition, qui situe la parution de l'article le 31 janvier au lieu du 31 mars. Pour les différentes recensions à suivre qui intègrent cette édition, c'est celle-ci que nous utilisons.

[268] *Ibid*., p. 45.

[269] François Châtelet, « L'homme, ce Narcisse incertain », *La Quinzaine littéraire*, 1er avril 1966, p. 19-20, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 55. Soulignons que l'article se termine sur une réserve, de manière extrêmement fine et prémonitoire. Citons le dernier paragraphe : « Il reste que l'*archéologie* est seulement descriptive. Nietzsche signalait un autre chemin : celui de la *généalogie* – qui n'est autre que celui du dépistage de celui ou de ceux qui – symboliques d'une configuration socio-culturelle – sont à l'origine de notre bâtardise. » Nous reviendrons sur cette remarque dès le troisième chapitre de cette première partie.

titre même de son article « La plus grande révolution depuis l'existentialisme »[270], soulignant que depuis Merleau-Ponty et Sartre, « aucun livre philosophique ne s'était imposé avec autant de richesse et de force que *Les mots et les choses*. »[271] Enfin, Deleuze souligne l'importance de l'ouvrage, qui parvient à dégager « une nouvelle *image de la pensée* »[272], décisive pour creuser les conditions de possibilité historique d'une économie des savoirs au croisement de la philosophie et de l'histoire des sciences. Ces quatre comptes rendus paraissent dans un laps de temps de deux mois. C'est dans ce contexte élogieux que paraissent trois entretiens accordés par Foucault,[273] en avril, mai et juin. Le ton monte, crescendo, de plus en plus polémique, Foucault étant amené à présenter explicitement son livre comme une arme de guerre contre, à la fois, l'existentialisme et le marxisme. De cette polémique, la lecture faite des *Mots et les choses* ne sortira pas indemne.

Le premier entretien est celui que Foucault accorde à Raymond Bellour, et qui paraît à la suite du court compte rendu déjà cité .[274] Cet entretien, important, permet de préciser l'objet, le style de recherche et l'enjeu de l'ouvrage. C'est la pratique de l'archéologie qui est ici explicitée et permet une belle introduction aux *Mots et les choses*, ainsi qu'une situation du travail engagé par Foucault. Ce qu'il y a ici de remarquable, c'est que Foucault ne synthétise pas tant les conclusions de ses recherches qu'il ne situe leur enjeu stratégique, explicitant ainsi la portée de sa préface : il s'agit, en situant les pratiques et les théories depuis le savoir, d'esquiver la question surdéterminée du rapport unissant la théorie et la pratique. Le réseau théorique dévoilé, loin d'exclure la pratique, l'intègre et la rend possible. L'archéologie est alors moins une « discipline » qu' « un domaine de recherche ».

> Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l'on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c'est lui qui rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie, d'une opinion, d'une

[270] Madeleine Chapsal, « La plus grande révolution depuis l'existentialisme », *L'Express*, 23-29 mai 1966, p. 119-121, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 59-62.
[271] *Ibid*., p. 62.
[272] Gilles Deleuze, « L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, 32-34, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 63-71 (69).
[273] Fait nouveau, seul un très court entretien accompagnant la parution de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Cf. *DE I*, n° 5.
[274] Cet entretien est repris dans les *Dits et écrits I*, n° 34 (1966), p. 526-532. Il s'agit d'un entretien qui annonce la sortie de l'ouvrage, qui paraît immédiatement après.

> pratique. Ainsi, pour que s'ouvrent à la fin du XVIIe siècle les grands centres d'internement dans toute l'Europe, il a fallu un certain savoir de la folie opposée à la non-folie, de l'ordre et du désordre, et c'est ce savoir-là que j'ai voulu interroger, comme condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques.
>
> 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. Plutôt que de chercher à expliquer ce savoir du point de vue du practico-inerte (sic), je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le « théorico-actif ».[275]

C'est ici le cadre théorique de la recherche qui est caractérisé. Est tout d'abord résumée ce qui est la thèse fondamentale des *Mots et les choses* : que « tout », c'est-à-dire le niveau le plus largement théorique mais aussi le niveau pratique d'une société, est le signe du savoir ignoré de cette société. Ce savoir doit être distingué des connaissances, dont on sait qu'elles sont discursivement régulières, c'est lui qui en est la condition de possibilité historique, mais pas seulement, puisque s'il permet les connaissances, il permet aussi les institutions et les pratiques. Ce savoir englobe donc à la fois la théorie et la pratique : il est directement impliqué dans l'élaboration des théories et la constitution des institutions et des pratiques, il est leur « savoir commun ». L'intérêt essentiel de ce passage se trouve alors dans ce qu'implique ce style de recherche : en se mettant en quête de ce savoir, est laissé de côté tout un pan très lourd de l'histoire de la philosophie – le lien qui unit la théorie et la pratique – et par là même, bien sûr, est évacué tout un champ de discussion interne au marxisme. Les deux étant traités sur le même plan, dans leurs isomorphismes, le point de vue adopté est le contraire du fameux pratico-inerte de Sartre : apparaît ici le « théorico-actif » foucaldien. Par ce « théorico-actif », la pratique est bien présente, pensée, mais déplacée hors de son traditionnel centre de gravité marxiste, rendue possible par le savoir. L'étude du savoir se présente alors comme une stratégie : une stratégie d'évitement de ce qui occupe une large partie de la scène philosophique depuis plus d'un siècle avec le marxisme.

Mais immédiatement, on voit bien que ce qui met entre parenthèse la question des liens unissant la théorie et la pratique est tout autre chose que ce qu'annonce Foucault : s'il dit éviter le problème, c'est qu'en fait il le liquide en le solutionnant à sa manière ; s'il n'y a

[275] *Ibid*., p. 526-527.

pas lieu d'affronter ce problème, c'est parce qu'il est résolu par la méthode elle-même. Pour Sartre, si structure il y a, savoir commun, c'est parce que la *praxis* des hommes finit par toujours par se figer, mais pour Foucault, nulle *praxis* au sens strict ne peut régner, puisque son « domaine de recherche » explore comment le savoir peut structurer à la fois les théories et les pratiques. Autrement dit, cette esquive, en prenant le contrepied du sartrisme, s'affirme sur le versant de la théorie : s'il est « actif », c'est parce que le savoir est impliqué dans l'élaboration des théories, investi dans le champ des pratiques, parce qu'il produit des effets qui sont la structure du réel. La méthode, stratégique, d'évitement, se révèle et se condamne donc immédiatement à être reçue comme une stratégie d'affrontement. En évacuant le pan de la discussion interne *au* marxisme, Foucault ne peut ignorer qu'il n'évacuera pas aussi facilement la discussion *avec* le – ou les – marxisme(s) sur ce point précis qui engage à la fois la façon dont on écrit l'histoire et la façon dont les hommes sont engagés dans l'histoire.

L'entretien se continue alors sur la mise en œuvre de l'enquête archéologique : comment, pratiquement, interroger ce savoir ? C'est de la pratique de l'enquête dont il s'agit cette fois : puisque pratiques, institutions, théories, sont soumis à son œil aiguisé sous formes de traces, presque toujours des traces verbales, comment les interroger ? Ce que développe alors Foucault, c'est une méthode inductive régie par la nécessité.

> L'ensemble de ces traces constitue une sorte de domaine considéré comme homogène : on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence, et le problème est de trouver entre ces traces d'ordre différent suffisamment de traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent des classes, les esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures, et qui sont l'invariant commun à un certain nombre de traces.[276]

L'archéologue doit donc faire feu de tout bois : aucun choix ne doit présider à l'élaboration de l'archive, constituée par tout ce que l'archéologue peut trouver. « Il faut pouvoir tout lire, connaître toutes les institutions et toutes les pratiques »[277], ce qui constitue l'archive étudiée. « Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l'archive générale d'une époque à un moment donné. Et l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive. »[278]

La science de cette archive n'est pourtant pas désintéressée : elle a une portée critique

[276] *Ibid.*, p. 527.
[277] *Ibidem*.
[278] *Ibidem*.

qui en fait la valeur subversive. Foucault est en effet clair en ce qui concerne la période historique étudiée : il n'existe pas, il n'y a aucun choix à faire, le point de départ étant notre actualité, soit notre propre sous-sol. C'est notre conscience moderne qu'il s'agit d'interroger, ce qui est rendu possible parce qu'il y a eu « dans ce sol quelque chose comme une faille ».[279] Sans cela, « l'archéologie n'en aurait été ni possible ni requise. »[280] Les archéologies sont donc « des analyses critiques de notre condition. »[281] Lancé dans la recherche du sous-sol de notre conscience du sens, Foucault déclare avoir alors fait une découverte surprenante : « Cela m'a révélé une chose qui m'a fortement surpris : l'homme n'existait pas à l'intérieur du savoir classique. »[282] C'est de cette surprise dont Foucault a donc tenu à rendre compte dans *Les mots et les choses*, et qui conduit à des interrogations sur sa propre actualité et les tâches qui lui incombent, sous l'auspice de Nietzsche, le premier à avoir vu que « [L]'homme mourrait des signes qui sont nés en lui », celui qui, selon Foucault « nous sert de lumière »[283], et qui, ayant « compris que la redécouverte de la dimension propre au langage est incompatible avec l'homme », a pris « une valeur prophétique. »[284]

L'entretien se termine alors sur ce qui a frappé très vivement Raymond Bellour à la lecture des *Mots et les choses* : la singularité de la position de Foucault envers la philosophie d'une part et l'histoire d'autre part. Foucault répond par son propre étonnement à la coexistence d'une histoire de la philosophie consacrée aux monuments philosophiques imposés par la tradition, d'une histoire des idées, soit des sous-philosophies, et d'une histoire des sciences. Alors,

> on ne peut pas ne pas être frappé par l'impossibilité où notre culture se trouve de poser le problème de l'histoire de sa propre pensée. C'est pourquoi j'ai essayé de faire, dans un style évidemment un peu particulier, l'histoire non pas de la pensée en générale que de tout ce qui « contient de la pensée » dans une culture, de tout ce en quoi il y a de la pensée. Car il y a de la pensée dans la philosophie, mais aussi dans un roman, dans une jurisprudence, dans le droit, même dans un système administratif, dans une prison.[285]

---

[279] *Ibid*., p. 528.
[280] *Ibidem*.
[281] *Ibidem*.
[282] *Ibid*., p. 529.
[283] *Ibid*., p. 530.
[284] *Ibid*., p. 531.
[285] *Ibid*., p. 531-532.

Le second entretien, animé par Madeleine Chapsal, paraît deux semaines plus tard dans *La Quinzaine littéraire*, et précède ainsi la publication de sa recension dans *L'Express*. Le ton est très différent de celui de l'entretien avec Bellour, plus explicitement polémique, ce qui est dans une certaine mesure impulsé par Madeleine Chapsal elle-même, qui commence en soulignant que le jeune philosophe rend compte d'une révolution par laquelle « [l'] existentialisme et la pensée de Sartre, par exemple, sont […] en train de devenir des objets de musée »[286]. Elle lui demande alors de situer « un peu plus simplement » que ne le fait le livre, difficile, l'espace intellectuel qui est le leur. C'est donc par rapport à l'existentialisme que Foucault situe sa génération, plaçant alors tout l'entretien sous le signe du système. La génération précédente se caractérise comme une génération « certes courageuse et généreuse, qui avait la passion de la vie, de la politique, de l'existence », mais sa propre génération, elle, a découvert une autre passion, « la passion du concept et de ce que je nommerai le « système »… » [287] Foucault situe alors le point de rupture avec Sartre le jour où Lévi-Strauss a montré que la question du sens, dont Sartre était « à la fois lecteur et mécanographe »[288], n'était probablement qu'un effet de miroitement. Après avoir développé ce qu'était le système, Foucault se voit alors confronté à une question essentielle : en quoi ceux qui ne sont pas philosophes peuvent-ils être concernés par ce système ? Foucault répond par l'inconscient qui structure notre société : nous sommes tous pris dans le système, à quelque niveau que l'on se trouve.

> A toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés – mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés. »[289]

Il n'échappe évidemment par à son interlocutrice que la réponse entre en totale rupture avec Sartre, qui « nous avait appris la liberté » : pour Foucault donc, « il n'y a pas de liberté réelle de penser ». Foucault enfonce le clou.

> On pense à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une

[286] *Dits et écrits I*, n°37, p. 541.
[287] *Ibid*., p. 542. Cette passion du concept n'est pourtant pas celle pour la pratique, dont Foucault s'empare pour la situer et la faire jouer dans ses analyses, mais non pour la théoriser en propre.
[288] *Ibidem*.
[289] *Ibid*., p. 543.

époque et d'un langage. Cette pensée et ce langage ont leurs lois de transformation… La tâche de la philosophie actuelle et de toutes ces disciplines théoriques que je vous ai nommées, c'est de mettre au jour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système… Il est le fond sur lequel notre pensée « libre » émerge et scintille pendant un instant…[290]

Mais le système que *Les mots et les choses* a tenté de mettre au jour, partiellement, fait partie du système. Madeleine Chapsal l'interroge alors sur l'homme : est-ce une nouvelle philosophie de l'homme qui est en train de se construire, une recherche relevant des sciences humaines ? Si, en apparence, les recherches structuralistes appartiennent aux sciences humaines, ces recherches effacent l'image traditionnelle qu'on s'était faite de l'homme. Foucault attaque alors nommément ce qu'il appelle l'humanisme, sa liquidation étant revendiquée comme une tâche politique pressante. La charge est forte.

L'humanisme a été une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout. Vous connaissez le mot de Marx ? L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre. Je crois qu'on peut dire : l'humanisme feint de résoudre des problèmes qu'il ne peut pas se poser »[291], soit les « rapports de l'homme et du monde, le problème de la réalité, le problème de la création artistique, du bonheur et toutes les obsessions qui ne méritent absolument pas d'être des problèmes théoriques… Notre *système* ne s'en occupe absolument pas. Notre tâche actuellement est de nous affranchir définitivement de l'humanisme, et, en ce sens, notre travail est un travail politique.[292]

A l'étonnement de Madeleine Chapsal, Foucault précise que se débarrasser de l'humanisme est un travail politique car il s'agit de lutter contre toutes les mystifications. Et de citer « tous les régimes de l'Est et de l'Ouest [qui] font passer leur mauvaise marchandise sous le pavillon de l'humanisme », « Althusser et ses compagnons courageux [qui] luttent contre le « chardino-marxisme »… »[293] à l'intérieur du P.C.

Foucault précise que cette pensée du système à laquelle il appartient a pris naissance ailleurs, à partir des années 1920, et que « [L]a démonstration qu'on ne sort jamais du savoir, jamais du théorique est plus difficile à mener en sciences humaines (en littérature, en

[290] *Ibidem*.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibid*., p. 544.
[293] *Ibidem*.

particulier) que lorsqu'il s'agit de logique et de mathématiques. »[294]

La remarque que cette nouvelle forme de pensée apparaît comme froide et abstraite étonne Foucault, ou feint de l'étonner : au contraire, c'est l'humanisme qui est abstrait car il est coupé du monde réel, celui du monde scientifique et technique, l'humanisme qui est « désormais le paravent derrière lequel se réfugie la pensée la plus réactionnaire ».[295]

> Or, l'effort qui est fait actuellement par les gens de notre génération, ça n'est pas de revendiquer l'homme *contre* le savoir et *contre* la technique, mais c'est précisément de montrer que notre pensée, notre vie, notre manière d'être, jusqu'à notre manière d'être la plus quotidienne, font partie de la même organisation systématique et donc relèvent des *mêmes* catégories que le monde scientifique et technique. C'est le « cœur humain » qui est abstrait, et c'est notre recherche, qui veut lier l'homme à sa science, à ses découvertes, à son monde, qui est concrète.[296]

Le ton est donné, et l'on comprend mieux la virulence de certaines critiques face à la charge menée par Foucault dans ce moment qui accompagne la sortie des *Mots et les choses*.

Cette charge atteint un nouveau seuil dans l'entretien qui clôt cette première période[297]. Interrogé sur la place et la signification de l'humanisme dans notre culture, Foucault en vient à caractériser l'humanisme de Sartre, et la conclusion tombe : « La *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste. »[298] Il ne lui reste plus qu'à caractériser la tâche de cette pensée non dialectique du XXe siècle. Son objet propre sera le savoir et devra s'interroger sur le rapport entre les différents domaines du savoir d'une part et, d'autre part, entre entreprise et non-savoir. Ce n'est donc pas de la nature ou de l'existence dont il faut traiter. Contrairement à l'entretien précédent, Foucault souligne combien cette philosophie peut paraître froide, taclant à nouveau les modes de pensée concurrents…

---

[294] *Ibid*., p. 545.
[295] *Ibidem*.
[296] *Ibid*., p. 546.
[297] *DE I*, n°39, juin 1966.
[298] *Ibid*., p. 569-570. Ajoutons, à propos de Sartre, qu'en septembre, dans une interview qu'il accorde au *Figaro littéraire*, invité à traiter de l'édition en préparation des œuvres complètes de Nietzsche, Foucault procède à une nouvelle attaque. Alors que C. Jannoud, chargé de l'entretien, souligne que les figures de Marx ou Hegel semblent avoir exercé une influence plus décisive que Nietzsche sur la philosophie occidentale contemporaine, Foucault renvoie à son influence sur Heidegger et Jaspers et ajoute : « Si Sartre est une exception à la règle, c'est peut-être parce que depuis longtemps il a cessé de philosopher. » *DE I*, n° 41, p. 579.

> Nous, nous avons à comprendre le rapport constant qui existe entre le non-savoir et le savoir, car l'un ne supprime pas l'autre ; ils sont en rapport constant, ils s'adossent l'un à l'autre et ne peuvent se comprendre que l'un par l'autre. C'est pourquoi la philosophie passe actuellement par une sorte de crise d'austérité.
>
> Il est moins séduisant de parler du savoir et de ses isomorphismes que de l'existence et de son destin, moins consolant de parler des rapports entre savoir et non-savoir que de parler de la réconciliation de l'homme avec lui-même dans une illumination totale. Mais, après tout, le rôle de la philosophie n'est pas forcément d'adoucir l'existence des hommes et de leur promettre quelque chose comme le bonheur.[299]

Foucault inscrit donc délibérément *Les mots et les choses* dans une polémique, ouvrant lui-même le feu de la critique. Si la méthode de l'archéologie se déclare inductive, la pratique de l'entretien l'est aussi, en induisant une certaine lecture. Qui cherche trouve.

* *
*

A suivre longuement la question des pratiques dans les quatre premières œuvres du « premier » Foucault », on s'aperçoit donc que loin d'être absentes ou minimes, les pratiques sont non seulement bel et bien présentes, mais surtout, indispensables au travail de Foucault.

Indispensables en ce qu'elles sont déterminantes pour l'ensemble de ses travaux. Dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* elles sont non seulement le socle du récit, formant l'expression privilégiée de l'expérience classique, expression concrète et visible dans le Grand renfermement, mais aussi, par leur mouvement, étant ce qui permet la transformation de l'expérience pour faire naître l'expérience moderne. Elles jouent alors un double rôle : elles sont ce qui d'une part exprime le partage entre raison et déraison, puis ce qui permet le nouveau partage entre déraison et folie. Loin de n'être qu'une surface d'inscription passive, elles permettent les « mouvements » de l'histoire. Dans *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, c'est cette fois exclusivement comme conditions de possibilité matérielle de l'expérience clinique que les pratiques jouent, coïncidant avec les théories et articulées à elles. A chaque fois, le criticisme foucaldien mobilise donc la pratique comme condition de possibilité de l'*a priori*, faisant bien de lui un *a priori* historique et concret. Enfin, dans *Les mots et les choses. Une archéologie des*

[299] *Ibid*., p. 571.

sciences humaines, elles forment l'un des enjeux de l'enquête, le plus concret et polémique, l'archéologie expliquant comment notre rapport pratique aux êtres et aux choses est historiquement conditionné. C'est cette fois à un *a priori* fondamental – encore plus fondamental que les fondamentaux précédents… – que Foucault s'attache, qui permet de situer précisément le niveau des pratiques. Quant à l'intérêt de Foucault pour la littérature, nous avons pu montrer que c'est encore depuis la question de la pratique de l'écriture qu'elle prend forme pour penser non seulement le langage et l'œuvre de manière radicalement neuve.

Dès lors, les pratiques jouent un rôle stratégique faisant de la pensée de Foucault une pensée du conflit : à chaque fois, les pratiques sont mobilisées contre une cible précise. Dans la thèse de doctorat, il s'agit d'abord et surtout de contourner le marxisme, et l'usage qu'il fait de la pratique dans son archéologie du silence est alors suspendu à cette critique, son travail sur la folie devant rompre avec *Maladie mentale et personnalité* par la valorisation du criticisme kantien. La critique de la phénoménologie joue alors souterrainement dans la mise en œuvre d'une perception historique et sociale. Dans le deuxième ouvrage, il s'agit cette fois d'abord et surtout de contourner la phénoménologie, en faisant de la perception un *a priori* concret, historique, et la critique du marxisme est, elle, cette fois souterraine, dans l'usage que Foucault fait des discours institutionnels et des institutions elles-mêmes pour montrer comment elles fondent une nouvelle science médicale. Ces pratiques sont prises dans une structure, les théories apparemment hétérogènes coïncidant avec les pratiques, mais toujours saisies dans une époque, et c'est cet accent, de loin, structuraliste, que Foucault reprend dans *Les mots et les choses*, pour saisir cette fois les pratiques et les théories depuis leur sol commun, le savoir, situant historiquement Marx comme obsolète, critiquant le doublet empirico-transcendantal que forme la phénoménologie.

Il s'agit donc dans bien, dans l'ensemble de ce premier moment, d'*admettre* le niveau des pratiques dans l'étude philosophico-historique qui est la sienne, mais pour procéder à une double condamnation, celle que le marxisme fait jouer à la pratique dans ses propres schémas de pensée, celle de l'occultation de la question des pratiques dans la phénoménologie. Il s'agit donc d'*exclure* à la fois un certain usage de la pratique et son absence d'usage. Comme le résume Mathieu Potte-Bonneville, s'appuyant particulièrement sur *Les mots et les choses*, « la pensée de Foucault est une pensée de combat avant d'être une pensée du combat. »[300]

[300] Mathieu Potte Bonneville, « Du sable à la bataille : Foucault avant 1968 », in *Le moment philosophique des années 1960*, sous la direction de Patrice Maniglier, Paris, PUF, 2011, p. 198.

On le comprend, il s'agit à chaque fois de s'enfoncer davantage dans la matière historique, attestant d'une pratique de pensée qui se reprend, déplace ses enjeux, expérimente. Si les pratiques sont toujours corrélées à des expériences, c'est que Foucault lui-même expérimente l'efficience des pratiques dans ses analyses, s'en saisissant pour son travail, contre d'autres, mais sans jamais s'arrêter pour conceptualiser ce qu'elles sont.

CHAPITRE 2. TAXINOMIE DES CRITIQUES (1966 - 1968) : LE GRONDEMENT DE LA BATAILLE

Si Foucault ne fait pas disparaître l'ordre des pratiques de son analyse dans *Les mots et les choses*, c'est pourtant ce biais qui est saisi le plus souvent par les critiques, redoublé par la mise en perspective polémique de son travail par Foucault lui-même dans les entretiens qui accompagnent la publication. Foucault apparaît alors comme le chantre du structuralisme, celui qui fait disparaître toute pratique possible depuis les structures, le porteur d'une énième tentative pour éradiquer le marxisme et sa force subversive dans l'ordre politique. Les critiques sont donc à la hauteur de l'événement : nombreuses, le plus souvent très sérieuses, parfois extrêmement virulentes.[301]

On l'a maintes fois souligné, les critiques se cristallisent autour du double refus qui serait à l'œuvre dans *Les Mots et les choses* : le refus de l'histoire et le refus de l'humanisme, le point commun de ces deux angles d'attaque étant bien sûr le « structuralisme » de Foucault, cristallisé par ses *épistémès*, autrement dit, la théorie qui sous-tend et soutient l'édifice de l'ouvrage. Tel est bien le principal contenu des critiques, qui peuvent alors se diviser en deux branches : des critiques internes et des critiques externes. Certains penseurs s'en tiennent ainsi à la lettre des *Mots et les choses* et aux travaux de Foucault, procédant à une lecture interne de l'ouvrage ou de l'œuvre, soulignant les failles, les non-dits ou les impensés, les aspérités, les erreurs. Il s'agit alors surtout des critiques de type universitaire et non rattachées au camp existentialiste ou marxiste, critiques que l'on pourrait qualifier indépendantes ou autonomes, et qui n'en sont pas pour autant

[301] Le phénomène est nouveau pour Foucault. L'accueil fait à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* était certes élogieux, mais l'ouvrage, réputé universitaire, n'avait guère suscité de débat. Plus encore, *Naissance de la clinique*, de l'aveu même de Foucault, avait paru dans une quasi indifférence. Certes, la conférence de Derrida en 1963 – qui avait très vivement critiqué la lecture foucaldienne de la fin de la première des *Méditations philosophiques* de Descartes dans le premier ouvrage – était de nature à provoquer un débat, certes strictement universitaire, mais Foucault était resté silencieux. Une véritable discussion autour des thèses de la thèse de doctorat ne commence à s'engager véritablement qu'en ce milieu des années 1960, Lucien Bonnafé ouvrant le feu en 1965 lors d'une conférence dont le texte ne sera publié que deux ans plus tard, en 1967. Il se livre alors à un commentaire globalement favorable, même s'il souligne « une certaine faiblesse de méthode liant la pensée à un stade non historique » qui n'est pas entièrement purgée.[301] (Lucien Bonnafé, « Le personnage du psychiatre III, ou Les Métamorphoses », *L'Évolution psychiatrique*, XXXVII, janvier-mars 1967, p. 20.) Rien de tel pour l'accueil fait aux *Mots et les choses* : dans l'actualité de la parution, et pour la postérité, une véritable polémique s'installe.

nécessairement clémentes. D'autres procèdent à une critique externe : *Les mots et les choses* ne sont finalement qu'un ouvrage paradigmatique du structuralisme, ce qui le fait attaquer au nom d'une autre grille d'intelligibilité, d'une autre axiologie, et l'on soumet Foucault à ce qu'il ne fait pas : cette philosophie ou cette histoire, qui est la bonne. Dans ce cas, il s'agit surtout de critiques émanant du « marxisme ». Ces critiques ne se concentrent pas uniquement sur l'ouvrage, mais répondent coup pour coup aux provocations de Foucault, intégrant à leur commentaire des extraits des entretiens précédemment cités. La charge s'envenime, au fur et à mesure où l'on avance dans le temps, les critiques ne se contentant pas de répondre à Foucault mais intégrant à leurs commentaires les critiques précédents, affirmant le bien fondé de certaines analyses de leurs prédécesseurs, ou en rejetant d'autres, en tous cas, prenant position sur ce qui a déjà été dit. Si l'on s'oppose souvent à la « passion du système » revendiqué par Foucault, certains ont manifestement la passion du commentaire, et commentent les commentaires. Un véritable métalangage s'instaure alors, entre marxistes notamment, témoignant par reflet des conflits théoriques qui les opposent, au-delà du rapprochement contre Foucault. Ce qui ressort de l'ensemble de ces critiques adressées au refus de l'histoire qui serait à l'œuvre dans son dernier travail, et à son anti-humanisme, c'est qu'elles sont fortement théoriques : elles s'adressent à *la* théorisation de Foucault sur le mode théorique, *Les mots et les choses* étant *sa* théorie, son dernier mot, théorie sortie toute armée de son cerveau, un tout, un aboutissement, bref, un système présentant *l'*archéologie définitive des sciences humaines et non *une* archéologie des sciences humaines. Le caractère somme toute expérimental de l'ouvrage, le déplacement dans sa pensée, l'essai qu'il constitue et que nous avons brièvement analysé dans le chapitre précédent, sont ici totalement occultés. Attentives à la place laissée à l'homme dans l'histoire, à ce qu'il lui reste de pratiques possibles, ces critiques s'articulent donc paradoxalement moins sur les pratiques elles-mêmes que sur les théories auxquelles elles doivent renvoyer : sa théorie de la pratique, sa théorie de l'histoire, sa théorie de l'homme. Livre théorique, évidemment, *Les mots et les choses* serait nécessairement porteur de théories lourdes qu'il faut examiner en tant que telles, dans un contexte philosophique passionné.

Ce premier découpage – critiques externes et critiques internes – pour opérant qu'il soit, ne prend cependant pas en compte un autre niveau de critiques. Certaines, en effet, ne s'adressent pas tant à *la* théorie de Foucault, qu'à sa pratique : sa pratique de l'histoire – qui ne doit être confondue ni avec une théorie de l'histoire, ni avec un refus de l'histoire, ni avec une théorie de *l'*homme –, mais aussi sa pratique philosophique, à l'œuvre certes dans *Les*

Mots et les choses, mais aussi dans l'ensemble de son travail jusque-là. C'est alors parce que sa manière d'écrire l'histoire, de décrire l'homme, engagent sa théorisation qu'il faut y être extrêmement attentif, lectures se cristallisant alors sur l'*a priori* historique mis en avant par l'auteur. Il y a donc une distinction faite implicitement dans l'accueil fait à l'ouvrage, distinction entre la théorie et la pratique de Foucault, et c'est celui-ci qui retiendra notre attention, nous permettant d'ailleurs de croiser les deux typologies précédentes.

Cette distinction est paradoxale. Concernant l'histoire par exemple, deux versants de lecture sont en effet possibles : le versant théorique et le versant pratique. Le versant théorique constitue le versant scientifique de la critique. On examinera alors sa méthodologie, ses présupposés, ses découpages, les faits convoqués… Ceci peut être abordé de deux manières : par une critique interne, examinant à la loupe le discours foucaldien et l'interpellant à partir de lui-même, ou en lui opposant des exigences méthodologiques extérieures auquel il ne répond pas ou répond mal. Mais à l'intérieur même de ce découpage jouent deux lectures : la première interroge la théorisation de Foucault, notamment par ses résultats ; la seconde travaille davantage à dégager l'amont de son travail, sa pratique de philosophe et d'historien, prenant acte que la méthode n'a pas encore été définie en essayant de démêler l'écheveau d'une pratique philosophique et d'une pratique historienne. Autrement dit, sur le versant théorique de la critique de l'histoire, certains mettent l'accent sur la théorie propre de Foucault, d'autres sur sa pratique propre. Sur le versant pratique de l'histoire cette fois, il s'agit d'interroger la possibilité de l'initiative historique des hommes : les hommes peuvent-ils être les sujets de leur propre histoire ? C'est de l'extérieur, par une pensée du dehors doublement étrangère à Foucault, en lui opposant des critères et des concepts qui ne sont pas les siens, que ces lectures interrogent ce qu'il reste d'action possible aux hommes dans le récit fait par Foucault. Elles sont toutes entières tournées vers la théorie. En examinant le point de vue des pratiques, on se trouve sur un versant hautement théorisé et polémique, penser une pratique « démarxisée » apparaissant comme un crime de lèse-majesté.

Ainsi, sur le versant *a priori* théorique des commentaires, que trouvons-nous ? Certes des analyses strictement théoriques, engageant la pensée de la structure, mais pas exclusivement, puisqu'évidemment, ce dont il s'agit, c'est de faire l'histoire, de la fabriquer en tant que récit, et nous entrons alors dans des considérations certes théoriques sur la façon d'écrire l'histoire, mais aussi pratiques : c'est la pratique de Foucault historien qui est alors interrogé. De même, sur le versant pratique, ce qui est engagé, c'est un lourd débat théorique : on réfute que'une théorie de la structure puisse laisser une place à l'action des

hommes, à leur liberté, à leur statut de sujets de l'histoire. C'est pourquoi, en tentant de restituer avec précision l'ampleur de lectures parfois contradictoires les unes aux autres, nous verrons que dans la théorie, la pratique est impliquée, et inversement. C'est pourquoi, sur le versant théorique des critiques, nous retrouverons inévitablement des lectures s'appuyant sur une certaine conception de la pratique, et inversement, sur le versant pratique, des lectures théoriquement lourdes.

A l'image de Foucault, cette taxinomie des critiques aura pour nous l'intérêt suivant : éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, puisque, dans la pratique du commentaire, les commentateurs sont impliqués à la fois théoriquement et pratiquement, à leur insu. Autrement dit, en dissociant versant pratique et versant théorique des critiques adressées à Foucault, nous retrouverons impliqués indissociablement un ensemble, non pas « théorico-actif », mais théorico-pratique : ce sera toujours à une question d'accentuation que nous aurons à faire face.

I. La pratique dans l'histoire.

Dans un premier temps, nous traiterons des lectures qui examinent la possibilité pour les hommes de faire l'histoire. Quelle place l'ouvrage de Foucault laisse-t-il à l'initiative des hommes ? Comment permet-il de penser les pratiques sociales ? C'est la question qui intéresse d'abord et avant tout le camp marxiste : le versant pratique de la théorie foucaldienne. Ce faisant, les articles examinent la théorie, et si ce sont les conséquences pratiques qui forment l'objectif, c'est la théorie elle-même qui est récusée, une théorie, de la structure, laquelle, hypertrophiée dans *Les Mots et les choses*, bloque toute pratique. Une autre théorie doit donc lui être substituée, théorie proprement philosophique, qui, en faisant une large place au concept de pratique, permet aux hommes de se réapproprier l'histoire et d'agir, politiquement. C'est finalement le « et » du titre qui est mis à mal : cette conjonction de coordination n'est qu'un leurre, mots et choses n'ayant pas la même valeur dans l'analyse, les choses disparaissant derrière les mots, et dans cette disparition, est évacuée toute pratique possible.

Trois critiques illustrent cette position : Sartre, Revault d'Allones, et Garaudy. Ce que manque Foucault, c'est « l'important » (Sartre) ou « l'essentiel » (Revault d'Allonnes, Garaudy) : la finalité politique de la théorisation. C'est que Foucault marque un « refus de l'histoire » (Sartre, Revault d'Allonnes), qu'il fige (Garaudy). Ce faisant, Foucault est

renvoyé au positivisme (Sartre, Revault d'Allonnes, Garaudy). Ce sont alors les conséquences théoriques de l'œuvre qui sont interrogées, la théorie elle-même étant renvoyée au technocratisme, dernier rempart de « l'idéologie bourgeoise » (Sartre), aux « vieilles icônes » (Revault d'Allonnes), à une théorisation héritée « du XIXe siècle » (Garaudy).

Ces trois auteurs forment un trièdre qui dégage un certain espace marxiste, celui qui hérite du concept de *praxis* pour le faire jouer, remanié, dans l'actualité. Si l'infrastructure n'est pas le dernier mot de Marx pour expliquer les pratiques humaines, si les superstructures ont une certaine autonomie par rapport à elle, si, donc, le marxisme doit s'attacher en partie à l'analyse des structures, comme l'avait initié Marx, celle-ci ne doit pas être hyperbolisée, sinon, la théorie coupe les jambes de toute pratique. Au nom de la défense de la pratique, c'est donc ce qui est présenté comme la théorie structuraliste de Foucault qui est attaqué, dans un positionnement théoriquement lourd. Les provocations de Foucault ont bien été entendues, et l'on y répond, comme il se doit.

Pourtant, l'intéressant dans ces trois recensions, c'est ce dont elles ne parlent pas, et, ce faisant, disent d'elles-mêmes. Ce qui est absolument frappant pour leurs auteurs, c'est le grand absent de l'histoire théorisée par Foucault : la *praxis*. Or, ce qui est absolument frappant pour leur lecteur, c'est le grand absent de l'histoire foucaldienne, qu'eux ne théorisent jamais : l'*épistémè*. A aucun moment, l'*épistémè* n'est identifiée comme un concept proprement foucaldien, le distinguant justement de la structure structuraliste… Le terme n'apparaît ainsi jamais sous la plume de Sartre et Garaudy, remplacé par celui de structure, et quand il figure chez Revault d'Allonnes, c'est dans la restitution de l'analyse foucaldienne, quasiment en citation, mais jamais comme objet d'analyse… Or, quand on se veut attaquer la théorisation de Foucault, comment ne pas voir que le concept central des *Mots et les choses* est justement celui d'*épistémè*, la structure structuraliste n'appartenant justement pas à l'histoire, alors que l'*épistémè*, elle, est une structure historiquement déterminée ? Ce point aveugle de l'argumentation montre bien que se joue ici un conflit qui déborde l'ouvrage de Foucault, pris comme un manifeste du structuralisme, auquel il faut rappeler en quoi consiste le manifeste, sinon communiste, du moins marxiste. Dès lors, la confrontation, si elle permet de restituer une époque, confine, non à un dialogue de sourds – puisque dialogue il n'y a pas – mais à une lecture aveugle. Ce qu'il faut restituer.

C'est donc en octobre 1966 que Jean-Paul Sartre, enfin, répond en son nom propre aux attaques de Foucault : attaques personnelles dans les entretiens, attaque théorique dans *Les*

mots et les choses. Logiquement, le fameux entretien s'intitule « Jean-Paul Sartre répond »[302], qui équivaut à un « J'accuse ».

Est d'emblée affirmée que l'archéologie menée par Foucault, en se concentrant sur les conditions de possibilité de la pensée, n'a aucun rapport avec les pratiques sociales, ce que fait Foucault n'étant d'ailleurs pas, au sens propre, une archéologie des sciences humaines.

> L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en œuvre par des hommes. Ce style a pu s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins le résultat d'une *praxis* dont l'archéologue retrace le développement.[303]

Sartre renvoie alors à l'analyse de Kanters pour le *Figaro littéraire* de juin 1966, qu'il fait sienne en partie : il s'agit d'une géologie, la série des couches successives qui forment notre sol et dont chacune définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période. Cette simple reprise semble placer Foucault davantage du côté des géographes que des historiens, et nier dès lors ce qui sera pour d'autres l'essentiel de la critique : le fait que si Foucault distingue fortement des périodes, des *épistémès*, ce sont des ruptures, des basculements qui font passer de l'une à l'autre, et donc le problème essentiel devient, pour quelqu'un qui prétend faire de l'histoire, l'explication des passages d'une *épistémè* à une autre. Autrement dit, dès le début de son intervention, Sartre paraît refuser à Foucault le titre de véritable historien, et à son archéologie, le titre d'histoire. Or, la lecture attentive de Foucault doit détourner de cette pensée : il n'y a aucune superposition de couches, mais disparition successive de couches, le « sol » se dérobant sous nos pieds, et apparition d'une autre.

Pourtant, la suite de l'intervention contourne étonnamment cette première impression et introduit le problème du passage, là où, dans une géologie, il y a accumulation, même si on passe d'une ère à une autre. Sartre affirme ainsi :

> Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire,

[302] *L'Arc*, 1966, n° 30, p. 87-96, repris in Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op.cit*., p. 75-89.
[303] *Ibid*., p. 75-76.

> et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités. »[304]

Les mots et les choses est alors taxé d'être une arme de guerre contre le marxisme, et répondant à Foucault qui le renvoyait au XIXe siècle, Sartre le renvoie à un combat idéologique d'arrière-garde. « Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx. »[305] Foucault ne fait que réitérer le geste d'autres idéologies bourgeoises, qui autrefois contestaient la théorie marxiste de l'histoire au nom d'une autre théorie, ce que les véritables historiens n'ont pas retenu.

> Un historien, aujourd'hui, peut ne pas être communiste ; mais il sait qu'on ne peut pas écrire d'histoire sérieuse sans mettre au premier plan les éléments matériels de la vie des hommes, les rapports de production, la *praxis*, – même s'il pense comme moi qu'au-dessus de ces rapports, les « superstructures » constituent des régions relativement autonomes. A la lumière de ces travaux, toutes les théories bourgeoises de l'histoire apparaissent comme des images mensongères, tronquées. On ne peut pas inventer un système nouveau qui, d'une manière ou d'une autre, ne mutile cet ensemble des conditionnements conditionnés. Faute de pouvoir « dépasser » le marxisme, on va donc le supprimer. On dira que l'histoire est insaisissable en tant que telle, que toute théorie de l'histoire est, par définition, « doxologique », pour reprendre le mot de Foucault. Renonçant à justifier les passages, on opposera à l'histoire, domaine de l'incertitude, l'analyse des *structures* qui, seule, permet la véritable investigation scientifique.[306]

Pourtant, Sartre ne se déclare pas hostile au structuralisme, « quand le structuralisme reste conscient des limites de la méthode. »[307] Ainsi, si les analyses de Benvéniste et de Saussure sont légitimes, le structuralisme actuel outrepasse ses limites. Concernant le langage, on nie qu'il soit parlé, et on ne distingue pas deux niveaux. D'abord, celui de la structure, c'est-à-dire du langage comme système autonome, reflet de l'unification sociale, élément du pratico-inerte, et que le linguiste, à juste titre, prend pour objet d'études, « chose

---

[304] *Ibid*., p. 76.
[305] *Ibidem*.
[306] *Ibid*., p. 77.
[307] *Ibidem*.

sans l'homme est en même temps matière ouvrée par l'homme, portant la trace de l'homme ».[308] Ce premier niveau ouvre au second, celui qui nécessairement doit réintroduire la *praxis* en tant que processus totalisateur, permettant de comprendre comment la structure se fait, s'imposant aux hommes parce que ce sont eux qui la font. « L'analyse structurale doit donc déboucher sur une compréhension dialectique. »[309] La structure n'est donc qu'un moment du pratico-inerte, le résultat d'une *praxis* qui déborde ses agents. La passivité n'exclut donc pas l'action.

La place de l'homme est donc dans son engagement au cœur de ces structures : s'il les reçoit, il est engagé dans l'histoire pour les transformer, les détruire, en constituer d'autres qui le conditionneront, dans une dialectique infinie. Le sujet est donc toujours décentré, il n'y a pas de je substantiel, l'homme n'existant pas, ce que Marx avait identifié bien avant lui-même souligne Sartre, « quand il disait : " Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels." »[310] Le véritable problème n'est donc pas la mort du sujet, effective dans l'histoire de la philosophie depuis longtemps, mais celui de l'effort pour dépasser en la conservant la situation donnée. « Autrement dit, la subjectivité apparaît comme l'unité d'une entreprise qui renvoie à elle-même, et qui se définit à travers sa *praxis*. »[311]

Sartre utilise alors contre Foucault l'entretien qu'il a accordé à Madeleine Chapsal pour *La Quinzaine littéraire*. Foucault y affirmait sa passion du concept et du système, ce qui équivaut bien à une évacuation de l'histoire. Foucault y soulignait le courage d'Althusser et de ses compagnons, en lutte à l'intérieur du parti communiste, ce qui signifie bien qu'ils sont unis dans un même combat : s'en tenir à l'analyse des structures, tenir du côté du concept, figé, au détriment de la notion, fluide, appelant la dialectique…

> Althusser, comme Foucault, s'en tient à l'analyse des structures. Du point de vue épistémologique, cela revient à prendre parti pour le *concept* contre la *notion*. Le concept est a-temporel. On peut étudier comment les concepts s'engendrent les uns les autres à l'intérieur de catégories déterminées. Mais le temps lui-même, ni par conséquent l'histoire, ne peuvent faire l'objet d'un concept. Il y a là une contradiction dans les termes. Dès que vous introduisez la temporalité, vous devez considérer qu'à l'intérieur du développement temporel, le concept se modifie. La *notion* au contraire

[308] *Ibid*., p. 78.
[309] *Ibid*., p. 79.
[310] *Ibid*., p. 84.
[311] *Ibidem*.

> peut se définir comme l'effort synthétique pour produire une idée qui se développe elle-même, par contradictions et dépassements successifs, et qui est donc homogène au développement des choses. Ce que Foucault appelle « doxologie » et qu'il refuse. Au fond, derrière tout ce courant de pensée, on retrouve une attitude très cartésienne : il y a d'un côté le concept, de l'autre l'imagination. C'est une charge à fonds contre le temps. On ne veut pas du dépassement, ou du moins pas d'un dépassement qui se fasse par l'homme. Nous revenons au positivisme. Seulement ce n'est plus un positivisme des faits, c'est un positivisme des signes. Il y a des totalités, des ensembles structurés, qui se constituent à travers l'homme et que l'unique fonction de l'homme est de déchiffrer. Le fait que Foucault ait rendu hommage à l'effort « courageux » d'Althusser prouve bien qu'ils vont, tous deux, dans le même sens. Marx, de son vivant, n'a jamais été utilisé par d'autres. Si les structuralistes peuvent utiliser Althusser, c'est qu'il y a chez lui la volonté de privilégier les structures par rapport à l'histoire.[312]

Si Foucault n'a cessé d'affirmer sa passion du concept et du système dans ses entretiens, pourtant, la notion joue bien un rôle dans ses analyses, et cette notion est justement la pratique et non la praxis, niveau que Sartre ne relève pas.

Le « dépassement » auquel appelle Sartre, telle est la tâche de la philosophie, ce qu'exclut le structuralisme, réduit à n'être qu'une émanation du technocratisme. Présenter Sartre comme le dernier des philosophes, affirmer que la philosophie est exsangue et bientôt morte, ne sont que l'objet d'une manipulation idéologique.

> Il faut comprendre la signification idéologique de ces affirmations. Dans une civilisation technocratique, il n'y a plus de place pour la philosophie, à moins qu'elle ne se transforme elle-même en technique. Voyez ce qui se passe aux Etats-Unis : la philosophie a été remplacée par les sciences humaines.[313]

Ce qui est en jeu, c'est « toujours de penser pour ou contre l'histoire ».[314] La philosophie est cette activité irremplaçable qui rend compte du mouvement historique comme totalisation perpétuelle, là où la science, quelle qu'elle soit, découpe un domaine pour l'isoler, incapable de rendre compte par définition d'une totalité. Alors que la science est analytique, la philosophie est dialectique, et donc interrogation sur la *praxis*, et donc sur l'homme, sujet totalisateur de l'histoire.

---

[312] *Ibid*., p. 85-86.
[313] *Ibid*., p. 86.
[314] *Ibid*., p. 87.

> Peu importe que ce sujet soit ou non décentré. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce *qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une *praxis* totalisatrice. La philosophie se situe à la charnière. La *praxis* est dans son mouvement une totalisation complète ; mais elle n'aboutit jamais qu'à des totalisations partielles, qui seront à leur tour dépassées. Le philosophe est celui qui tente de penser ce dépassement. Pour cela, il dispose d'une méthode, la seule qui rende compte de l'ensemble du mouvement historique dans un ordre logique : le marxisme. Le marxisme n'est pas un système figé ; c'est une tâche, un projet à accomplir. [315]

Si le marxisme s'est appauvri parce qu'il a refusé d'intégrer les nouvelles connaissances sur l'homme – celles du structuralisme – il faut alors lui redonner vie. Renoncer au marxisme, le laisser mourir, ce serait renoncer à comprendre le passage, qui fait que l'homme agit et modifie les structures, ce qui interdit de le réduire à ce qui le fait être ce qu'il est. Et Sartre de conclure : « Je ne comprends pas qu'on s'arrête aux structures : c'est pour moi un scandale logique. »[316]

Pourtant, le scandale logique nous semble plutôt dans le fait que qu'on prête à Foucault ce qu'il ne fait pas : il ne s'arrête pas aux structures proprement dites, puisque la structure est pour lui historiquement déterminée, et que cette forme de structure, rapportée au champ des connaissances, et non de l'action, constitue l'*épistémè*. Cette *épistémè* devrait elle aussi bien poser des questions à Sartre, et mériterait des mises au point de sa part, ce qu'il ne fait pas tout en concédant que la structure foucaldienne appartient bien à l'histoire. Soit Sartre procède ici à une lecture grossière car, au lieu de procéder à la loupe, elle procède par un commentaire à la louche, ou plus probablement, Sartre n'a pas lu *Les mots et les choses* – ce qui est son bon droit – et se contente de répondre au Foucault, non des *Mots et les choses*, mais des entretiens précédemment cités. Une réponse dans l'ère du temps, où « le » marxisme, d'abord accusé, taxe « le » structuralisme de technocratisme.

Paraît quelques mois plus tard dans *Raison présente*, en février 1967, un article virulent d'Olivier Revault d'Allonnes, article intitulé « Michel Foucault. Les mots contre les

[315] *Ibidem*.
[316] *Ibid*., p. 88.

choses »[317]. Dans la droite ligne de Sartre, il dénonce une machine de guerre contre la démarche historienne, l'expression du technocratisme gestionnaire, le goût immodéré des mots qui permet l'occultation des choses, ainsi que la conception relativiste et discontinuiste de la méthode qui refuse toute dialectique, donc refuse l'histoire. Sa critique s'attachera à ce qui est pour lui « l'essentiel » : comment Foucault conçoit la connaissance à l'œuvre. *Les mots et les choses* n'est pas un livre utilisable pour déniaiser des réflexions sur le rationalisme car il est tout entier relativiste :

> parce que la relativité dont parle Foucault est relativité à une structure, au sens où il prend cette notion, c'est-à-dire à une totalité constituée ; ce n'est pas la relativité même de l'histoire. Foucault se désintéresse des mouvantes relations entre des choses en train de se faire et de se défaire. […] Vision selon nous figée, forcée, extrapolée, et finalement dictatoriale.[318]

Pourtant, si relativité il y a, et qui amène toutes les relativités autres, c'est non seulement la relativité *à* une structure, mais aussi *de* la structure. La machine est lancée, aveugle à ce point… Comme Sartre, Revault d'Allonnes accorde alors que les structures existent, mais ne fonctionnent pas sur des critères binaires, n'ont pas de frontières hermétiques car elles ne sont jamais fixes ni absolues. Foucault est donc accusé de rejoindre sur certains points le positivisme. C'est ainsi « le refus de l'histoire »[319] qui caractérise à la fois la méthode et la doctrine foucaldiennes, qui s'éclairent mutuellement et se confondent. Parce que l'archéologie est une science historique, elle devrait chercher à reconstituer le processus historique, s'occupant sérieusement de la continuité en expliquant les transformations, alors qu'elle privilégie au contraire arbitrairement la structure. Si l'auteur reprend ici l'essentiel de l'argumentation sartrienne, qu'il cite, il ajoute l'idée d'une mauvaise foi de la démarche intellectuelle de Foucault.

> Michel Foucault a systématiquement choisi la cohérence, pour éliminer les contradictions ; il a privilégié arbitrairement la structure au détriment des transformations ; il a décrit des moments fixes, et ne dit mot des passages ; il propose des instantanés comme l'a dit Sartre, là où nous cherchons le mouvement ; il prétend à

[317] Article repris à l'occasion de la publication de *Structuralisme et Marxisme*, Paris, 10/18, 1970, publié aussi dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.* , 2009, p. 147-171.
[318] *Ibid*., p. 148.
[319] *Ibid*., p. 149.

> l'historiographie en étant indifférent à l'historicité. Bref, se situant délibérément en dehors de la pensée dialectique, il abandonne l'histoire et, avec elle, bien entendu, la rationalité. [320]

Entrant davantage dans le détail des *Mots et les choses* que ne le fait son illustre prédécesseur, Olivier Revault d'Allonnes résume chaque partie – et époque – étudiée par Foucault, avant de mener sa démonstration critique. En ce qui concerne la Renaissance, relevant l'analyse de Pierre Trotignon – Foucault s'attachant aux petits « auteurs » et délaissant les « grands » – Olivier Revault d'Allonnes voit la volonté profonde qu'aurait Foucault à contourner ce qui mettrait en péril l'unité de la structure, et donc l'unité de la théorie. Si Foucault les préfère, c'est parce qu'ils ne sont pas « dans l'opposition. »[321] Concernant l'âge classique, l'ordre règne, mais le choix des trois sciences qui sont le support de la démonstration foucaldienne – grammaire générale, histoire naturelle et analyse des richesses – est « orienté. »[322] Car l'on peut s'étonner de ne pas retrouver la féconde découverte du schéma mathématique pour l'algèbre, la géométrie, la physique, l'astronomie – du reste déjà fort connue – qui certes renforcerait son analyse en donnant une extension plus vaste à la structure, mais, *ipso facto*, dresserait à nouveau le tableau plus complexe et mouvant de l'idée d'ordre. « L'ordre comme structure serait apparu multiple, alors que Foucault le veut un ; changeant, et non fixe : problématique, et non certains ; bref, humain, et non métaphysique. »[323] Entrer dans les médiations entre ordre mathématique et ordre en économie par exemple, aurait permis de « limiter raisonnablement l'usage du concept de structure et faire sa part à celui de transformation »[324] Olivier Revault d'Allonnes diagnostique alors « une cécité volontaire, inhérente à son système, qui fait sauter Michel Foucault de la grammaire générale à l'analyse des richesses, en occultant le contenu et surtout le rôle des mathématiques et de la physique aux XVIIe et XVIIIe siècles. »[325] Poursuivant son argumentation avec les analyses foucaldiennes consacrées à l'histoire naturelle et à l'histoire des richesses, Revault d'Allonnes souligne que Foucault escamote le problème de la vérité, qui a partie liée avec la *praxis*. « Terme qui n'est pas, chez Foucault, un concept à part entière »[326] souligne-t-il avec raison, et explique que les savoirs n'ont pour

---

[320] *Ibid*., p. 149-150.
[321] *Ibid*., p. 152.
[322] *Ibidem*.
[323] *Ibid*., p. 154.
[324] *Ibidem*.
[325] *Ibidem*.
[326] *Ibid*., p. 156.

lui aucune relation avec la réalité. « Ici encore, Foucault jette le bébé avec l'eau du bain, il élimine le sens critique et constructif de la notion de *praxis* sous prétexte des abus que le positivisme a faits de la notion d'expérience et, dans son style comme dans sa pensée, il élimine les choses par amour des mots. »[327] Concernant enfin le XIXe siècle, qui « invente » l'histoire, deux remarques sont faites par Olivier Revault d'Allonnes. Si Foucault souligne avec raison que les discontinuités sont énigmatiques, il faut alors jouer le jeu et chercher à les résoudre, ce qu'il ne fait pas. Si on n'aime pas les énigmes, il faut alors rechercher les continuités. Autrement dit, « on ne peut pas éliminer l'historicité par morceaux, il faut la prendre toute ou pas du tout. »[328] Seconde remarque, poursuivant l'ère du soupçon, Revault d'Allonnes émet l'hypothèse que les ruptures retrouvées dans le passé servent de caution à l'avènement préparé par les structuralistes : la fin du marxisme, la fin de la philosophie, et le début de l'ère structuraliste.

Comment expliquer de telles positions ? Parce que, comme pour Sartre, il s'agit d'une arme de guerre contre Marx, mais doublement originale. « L'essentiel du livre se trouve pourtant ici : il faut se débarrasser de Marx. Opération qui a été maintes fois tentée ; mais ici encore Michel Foucault innove. »[329] Il s'agit d'abord de montrer que les choix réels entre Marx et Ricardo sont un niveau de l'opinion, mais qu'au niveau de l'*épistémè*, ils mènent le même combat. « Donc rupture, coupure, bien commode cette fois, entre savoir et opinion : cette dernière est question de « choix », non fait social. »[330] Foucault est incapable de s'ouvrir à véritable comparatisme. En outre, concernant le doublet empiro-transcendantal, Foucault réussit la double opération de s'enfermer dans une impasse en parlant de l'homme au lieu des hommes, impasse artificielle, qui lui permet de présenter sa solution comme inespérée, ou plutôt « peut-être *pour* présenter sa solution comme inespérée »[331] : si, comme Marx, il ne parlait pas de *l*'homme mais *des* hommes, s'il distinguait les sciences tournées vers l'empirique et celles tournées vers le transcendantal, son structuralisme n'aurait pas lieu d'être.

> Et si Marx n'avait pas été cavalièrement évincé, il serait clair qu'à de certains moments du savoir il existe dans la *société* à la fois un mouvement qui va vers les hommes tels qu'ils s'apparaissent, c'est-à-dire dans leur histoire, et un mouvement qui tend à donner

[327] *Ibid*., p. 157.
[328] *Ibid*., p. 159.
[329] *Ibid*., p. 160.
[330] *Ibid*., p. 161.
[331] *Ibid*., p. 163. C'est nous qui soulignons.

> un statut, en effet historique chez Marx et transhistorique chez Lachelier ou Husserl, au *sujet* à qui l'homme, même et autre, s'apparaît comme historique. Mais ces mouvements existent dans la *société*, non dans la *structure*. Ils sont perceptibles non pas dans les *mots*, mais dans le langage. Il est plus que symbolique à mon sens que, le même mois où fut publié le livre de Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, parut aussi celui d'Henri Lefebvre, *Le Langage et la Société*. Sans le vouloir, mais non fortuitement, les titres déjà se répondent.[332]

Pour une pensée du système, on serait donc en droit d'attendre des *Mots et les choses* qu'il s'articule sur des concepts ou des opérations précises susceptibles d'être soumis à la critique – ou tout au moins que son programme poserait des jalons quelque peu définis. Mais non. Le système de Foucault, lui aussi, veut de nos suffrages un chèque en blanc, car lui non plus n'a pas de programme. S'il entrebâille une porte, c'est pour nous faire pressentir un « il-ne-sait-quoi » qui conservera l'ethnologie et la psychanalyse (qui ne sont plus des sciences humaines) pour nous mener enfin à travers Nietzsche à la déchirure originaire d'Heidegger. »[333]

Pour terminer son commentaire, Olivier Revault d'Allonnes quitte les conséquences théoriques de l'ouvrage pour comprendre l'entreprise dans son époque et son milieu : « cette pensée qui se veut magistralement situante est, en définitive, tout simplement située. »[334] Le symbole empirique retenu est alors le bureau, non pas tant celui du bureaucrate que celui du technocrate ; l'auteur, Huxley ! La théorie de Foucault est en effet technocratique à deux niveaux : elle applique les méthodes de la technocratie et lui fournit l'idéologie explicite qui lui manquait. « La lumière sur les sciences humaines doit venir d'Ailleurs, être formulée par les ingénieurs-spécialistes de l'épistémologie, non par les savants-ouvriers. »[335] Foucault se loge en fait dans le même espace historique que la société française depuis quelques années.

> Il s'agit, dans ce livre comme dans la société, de soulever des nuages de mots et de signes, de telle sorte que ce qui est en réalité recul paraisse progrès ; on applique à la hâte un badigeon neuf sur les vieilles icônes et l'on répute dépassé ce qui est en train de se faire ou de se chercher. Tout cela, toutefois, n'est que poudre aux yeux. Il y a plus réel et plus grave, c'est que le coup risque de réussir.

---

[332] *Ibidem*.
[333] *Ibid*., p. 164.
[334] *Ibid*., p. 167.
[335] *Ibid*., p. 168.

Il y a donc danger pour la raison, comme pour la démocratie, sa jumelle. [336]

Deux attitudes son possibles : la colère, qui n'est pas une arme théorique, et le rire, qui l'est. Solution, et attitude, sur lesquelles Olivier Revault d'Allonnes conclut avec verdeur[337].

Garaudy, dans « Structuralisme et « mort de l'homme » »[338], fidèle à son appel à un marxisme humaniste, en appelle lui à un structuralisme à la fois humaniste et concret, l'homme étant le producteur de tout ce qui est humain. Autrement dit, lui aussi accepte une certaine pensée des structures, refuse l'acmé théoriciste des *Mots et les choses*, assimile Foucault au structuralisme, mais prêche pour une véritable réconciliation entre marxisme et structuralisme, dans un éclectisme assez fascinant…Le « structuralisme » de Foucault, comme celui d'Althusser, est ainsi qualifié de « structuralisme abstrait et doctrinaire », « moment unique et exclusif de la connaissance »[339], ce qui tranche avec ce qu'il lit dans les analyses de Lévi-Strauss : l'alliance de la méthode structurale et de la méthode génétique, ce qui situait ses analyses entre la *praxis* fondamentale des sociétés qui engendre les structures, et la pratique concrète des individus, informée par ces structures. Garaudy en appelle donc à une solution de sagesse : « reconnaître la valeur, la nécessité absolue de l'étude des structures mais ne pas exclure la possibilité et la légitimité de la démarche qui consiste à remonter de la structure à l'activité humaine qui l'engendre. »[340] Allier ainsi structuralisme et marxisme, conformément au Marx de *Louis Bonaparte*, qui expliquait « que ce sont les hommes qui font leur propre histoire, mais qu'ils la font dans des conditions qui sont structurées par le passé »…[341]

Analysant les conditions de production de l'époque, Garaudy souligne les changements advenus peu à peu depuis Marx : désormais, l'investissement le plus rentable

---

[336] *Ibid*., p. 170.

[337] Cette conclusion, savoureuse à plusieurs égards, mérite d'être citée… « Qu'une cascade de cinq cent pages de paralogismes émeuve un monde intellectuel qui se prend pour le cerveau de Zeus, qu'un livre soit discuté partout par des gens dont deux sur cent l'ont lu, que cette philosophie « dans le vent » soit l'objet d'une véritable dictature intellectuelle, voilà sans doute qui complète le tableau d'un royaume d'Ubu, et autorise quelque verdeur dans la réponse. Peut-on, sans devenir son complice, se pencher avec sérieux sur un livre qui ne l'est pas ? Nous avons fait ici la part la plus grande à l'exposé et à la critique. Cela ne nous oblige pas laisser croire que le « non » se dit la mort dans l'âme, et sur des positions de repli. La raison est assez présente et agissante, elle a assez de conquêtes derrière elle et de pain sur la planche, assez de tâches captivantes pour que puisse transparaître ici la franche gaieté de notre refus. » *Ibid*., p. 171.

[338] *La Pensée*, octobre 1967, n°135, p. 107-119., repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 277-299.

[339] *Ibid*., p. 282.

[340] *Ibidem*.

[341] *Ibid*., p. 287.

est l'investissement dans l'homme et se développe ainsi une nouvelle subjectivité, le développement nouveau des forces productives rendant objectivement nécessaire le développement des capacités créatrices de l'homme. Le capitalisme change et a besoin de l'homme autrement, ne le réduisant plus à une simple force de travail, voulant des êtres créatifs[342]… Ainsi, la théorisation des structuralistes abstraits n'est que l'émanation du capitalisme hérité du XIXe siècle, soit

> une théorisation sur une réalité en train d'être dépassée. Nous pouvons sans crainte leur dire : vous êtes déjà des hommes du passé. Vous théorisez sur une situation de l'homme, qui régnait sans partage au XIXe siècle et au début du XXe siècle, mais qui n'est plus la réalité en train de naître et de se développer à la fin du XXe siècle. Par conséquent nous n'avons pas là une méthode pour constituer des sciences humaines au niveau actuellement atteint par le développement historique de l'homme. [343]

Ce qu'il faut, c'est donc une méthode structurale, mais qui ne soit pas aliénée, pas substantivée.

> Le malheur est que le mot structure soit un substantif, ce serait beaucoup mieux si c'était un verbe. Parce que chaque fois que nous employons un substantif, nous sommes toujours tentés de chercher derrière lui une substance, et nous faisons de la structure une chose, alors qu'elle est essentiellement un acte, ou plutôt « l'information » d'un acte, information au sens où l'on dit « théorie de l'information ». [344]

Autrement dit, pour allier structuralisme et marxisme, il faudrait très nettement que la structure ne soit pas une structure, mais qu'elle soit, une pratique, ce que, malheureusement, ne fait pas Foucault…

> Cette tendance à faire de l'ordre, aux différents niveaux de la culture, une chose, un être ou une essence, et de la détacher de la pratique humaine apparaît avec un éclat particulier dans le dernier livre de Michel Foucault. [345]

Deux séries d'objections sont alors faites à Foucault : objections de fait et de principe.

---

[342] On admirera au passage le caractère prophétique de l'analyse…
[343] *Ibid*., p. 286.
[344] *Ibid*., p. 291.
[345] *Ibid*., p. 292.

A ranger dans les objections de fait, « l'extrême fragilité des bases historiques sur lesquelles Foucault fonde sa brillante construction. »[346] Foucault est accusé de la plus grande désinvolture à l'égard de la chronologie historique. Mais l'objection de principe qui lui est corrélée semble à l'auteur plus massive. Garaudy rejoint alors la critique sartrienne : Foucault, à nouveau, est accusé de ne pas dire « l'essentiel, c'est-à-dire comment on passe de l'une à l'autre, comment s'explique le passage. »[347] Deuxième objection – qui vaut en fait comme explication, commentaire :

> Foucault ne peut pas nous rendre compte du passage d'une structure à une autre, parce que la structure, chez lui, est totalement étrangère à l'homme. Il parle des structures sans jamais parler des hommes qui les ont engendrées. Mystère de l'Immaculée Conception ! Les structures tombent vraiment du ciel et on se demande comment elles ont été engendrées. Il y a des concepts qui s'enchaînent entre eux mais on ne voit jamais leur engendrement ; sous prétexte de lutter contre « l'historicisme » on en arrive à ne plus comprendre d'où vient le concept. Nous revenons au fameux « transcendantal sans sujet » dont parlait M. Paul Ricœur. Chez Foucault, il s'agit d'une élimination complète du rôle de l'homme. [348]

Pour Garaudy, une telle théorie est donc incapable de fonder non seulement l'histoire, mais de fonder théoriquement la nécessité d'une vie militante. Il ne s'agit que d'un nouveau scientisme, d'un nouveau positivisme, un déterminisme abstrait des structures et du concept qui élimine l'homme et entre ainsi en contradiction avec la réalité historique et en exclut le principe :

> l'âme même d'un parti marxiste, c'est-à-dire ce que Lénine a appelé dans *Que faire ?* le « moment subjectif ». Ce « moment subjectif » ce n'est pas la subjectivité au sens individuel de l'existentialisme. Cette subjectivité, chez Lénine, c'est celle du Parti, c'est celle de la conscience et de l'action, de la pratique qu'elle engendre. La coupure radicale entre théorie et pratique conduirait à une perversion doctrinaire et abstraite du marxisme, en oubliant l'un des deux moments indissolublement liés par Marx : s'ils la font toujours dans des conditions toujours structurées par le passé, ce sont néanmoins les hommes qui font leur propre histoire.[349]

---

[346] *Ibid*., p. 294.
[347] *Ibid*., p. 295.
[348] *Ibid*., p. 296-297.
[349] *Ibid*., p. 299.

Encore intellectuel « officiel » du Parti communiste français à cette date, Garaudy en exprime bien une veille ligne, tout en revendiquant pourtant un éclectisme théorique confondant, comme l'effort synthétique de l'auteur dans cet article le montre. C'est du Parti que peuvent émaner les bouleversements pratiques, grâce à un lien théorie-pratique partant de ses révolutionnaires professionnels qui instruisent ses membres pour les guider vers le mouvement révolutionnaire prolétarien.

Encore une fois, c'est de dialectique dont il est question, dialectique qui doit venir doubler l'analytique, pourtant nécessaire. Encore une fois, point d'*épistémè* dans ce « compte rendu » : même s'il est souligné la difficulté des mutations interépistémiques, c'est à nouveau au structuralisme pur de Foucault que l'auteur s'en prend.

Le paradoxe de ces trois critiques consiste donc à traiter des conséquences de la théorie foucaldienne, en ne parlant de la pratique que du point de vue théorique : depuis des théories marxistes surplombantes, sur une prétendue théorie de Foucault, une théorie terroriste de la structure qui veut faire croire que les hommes ne peuvent pas se réapproprier leur histoire, et la faire.

II. La pratique de l'histoire.

Mais faire l'histoire, ce n'est pas seulement la réaliser, être immergé dans l'action et pouvoir transformer la structure qui nous agit : pour reprendre la belle expression de Michel de Certeau, faire l'histoire, c'est aussi, l'écrire, mener un travail d'historien, fabriquer un récit qui rendra compréhensible le passé.

C'est ce versant de la critique que nous étudierons maintenant, et nous avons ici affaire non plus à des critiques externes, surplombantes, mais à des critiques internes, extrêmement attentives à l'histoire racontée par Michel Foucault, et qui, de l'intérieur de l'ouvrage et des thèses, les soumettent à leur lecture aiguisée. Sur ce versant, c'est la valeur épistémologique des *Mots et les choses* qui est interrogée. La question des ruptures entre *épistémès*, le problème de la datation, l'explication des passages deviennent alors essentiels. On l'aura compris, apparaît alors la grande absente des recensions précédentes : l'*épistémè*.

Deux types de lecture sont alors faits. Le premier suit le même mode de lecture que les critiques précédentes en ce sens que l'ouvrage est discuté sur un versant purement

théorique. L'accent est alors mis ou sur la méthode, ou sur le contenu même des faits mis en avant par Foucault, sur la matière historique, mais on soumet à la question *la* théorie développée par Foucault, évaluée épistémologiquement. Le second type de lecture, lui, au contraire, ne considère pas l'ouvrage comme l'exposition d'une théorie toute armée, et interroge dès lors directement la pratique foucaldienne : que fait Foucault dans *Les Mots et les choses*, et comment ? Si la valeur épistémologique est bien sûr au cœur des interrogations, ce n'est plus comme théorie globale, mais comme effort théorique non encore constitué. Autrement dit, c'est cette fois depuis sa pratique d'historien, qui n'est justement pas une théorie, et dont justement, fait crucial, Foucault ne donne aucune théorie, que les problèmes se posent. Le savoir qu'il met au jour est alors considéré inséparablement d'une double pratique : une certaine pratique d'historien, et une certaine pratique de philosophe. S'y joue-t-il quelque chose d'essentiel ? Ce qui est en question, ce n'est pas alors le lien entre la philosophie et l'histoire, mais bien le lien entre la pratique philosophique et la pratique historienne, à l'aune de la sortie revendiquée par Foucault, justement, des philosophies de l'histoire.

Nous allons donc suivre quelques unes de ces lectures critiques en privilégiant néanmoins ce qui nous semble le plus pertinent : la prise en compte des outils théoriques élaborés par Foucault – l'archéologie, le savoir, l'*épistémè*… – depuis la dynamique de son travail pratique.

2.1. Versant théorique.

Le premier versant des critiques s'adresse donc à la théorie qui se livre dans *Les mots et les choses* : elle soulève des problèmes qui sont eux-mêmes théoriques, qu'ils se concentrent sur la méthode ou sur le contenu de l'argumentation.

Commençons par l'argumentation de Pierre Vilar, seul historien qui discute, du point de vue historique, les thèses avancées. Dans son article « Pas d'économie politique à l'âge classique »[350], il montre que sa critique engage non seulement la forme mais aussi le contenu de l'ouvrage. L'article paraît dans *La Nouvelle critique*, dont la formule a été modifiée en février 1967 par le PCF, qui le jugeait trop soumis à l'esprit de parti, concrétisant ainsi la résolution du comité central d'Argenteuil qui, en 1966, avait accordé une entière liberté en matière de productions et de critiques artistiques et culturelles, ce qui

[350] « Pas d'économie politique à l'âge classique », *La Nouvelle Critique*, n° 5, juin 1967.

devait amener à « déphilosopher » la revue et à l'ouvrir aux sciences sociales, et ce, en pleine vague structuraliste. Néanmoins, s'il s'agit de rendre compte des changements qui adviennent dans le champ intellectuel, la revue reste soumise aux impératifs du champ politique, et donc, pour le dire vite, du marxisme et du parti[351]. C'est dans ce contexte que Pierre Vilar est chargé d'examiner, en historien, les thèses de Foucault dans *Les mots et les choses*.[352]

La rhétorique de Foucault heurte l'historien : quand il est sec, le style est jugé terroriste, quand il se fait métaphorique, il est jugé confus. Et si Foucault en est réduit à cette prose, c'est parce que son contenu est erroné : contradictions, contresens, références fautives émaillent l'ouvrage. L'auteur n'a plus alors qu'à se réfugier dans le pédantisme. C'est que Foucault fait de l'histoire en philosophe, il n'est pas historien, ce dont atteste son choix de prendre comme unique objet d'analyse les formations discursives, écartant le référent, soit la réalité historique elle-même. Il s'agit alors de montrer que celle-ci entre en totale contradiction avec les conclusions foucaldiennes. Ainsi en est-il de la conclusion qu'il n'y a pas d'économie politique au XVIe siècle. Au contraire, les éléments d'une macro-économie des comptes de la nation sont déjà en place dans l'Espagne du Siècle d'or, qui découvre alors l'importance de la notion de production. Le *contador* de Burgos, Louis Orty, en 1557, s'en prend ainsi à l'oisiveté par des décisions politiques concrètes, ce qui entre en totale contradiction avec la construction épistémique de Foucault pour lequel l'économie politique ne se fonde pas avant le XIXe siècle. Aussi grave, Foucault évacue la causalité, or, un phénomène dégagé de ses causes ne peut être compris[353].

Etant incapable de juger de la pertinence du contenu de la critique – et l'on peut à tout le moins accorder à l'historien de l'économie qu'est Pierre Vilar de savoir ce qu'il écrit – il faut cependant souligner, hors du contexte partisan de l'article, pour le moins virulent, que l'argumentation s'inscrit dans une double défense : défense des prérogatives de l'historien, défense du matérialisme historique. D'abord, il y a une spécificité de l'histoire, y compris dans l'étude de l'économie selon Pierre Vilar. L'histoire est une science à part entière, et même la science maîtresse des sciences humaines, et dès lors, son compte rendu s'inscrit

---

[351] Voir, sur ce contexte qu'elle appelle « double bind », et l'histoire de *La Nouvelle critique*, Frédérique Matonti, « Les «bricoleurs». Les cadres politiques de la raison historienne : l'exemple de *La Nouvelle critique »*, in *Politix*, Vol. 9, n° 36. Quatrième trimestre 1996, pp. 95-114.
Url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1996_num_9_36_1981

[352] C'est sur le versant philosophique que Lucien Sève avait été chargé de sonner la charge dans un numéro précédent, cherchant à démasquer les objectifs politiques de Foucault dans *Les mots et les choses*. Les considérations théoriques, fausses car évacuant toute praxis, sont logiquement accusées d'aboutir à la vacuité de l'action politique. Lucien Sève, « Marxisme et sciences de l'homme », *La Nouvelle critique*, n° 2, 1967.

[353] Voir *La Nouvelle critique*, n° 50, p. 51-54.

stratégiquement dans une défense disciplinaire, contre le structuralisme d'une part, et contre une archéologie des sciences humaines telle que la met en œuvre Foucault d'autre part. Foucault est donc rejeté du côté des philosophes, et pour le versant historique de son travail, la sentence finalement tombe dans ce qu'on pourrait résumer par un « circulez, il n'y a rien à voir ! ». En outre, la critique s'inscrit évidemment dans le cadre matérialiste qui est le sien. Ainsi, pour Pierre Vilar, l'histoire doit éduquer « l'esprit au jeu fondamental entre théorie et pratique »[354], l'histoire n'étant ni l'étude empirique de chaque cas, ni le fondement d'une généralisation théorique. L'outil théorique doit toujours permettre de revenir à la réalité historique[355], évacuée ici par l'autonomisation des formations discursives. Foucault faute alors, car si l'infrastructure n'est pas le dernier mot des infrastructures, il n'empêche qu'en autonomisant un ou les étages de la structure, on retombe dans l'idéalisme critiqué par Marx. Une telle recension apparaît alors comme le versant non-philosophique mais historien des premières critiques recensées : c'est un certain marxisme qui est défendu, et qui articule en grande partie l'argumentation. Autrement dit, c'est non seulement le marxisme qui peut rendre compte et possible les transformations du monde réel, dans l'histoire en train de se faire, mais, comme le défend ici Vilar, dans l'histoire que l'on écrit.

Dans un autre article, qui lui est postérieur, Pierre Vilar revient sur la pratique de Foucault historien, à l'occasion d'un « essai de dialogue avec Althusser »[356]. Revenant sur la « pratique historique » défendue par Althusser, Vilar souligne que la « seule pratique qui inspire à Althusser une page positive est celle de Michel Foucault, découvreur, selon lui, d'une "vraie histoire" », « un travail non d'abstraction mais *dans* l'abstraction, qui a construit, *en l'identifiant*, un *objet* d'histoire, et de ce fait le concept de *son* histoire. »[357] Le temps mis en avant par Foucault n'est pas un temps linéaire découpable, il s'agit de temporalités inattendues, et l'historien souligne être prêt à partager les ferveurs d'Althusser s'il ne s'agissait là que du Foucault de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique*, même s'il faut bien selon lui « le temps du tout » face au temps de chaque formation culturelle, le « découpage » laissant une insatisfaction que Vilar croyait « marxiste », mais que ne partage pas Althusser[358]. Mais depuis ce qu'il qualifie de « premier Foucault », le philosophe a généralisé sa démarche, laissant davantage transparaître les vices d'une

[354] *Ibid*., p. 52.
[355] En 1972, Pierre Vilar adressera le même type de critique à Poulantzas pour son ouvrage sur le fascisme, accusé d'être trop théorique et coupé de la réalité historique.
[356] Pierre Vilar, « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser », in *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 28è année, n° 1, 1973, p. 165-198.
[357] *Ibid*., p. 182.
[358] *Ibidem*.

méthode caduque qui entraîne une pratique historienne insuffisante : des hypothèses autoritaires que relaient une démonstration mêlant des contresens historiques et un « jeu d'images » venant se substituer à l'*epistémè* dévoilée. Via Althusser, Michelet est alors préféré à Foucault : « Althusser, à propos de Michelet, parle de « délires ». Egal, le talent de Foucault n'est pas différent. Mais l'historien préférera Michelet, s'il faut choisir entre deux délires. La modestie de Michel Foucault pardonnera ce rapprochement. »[359]

Sur le versant philosophique, *Les Mots et les choses* passionne aussi les universitaires. S'ils s'interrogent en « historiens du savoir » comme le soulignent les auteurs de l'édition « Regards critiques » des recensions de Foucault[360], l'ouvrage est minutieusement interrogé pour sa théorisation de l'histoire. Ce qui prime alors, c'est sa remise en cause. Trois critiques sont alors récurrentes : l'homogénéité des *épistémès*, l'explication des passages d'une *épistémè* à une autre, la position surplombante de Foucault, qui soulève une difficulté logique.

Ainsi, Pierre Burgelin, dans le numéro que la revue *Esprit* consacre au structuralisme en mai 1967 – *Structuralisme, Idéologie et Méthode* – mène une lourde charge sur le travail de Foucault dans *Les Mots et les choses*. Intitulé de manière prémonitoire « L'Archéologie du savoir »[361], le philosophe s'attache à rendre compte très précisément de l'ouvrage et des difficultés – insurmontables selon lui – qu'il produit. La critique va ensuite s'attacher à trois thèmes centraux de l'analyse : la notion d'*épistémè*, la notion d'histoire, et celle de l'existence de l'homme. La première remarque est de droit : de quel droit Foucault s'accorde-t-il de laisser les sciences constituées ou qui se constituent dans les marges de son exposé, se centrant exclusivement sur le champ d'où doivent sortir les sciences humaines ? Si Foucault défend l'idée que l'archéologue doit tout lire sans choix préalable, procédant ainsi à un travail de recollection monumental, Foucault est pris en flagrant délit de faire des choix stratégiques. Pourtant, nous devons ici souligner que *Les Mots et les choses* ne se donne jamais pour autre chose qu'*une* archéologie des *sciences humaines* : Foucault ne prétend pas faire une description paradigmatique générale, sa coupe horizontale articule différents événements discursifs qui concernent les sciences humaines.

Pierre Burgelin poursuit alors sur une seconde remarque, qui engage sa théorisation de l'histoire : « M. Foucault fait profession de mépriser l'histoire et sa continuité »[362]. Mettant

---

[359] *Ibidem*.
[360] Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 16.
[361] « L'archéologie du savoir », *Esprit*, mai 1967, p. 843-861, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit*, p. 221-245.
[362] *Ibid*., p. 239.

en avant survivances et continuités à travers l'histoire, il conclut que « précurseurs et archaïsants, s'ils sont possibles, nous empêchent de trop accorder au terrorisme de l'*épistémè*. »[363] Mais le plus grave n'est pas là, il est que « la succession des *épistémès* est proprement incompréhensible. »[364] Foucault n'explique rien, il fait se succéder des *épistémès* sans rendre compte de ce qui fait leur transformation. Pierre Burgelin y voit une reprise et une transposition de la distinction marxiste d'une infrastructure et de superstructures, « mais sans qu'elle soit tempérée par l'équivalent d'une action réciproque. Dès lors, l'*épistémè* ne peut que basculer, se transformer par mutation, ce qui n'est en rien une explication, mais laisse impensable le rapport de la synchronie à la diachronie. Tout au plus essaie-t-on, lors de la dernière coupure, de diviser la difficulté en insérant une sorte de palier, un âge intermédiaire entre le classique et le moderne. »[365] Enfin, c'est le statut de l'*épistémè* qui s'avère problématique : comment Foucault peut-il prendre pour objet de pensée sa propre *épistémè* ? C'est tout le projet archéologique qui vacille alors. Toutes ces difficultés ne ruinent pas pour autant la notion d'*épistémè* selon Pierre Burgelin, utile en particulier pour l'âge classique, souvent éclairante, mais cela signifie « que l'essai de M. Foucault mériterait d'être mieux fondé. »[366] Analyse des conditions du possible, l'archéologie ne va donc pas au bout de son projet, s'en tenant à des descriptions qui laissent impensé ce qui explique les discontinuités de l'histoire.

Les analyses de Pierre Burgelin sont paradigmatiques des critiques adressées dans le champ universitaire, et se démarquent, par leur contenu, de la position surplombante marxiste déjà évoquée. Celles qui concernent cependant « la mort de l'homme » nous semblent moins pertinentes, l'auteur soulignant simplement, comme un fait, que savoir, religion, philosophie, science ou archéologie, « il faut bien qu'il soit, d'une manière ou d'une autre, savoir de l'homme. »[367] Soit. Et l'auteur de basculer lui-même dans la critique de l'époque : le technocratisme supposé de Foucault. Le succès de Foucault se comprend bien, dès lors : pris entre « le sur-langage des savants », qui montrent que nous sommes soumis à des lois qui nous échappent, et « le sous-langage de la radio, nous ne savons plus ce qu'est parler en vérité. »[368] Cette puissance anonyme est utilisée par ceux qui prétendent savoir, pour guider les hommes vers la civilisation scientifique et technique à laquelle ils devront s'attarder. Dès lors,

[363] *Ibid*., p. 240.
[364] *Ibidem*.
[365] *Ibid*., p. 240-241.
[366] *Ibid*., p. 241.
[367] *Ibid*., p. 243.
[368] *Ibidem*.

> « le mot « humanisme » ne peut plus signifier que l'instauration du règne du bonheur annoncé par les technocrates, où l'homme sera enfin débarrassé du souci de penser, ou au contraire le gémissement de ceux qui ne peuvent réclamer qu'en vain une démocratisation où chacun pourrait dire ce qu'il pense et ce qu'il souhaite en vérité. Puisque cela, la science le saura pour nous.[369]

Pierre Burgelin conclut alors sur l'espérance de Foucault, trouvée « dans la miraculeuse transformation probable de notre *épistémè*, pressentie par la mythologie nietzschéenne de l'éternel retour, avec sa grande joie de *l'amor fati*. »[370] Vue grandiose, mais opposée à l'urgence de l'action, d'une pratique nouvelle dans laquelle l'homme puisse se reconnaître.

> Il est dommage qu'exister signifie pour nous si platement être pressé par l'urgence du temps, dans un monde que nous ne dominons pas, sans bien savoir ce que nous sommes ni comment nous parlons, et obligés pourtant d'inventer aujourd'hui quelque chose à faire.[371]

L'intervention de Bernard Balan dans le cadre du séminaire d'études et de recherches sur le XVIIIe siècle de la Faculté des lettres et sciences humaines de Montpellier, au cours du premier trimestre de l'année 1967, précède les analyses de Pierre Burgelin et les anticipe : les descriptions y sont fautives car non seulement des éléments importants ne peuvent entrer dans les périodes identifiées par Foucault, mais encore, l'homogénéité des *épistémès* doit être remise en cause, et enfin, Foucault échoue à expliquer les raisons faisant passer d'une *épistémè* à une autre. C'est donc la méthode de Foucault qui est mauvaise, conduisant la recherche historique dans une impasse. La méthode archéologique est donc vaine. Comme il le souligne dans la discussion qui suit son exposé, Foucault cède à « l'illusion de l'homogénéité ».[372] Bernard Balan, qui deviendra plus tard professeur de philosophie et d'histoire des sciences, prend l'exemple de la biologie pour appuyer sa démonstration.

Ici encore, l'archéologie est durcie au point de devenir une méthode scientifique, qui, en tant que telle, doit répondre entièrement de sa scientificité. Or, concevoir ainsi

---

[369] *Ibidem*.
[370] *Ibid*., p. 245.
[371] *Ibidem*.
[372] « Entretiens sur Foucault. *Deuxième entretien* », *La Pensée*, janvier-février 1968, n° 137, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 364.

l'archéologie est justement ce qui est rejeté par Foucault, et les non-dits de l'analyse sont eux, explicables parce qu'il est un outil en quelque sorte à l'essai, et à perfectionner. C'est ce que voit bien Jacques Proust, qui répond à Bernard Balan dans la discussion qui suit l'exposé, réponse que nous pouvons reprendre à notre compte, tant en ce qui concerne les analyses de Bernard Balan que de Pierre Burgelin.

> Je pense que Foucault passe délibérément sous silence l'explication du passage. Elle ne convient pas à sa période. Mais cela ne veut pas dire qu'il refuse la tentative d'explication. Il la remet à plus tard, provisoirement.[373]

La méthode est pertinente, mais elle ne doit être ni figée ni décontextualisée. En ce sens, il précise que « le danger viendra surtout des « foucaldiens », s'il y en a jamais »[374], soit de ceux qui prendraient l'œuvre telle quelle, comme une méthode et un système fixés une fois pour toutes, alors qu'elle mûrit l'idée de passage. L'archéologie est ainsi un temps nécessaire dans le développement de la recherche, non pour la doubler d'une praxis, comme le souhaitent nombre de marxistes, mais parce que, comme le soulignait Deleuze, elle dessine un projet fécond, une nouvelle image de la pensée permettant de déconstruire les traditionnelles philosophies de l'histoire. C'est une certaine conception de l'histoire qui est remise en cause par Foucault, mais non pas une négation de l'histoire à laquelle il procède. Jacques Proust a en ce sens raison quand il souligne : « J'ai au contraire l'impression que malgré ses défauts la méthode de Foucault est de nature à susciter une conception nouvelle et peut-être plus adéquate de l'histoire. »[375]

2.2. Versant pratique.

Radicalement différentes sont les deux recensions de ce début d'année 1967, celle de Michel Amiot et celle de Michel de Certeau.

Michel Amiot est un jeune sociologue qui, dans *Les Temps modernes*, en janvier 1967, fait paraître un article intitulé « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault »[376]. Après un long résumé introductif, il s'attache à analyser la portée de la méthode archéologique,

[373] *Ibid*., p. 367.
[374] *Ibid*., p. 366.
[375] *Ibid*., p. 367.
[376] Michel Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967, n° 248, p. 1271-1298, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 93-129.

revenant sur la possibilité d'une discontinuité radicale des *épistémès*. Le compte rendu commence par une mise en garde : si la critique allant être présentée est elle-même radicale, il faut y voir un hommage à un « ouvrage aussi magistral, aussi impressionnant d'érudition et de style »[377] : c'est un monument dont il faut tenter de prendre toute la mesure. Cependant, la critique est dirigée par la « désillusion progressive d'un enthousiasme »[378] : ce livre trop clair laisse subsister des obscurités, son architecture si géométrique et parfaite comporte des failles, et les métaphores indéfectiblement empruntées à l'espace s'avèrent incohérentes. Autrement dit, le livre provoque un double effet sur le lecteur : une fascination qui se refroidit peu à peu pour laisser place au doute, au soupçon. Michel de Certeau commence exactement par le même constat… Admirateur de Foucault, il fait paraître en mars de la même année, dans la revue *Etudes* – mensuel de culture générale éditée par les Jésuites de France – une recension sur *Les mots et les choses* intitulée « Les sciences humaines et la mort de l'homme ».[379] Si l'auteur fait d'emblée part de son admiration pour le style – étincelant –, l'érudition – confondante –, mis en œuvre par Foucault dans son ouvrage, il précise aussitôt que « quelque chose en nous lui résiste cependant », un doute s'insinue, ne provoquant plus qu'un « assentiment au second degré » ayant pourtant bien du mal à se donner des raisons. La question se pose alors inévitablement : « qu'est-ce qui se dit là d'essentiel ? »[380] A ce constat initial, le sociologue et l'historien vont répondre par deux cheminements dans l'œuvre, tous deux originaux, mais convergents : la valeur épistémologique de l'ouvrage pose problème, faute d'une méthodologie suffisamment définie, sentence d'autant plus prudente qu'à la différence des critiques précédentes, elles ne considèrent pas l'œuvre comme un tout achevé, mais tiennent compte du futur livre de méthodologie annoncé au début des *Mots et les choses* par Foucault. C'est bien à un travail intellectuel en pleine maturation que la critique a affaire. Ce qui n'empêche pas leur radicalité.

---

[377] *Ibid*., p. 93.
[378] *Ibidem*.
[379] *Etudes*, mars 1967, t. 326, p. 344-360. Article repris sous le titre « Le noir soleil du langage : Michel Foucault », avec quelques corrections (notamment la modification du premier paragraphe) dans un recueil d'articles de l'auteur – *L'absent de l'histoire*, s.l., Mame, Repères, 1973, p. 115-132 – puis comme cinquième chapitre dans le recueil d'articles d'abord réunis par Michel de Certeau lui-même à destination de ses lecteurs américains, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2è édition, 2002. Notons que Luce Giard, dans son introduction à la nouvelle édition du recueil – « Un chemin non tracé » - souligne que *« [c]et article, qui avait plu à Foucault, fut l'occasion d'une première rencontre entre les deux auteurs »* (p. 48). L'article, sous son titre initial, est repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 175-197. C'est cette édition que nous utilisons ici.
[380] *Ibid*., p 176.

Reprenons tout d'abord le compte rendu attentif et très fin de Michel Amiot, le premier chronologiquement, publié dans une revue marquée bien sûr par l'empreinte de Sartre, ce qui n'empêche pas les distances explicites qu'il prend avec ce dernier en deux remarques de fond qui témoignent de l'acuité et de l'indépendance de sa lecture.

Michel Amiot commence ainsi par récuser le terme de géologie utilisé par Sartre après Kanters, car il y aurait contresens à confondre archéologie et géologie. Foucault étant bien historien et non géographe, comme nous l'avons remarqué plus haut, ce n'est donc pas de superpositions dont il est question mais de ruptures. La thèse générale de l'œuvre est alors promptement dégagée : de manière générale, c'est une nouvelle conception du savoir en général qui est affirmée, conception rejetant la traditionnelle opposition des sciences et des connaissances non-scientifiques, idéologiques. A cette dualité trop simple, Foucault substitue une tripartition juxtaposant les rémanences d'une configuration du savoir périmée, les connaissances scientifiques contemporaines de leur nouveau socle épistémologique, avec les philosophies les explicitant, et d'autres formes de connaissances, comme les sciences humaines aujourd'hui. « C'est dans cette thèse, à notre sens, que réside l'originalité de l'ouvrage, et c'est elle qui commande le reste. C'est elle, naturellement, qu'une lecture attentive devra soumettre à sa question. »[381] Nous ne pouvons qu'être d'accord avec cette affirmation puisque nous avons vu combien la conception foucaldienne du savoir, à la fois théorie et pratique, est décisive, non seulement dans *Les Mots et les choses*, mais aussi pour ce qui nous intéresse dans ce chapitre, la taxinomie des critiques, qui, toutes, convergent vers ce point, implicite que nous tentons d'expliciter.

Mais soumettre Foucault à la question n'est pas chose aisée : réprimant « une objection facile et passablement sournoise » qui consisterait à « contester qu'il y ait toujours adéquation entre l'analyse de Foucault et la matière culturelle qu'il analyse »[382], Michel Amiot souligne que s'il peut généraliser, c'est que Foucault parvient à être plusieurs spécialistes à la fois … « Notre objection, pour être solide aurait dû se préparer tôt matin, et veiller tard le soir. »[383] Cette objection n'a d'ailleurs pas grand sens souligne l'auteur, puisque la matière culturelle assimilée par l'auteur n'a « de signification que par la méthode, la grille de lecture qui lui est appliquée et qui, pratiquement, la constitue. C'est le mode d'interrogation de cette matière qu'il faut interroger. »[384].

---

[381] Michel Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 95.
[382] *Ibid.*, p. 117. C'est notamment l'une des critiques d'Olivier Revault d'Allonnes, celle de Garaudy, de Pierre Burgelin.
[383] *Ibidem*.
[384] *Ibid.*, p. 118.

Et c'est justement sur ce travail, pratique, de constitution de la matière culturelle étudiée, que se pose le problème, qui engage l'ensemble de l'ouvrage et l'ensemble de l'analyse de Michel Amiot : ce n'est plus le résultat qui se livre dans *Les mots et les choses* qui est interrogé, tel quel, mais en amont, la façon dont Foucault a élaboré sa matière. Pour juger en vérité de l'ouvrage, il faut savoir comment il a été fait, sa vérité ne pouvant finalement se trouver dans ce qui est écrit que si on élucide le « comment » de la méthode. Dans l'attente de l'ouvrage méthodologique qui va suivre – rappelons que l'auteur prend en compte le fait que la méthode n'en est qu'à ses débuts, ce qui n'est pas rien – une question se pose : s'agit-il d'une démarche inductive remontant d'une lecture de toutes les pensées individuelles jusqu'à une généralisation de ce qu'elles ont de commun – méthode qu'on devine limitée et fragile souligne-t-il – ou est-ce qu'« une grille en quelque sorte *a priori* a été appliquée d'avance sur une matière inerte attendant d'être ordonnée »[385] ? Si tel est bien le cas, il faut se demander de quelle grille il s'agit, question purement oratoire puisqu'il s'agit bien de l'option choisie par Michel Amiot. Quel est dès lors le sens de la métaphore d'archéologie ? Puisqu'il ne s'agit ni d'une épistémologie ni d'une science, il faut bien poser qu'elle est une technique de désenfouissement de certaines conditions de possibilités du savoir, un mode de lecture, qui si elle ne part pas de la région philosophique – bien qu'elle puisse s'y articuler avec les philosophies de la déchirure comme l'indique la préface – part de la région médiane entre les codes ordinateurs des schémas perceptifs et les théories qui explicitent scientifiquement ou fondent philosophiquement les modalités de l'ordre qui caractérisent l'*épistémè* d'une époque. Soit. Mais là réside l'obscurité : l'ouvrage, s'il est bien historique, présuppose un mode de lecture philosophique, soit un *a priori* philosophique mettant en péril l'entreprise. C'est ici la philosophie à l'œuvre qui est en question, elle qui ne se dit pas.

Autrement dit, toute l'analyse du jeune sociologue va être dirigée par ce qui constitue l'*a priori* de Foucault concernant ce que Foucault appelle l'*a priori* historique. La méthode est en effet inductive, nous l'avons vu, l'archéologie visant justement à remonter de la dispersion des discours tenus à telle ou telle époque donnée jusqu'à ce qui conditionne leur possibilité, et ainsi, constitue le fondement de leur corrélation. Pour Michel Amiot, cette pratique inductive, que constitue l'archéologie, se double nécessairement d'un *a priori* philosophique : l'*a priori* philosophique est le sous-sol, non dit, de l'*a priori* historique.

[385] *Ibidem*.

Michel Amiot va s'attacher à le démontrer sous plusieurs angles. D'abord, travaillant sur l'implicite du texte, il montre que si l'ordre archaïque n'apparaît que dans une région médiane, comment expliquer que la culture occidentale n'en ait pris conscience qu'avec Foucault ? S'ouvre une alternative : soit il y a eu des équivalents de la pensée de Foucault, ce qui alors récuse l'idée d'une relativité insurmontable, soit il n'y en a pas, et dans ce cas, si cela est possible aujourd'hui avec Foucault, c'est parce que son archéologie n'est « qu'une philosophie de l'histoire qui refuse de s'avouer comme telle »[386]. Autre angle d'attaque, explicite cette fois, et déjà relevé ailleurs par les critiques, celui des passages.

Ainsi,

> Comment se fait le saut d'une *épistémè* à l'autre ? L'auteur a beau jeu d'accuser les historiens de ne pas nous l'avoir dit, quand il refuse de voir dans l'histoire une science et d'admettre qu'on peut sortir de l'indissociation de l'histoire comme devenir et de l'histoire comme savoir de ce devenir. Y a-t-il inconséquence, ou avons-nous mal compris ?[387]

Dans le même ordre d'idée, s'il y a discontinuité radicale des *épistémès*, comment Foucault peut-il traiter de manière récurrente de *la* culture occidentale, jetant sur elle un regard d'ethnologue, tout en observant la continuité au travers des résurgences d'une *épistémè* passée ? Enfin, en ce qui concerne les rapports entre science et savoir, la logique de Foucault devrait le conduire à rejeter la notion de rationalité scientifique, à la manière de Spengler, entreprise contradictoire avec le fait qu'il traite de sciences comme les mathématiques, la physique, la biologie… Une conception sérieuse de la science ne peut en aucun cas s'articuler à l'histoire des ruptures de savoir proposée par Foucault. Il laisse incapable de savoir ce qu'est un savoir et de quel type est le savoir des *Mots et les choses*.

> Si bien que ce socle n'est en fin de compte rien d'autre que la réflexion de l'*a priori* historique, du critère relatif à partir duquel Foucault lit les auteurs du passé – les philosophes comme les autres. D'un pur historien on accepterait à la rigueur qu'il se borne à reconstruire une succession contingente et inexpliquée de périodes de savoir ; mais c'est inadmissible d'un philosophe qui agit de telle sorte que la contingence des successions réputées « énigmatiques » soit jamais inexplicable pour lui. [388]

---

[386] *Ibid*., p. 120.
[387] *Ibidem*.
[388] *Ibid*., p. 124.

Michel Amiot en conclut que, plutôt qu'archéologue ou géologue, Foucault est un « jongleur »[389], frère ennemi de Sartre, puisque si Husserl voulait sortir de la crise, ainsi que ses héritiers existentialistes, Foucault, lui, choisit de rester dedans, et sa philosophie n'est plus qu'une variété du scepticisme historiciste – qui passera donc, comme l'*épistémè* dont elle est supposée faire partie.

Ainsi, pour synthétiser, Michel Amiot conclut logiquement sur ce qui explique la désillusion progressive suscitée par la lecture de l'ouvrage : le manque de lisibilité de la grille de lecture adoptée. Opaque, elle interroge sur la pratique de l'historien, qui, pour être épistémologiquement valable, devrait ici être corrélée à une théorie philosophique clairement explicitée. C'est parce qu'il n'y a pas l'ombre d'une *théorie* de la connaissance et pas l'ombre d'une *théorie* de l'histoire (ce qui est très différent d'un refus de l'histoire) que l'ouvrage pèche, ce qui est l'occasion d'une seconde prise de distance explicite avec Sartre.

> Dans un article qui a fait quelque bruit, Sartre a marqué ses distances à l'égard de Foucault et d'Althusser conjointement accusés de sous-estimer l'histoire pour avoir accordé une importance exclusive au concept et à la structure, à quoi il oppose la notion, évolutive, et le sujet, qui soutient la structure. On est tenté de penser que Sartre lui, sous-estime la distance qui sépare Althusser de Foucault.[390]

Histoire il y a bien dans *Les mots et les choses*, histoire qui est justement « une discontinuité sans concept », et s'il n'est question que du savoir, il n'est articulé à aucune théorie de la connaissance, cette dernière se dissolvant « dans les successions sans règle de structures incommunicables entre elles : de telle sorte qu'on peut soutenir qu'en toute rigueur il n'y a chez Foucault ni concept ni notion »[391], ce qui est plus complexe chez Althusser puisqu'il y a effort vers une théorie du concept. Quant à la structure, là encore, elle est très différente chez les deux philosophes : pour Foucault, il existe bien une structure sans sujet, même au titre d'idéologie, alors que pour Althusser, le sujet, lui, se réduit à l'état de mythe idéologique.

Reste alors la question vers laquelle tend toute l'argumentation de Michel Amiot : puisqu'il a été démontré que l'archéologie n'est autre qu'un *a priori* philosophique, quel est-il ? Il faut constater que

---

[389] *Ibid*., p. 125.
[390] *Ibid*., p. 126.
[391] *Ibid*., p. 126-127.

> les essais de périodisation n'ont pas de sens, s'ils ne pointent vers une théorie de l'histoire qui serait capable d'articuler ensemble les différentes temporalités isolables des niveaux de la société. Auparavant il serait indispensable de construire correctement la définition de ces niveaux, et il n'est pas dit que la lecture des connaissances proposée par Foucault se prête mieux que d'autres à une telle technique de l'articulation (je pense en particulier à la périodisation de l'histoire de la philosophie tentée par Althusser).[392]

Autrement dit, si l'archéologie n'est certes pas une géologie, elle doit pourtant s'y prolonger. Ce à quoi Foucault se refuse…

> Visiblement Foucault ne s'intéresse pas à ce genre de problème et ne peut pas s'y intéresser. (…) Constatons alors qu'en ne cherchant pas à articuler le champ du savoir sur les autres niveaux de la pratique sociale, Foucault révèle qu'il accorde un primat au langage et qu'il lui suffit qu'une époque se réfléchisse dans son *épistémè*. Ce primat accordé au langage, qui peut dire qu'on n'aura pas des raisons très prochaines de le réputer « idéologique » ? »[393]

Ce dernier reproche ne peut lui être fait selon Michel de Certeau, qui ne renvoie cependant pas explicitement à l'analyse de Michel Amiot. Effectivement, c'est cette voie qu'a exploré Michel Foucault dans ses deux archéologies précédentes, à son avis bien supérieures au dernier opus – l'*Histoire de la folie à l'âge classique* et la *Naissance de la clinique* – notamment pour cette raison même. Soulevant le problème épistémologique des *Mots et les choses*, problème épistémologique qui « se présente sous deux formes équivalentes : pourquoi ces altérations de l'ordre constitutif d'une culture ? pourquoi ces arrêts dans le déploiement de l'explication ? »[394], Michel de Certeau souligne que la chronologie prend alors les allures du discours philosophique et semble rejoindre l'habit mal taillé d'autres historiens, dont Foucault, à raison, a pourtant critiqué la méthode. Mais pour lui, si *Les mots et les choses* soulève une question « partout posée »[395] – c'est-à-dire déjà

---

[392] *Ibid*., p. 128.
[393] *Ibid*., p. 128-129. Michel Amiot ajoute et conclut : « Il est vrai que l'ouvrage tout entier est construit pour interdire d'envisager pareille éventualité. Au moment où l'on sent basculer la récent et pesante culture humaniste, ayant à choisir entre le rôle, peu prestigieux il faut le dire, d'un Destutt de Tracy qui terminait une époque, et celui de Kant qui en inaugurait une nouvelle, Foucault s'est arrangé pour qu'on ne puisse jamais le prendre pour Destutt de Tracy. »
[394] Michel de Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *op. cit.*, p. 188.
[395] *Ibidem*.

posée dans ses livres antérieurs – il bénéficie de leurs acquis, car leurs analyses réussissent là où le dernier ouvrage échoue : « elles montrent, avec une remarquable précision, comment le vêtement de la datation engage toute l'épaisseur de la réalité ».[396] Là où Michel Amiot s'en tient strictement à l'ouvrage qu'il recense, Michel de Certeau, lui, se consacre bien à cet ouvrage mais, sans doute par précaution, connaissance de l'œuvre, et admiration ou proximité intellectuelle, n'en oublie pas les deux « archéologies » précédentes.

Explorons donc sa propre analyse. Qu'est-ce qui se joue dans sa critique ? Comme le souligne la présentation du texte dans la collection *Regards critiques*, « Certeau est à la fois fasciné et dérangé par les discontinuités des *Mots et les choses*. »[397] Certes, mais la critique est plus massive, et ne réitère pas la critique privilégiée du problème de la continuité et de la discontinuité. Ce qu'il décèle derrière cette question, c'est tout autre chose. Nous l'avons dit, la critique a ici encore l'intérêt de ne procéder qu'à une lecture interne de l'œuvre foucaldienne, avec tout le sérieux requis par l'exposé magistral de son auteur, et hors de tout contexte polémique : c'est de l'intérieur que les questions se posent, car si l'archéologie les pose, elle ne les résout pas. De l'intérieur de l'œuvre, c'est-à-dire, dans l'alliance profonde du style et de l'analyse, ou encore de la forme et du fond.

> L'éclat et parfois la préciosité du style, la minutieuse dextérité de l'analyse ouvrent sur une obscurité où se perdent ensemble l'auteur et le lecteur : l'ouvrage semble présenter le contraste, tant de fois souligné par lui, entre des « effets de surface » et le « sous-sol » latent qu'ils ne cessent de signifier en le cachant. Cette relation entre le contenu et la forme du livre est ce qui suscite chez le lecteur une sympathie incertaine d'elle-même et l'amène à se demander, paradoxalement : qu'est-ce qui se dit là d'essentiel ?[398]

La résistance que le lecteur éprouve vient selon Michel de Certeau du contraste entre les « effets de surface » et le « sous-sol » décrits par l'archéologie, et ce, en un double sens : au propre et au figuré, dans le fond et dans la forme.

Au sens propre, il s'agit de désigner le contenu même de l'argumentation de Foucault, qui discerne un socle épistémologique rendant possible une culture, soit les institutions, les pensées, les expériences contemporaines. Ces dernières, « effets de surface », reposent sur un « sous-sol » qui en est la condition, et dont Foucault se propose l'analyse, décelant un début et une fin du champ épistémologique ainsi constitué. Une fois la positivité d'une

[396] *Ibidem*.
[397] *Ibid*., p. 173.
[398] *Ibid*., p. 176.

période assurée, le socle bascule en effet brusquement pour laisser apparaître un autre sous-sol, et ainsi, un champ épistémologique différent.

> Définies par un réseau de mots, les choses s'effondrent avec lui. L'ordre n'émerge du désordre que sous la forme de l'équivoque. La raison *retrouvée* avec ces cohérences sous-jacentes, ne cesse d'être *perdue* car elle est toujours inséparable d'un leurre. Dans les livres de Foucault, elle meurt en même temps qu'elle renaît.
>
> Avec une méthode, c'est donc une philosophie qui s'expose ici. Bien qu'il soit utile de les distinguer pour les présenter, les deux sont inséparables.[399]

Autrement dit, si Michel de Certeau souligne que la critique menée par Foucault est radicalement nouvelle, discernant et isolant les alliances nouées entre Les Mots et les choses, les combinatoires tacites du langage et du réel, « si neuve, capitale, et discutable qu'elle soit, elle n'a pas en elle-même, du moins immédiatement, sa propre justification. La méthode reste le signifiant d'un signifié impossible à énoncer. »[400] La méthode de la recherche historique s'accompagne, à son insu peut-être, d'un soubassement philosophique qui nuit à la recherche historique elle-même. C'est ici que nous retrouvons l'autre versant de la critique certalienne, celle qui, de manière inséparable de la première, attaque la forme de l'ouvrage, si séduisante, mais qui interroge sur l'essentiel. La recherche historique de Foucault est encore à la recherche d'elle même.

> La pensée est neuve, mais encore à la recherche d'elle-même ; impérialiste, mais sans parvenir à définir exactement son ambition et ses conquêtes ; souvent imprécise là même où elle est la plus incisive.[401]

Dans la note qui suit immédiatement ce passage, de Certeau renvoie à la note de Michel Foucault, à la page treize des *Mots et les choses*, qui annonce un « prochain ouvrage » consacré aux problèmes de méthode posés par son archéologie. Néanmoins, « [P]lutôt qu'aux analyses historiques de Foucault, nous nous arrêterons à quelques-unes de ces questions de méthode et de fond. »[402] C'est la pratique historienne de Foucault qui intéresse ici Certeau, car Foucault, loin de refuser l'histoire comme l'en accusent certains

[399] *Ibid*., p. 178.
[400] *Ibid*., p. 179.
[401] *Ibid*., p. 180.
[402] *Ibid*., p. 181.

critiques, pèche dans son explication même des discontinuités de l'histoire[403].

De Certeau ne cesse alors d'opposer le *récit* de Foucault, qui captive, et le *discours* de Foucault, plus problématique. La pratique historique de Foucault est donc en question : la méthode de Foucault – celle qui est, dans le vocabulaire certalien,[404] le discours – n'est pas purement historique : elle repose sur un socle, un socle philosophique qui jamais ne se dit, ne s'explicite et ne s'explique. Foucault présente un récit dont la méthode ne se dit pas. Le discours, pour de Certeau, obéit en effet à une méthode d'intelligibilité : en menant une opération d'analyse et d'interprétation, en pratiquant la découpe, il s'agit de faire naître le réel pensé, construit par l'analyse discursive. Le récit, lui, n'a pas à rendre intelligible mais compréhensible : il fait vivre le discours, le met en intrigue, et ici se pose toute la question du style. Pour écrire l'histoire, il faut tresser ces deux fils. Or, force est de constater, selon de Certeau, que des critiques s'adressent au discours, qui repose sur un socle philosophique plus qu'historique : se pose le problème du rapport entre une intelligibilité et ce qui la rend possible.

Ainsi, dans les deux sous-parties centrales de son analyse,[405] de Certeau s'attache à distinguer les deux niveaux d'analyse : le discours et le récit. Nous pouvons ainsi citer plusieurs passages qui actent de cette distinction et de l'absence dans l'argumentation foucaldienne.

Foucault dégage bien des structures historiques, mais, dans *Les mots et les choses*,

> Foucault ne les définit pas. Il s'attache seulement à en faire *le « récit »* (*MC*, 13), comme s'y emploierait l'ethnologue pour des sociétés lointaines.[406]

Ou encore :

> Les cassures qui lézardent et finalement découpent les cultures se situent au « niveau » où l'analyse a reconnu un « système de simultanéité » organisant la multiple variété des signes culturels. D'où le problème : quelle est la validité, quelle est la nature de ce « niveau » caractérisé comme celui du « sous-sol » ou du « socle

[403] Sous la continuité de l'histoire, Foucault décèle une discontinuité radicale, et c'est pourquoi Michel de Certeau nuance explicitement la critique portée par Sartre dans *L'Arc* : s'il y a bien refus de l'histoire au sens où Foucault *« refus[e] d'expliquer comment se fait l'histoire, comment naissent les systèmes »,* il voit bien qu'il n'y en a pas dans le sens où *« chaque système implique des tâches et des risques nouveaux. » Ibid*., p. 184, note 3.
[404] Voir notamment Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973.
[405] « "La possibilité de penser cela" : le sous-sol », et « Les discontinuités de la raison », p. 184-189.
[406] *Ibid*., p. 184. C'est nous qui soulignons.

épistémologique » ? Pour tout élément de réponse, nous avons *la manière* dont les structures apparaissent dans *le récit* de Foucault. Mais par là se trouve estompé le fait que ce « niveau » est défini par une méthode, ou que *le récit* décrit aussi un processus de recherche. Il y a une réciprocité entre la technique d'analyse et, d'autre part, une ordonnance des faits nécessairement proportionnée aux instruments que se donne un système d'interprétation. Aussi les césures de l'histoire sont-elles posées là où s'arrête l'explication structuraliste de l'historien.

Que l'interférence entre sa méthode et ses résultats ne soient pas élucidée par Foucault – ou, plutôt, que ce problème soit reporté dans l'ailleurs d'un « prochain ouvrage » –, c'est ce qui explique la gêne du lecteur.[407]

« La manière » dont est exposé le réel construit, l' « ordonnance des faits » constituent le récit, « la technique d'analyse » et « le système d'interprétation » constituent le discours : les deux sont inséparables et c'est ainsi que s'écrit l'histoire, « se fait » l'histoire, pour reprendre une assertion chère à de Certeau. C'est donc à un problème épistémologique qu'on a affaire, problème épistémologique que nous évoquions plus haut, et donc l'auteur nous dit qu'il se trouve mieux réglé ailleurs.

Reste que *Les mots et les choses* ne procède qu'à un récit aveugle à sa méthode qui mêle, sans suffisamment pointer vers la rigueur purement historienne, histoire et philosophie.

La raison est donc mise en cause par son histoire. Une hétérogénéité brise son identité avec elle-même ; elle est manifestée par la succession des « modes d'être » de l'ordre, figures non pas progressives, mais discontinues. Si Foucault pouvait définir ce que *sont* les « sous-sols », il pourrait se référer à un englobant et surmonter l'hétéronomie des « raisons » historiques par l'appel à une raison qui les embrasse toutes. [Note de bas de page : Cette référence unitaire apparaît cependant avec la notion, mal définie, de « positivité ».] Mais c'est cela même qu'il affirme impossible. Aussi n'a-t-il, pour le dire, que le moyen d'un « récit » en qui se trouvent identiquement posés le problème de l'ordre et celui de la méthode. Dans les termes d'une rigueur *technique* (désignons-la, malgré Foucault, comme l'histoire des idées), il formule *philosophiquement* une question aujourd'hui « fondamentale » (un terme qu'il affectionne) : la possibilité de la vérité. Il n'est pas de philosophie et, *a fortiori*, pas de foi qui ne soient concernées et peut-être (mais c'est le point à débattre) contournées par

[407] *Ibid*., p. 187. C'est nous qui soulignons.

une telle problématique. [408]

De Certeau s'en tient-il, avec ses propres concepts, à la position défendue par Michel Amiot, qui, lui, ajoutait que s'il pouvait y avoir un englobant, l'archéologie elle-même serait en péril, le relativisme des *a priori* historiques n'étant plus possible ? Non, car le développement de l'auteur se redéploie vers un ailleurs qui hante la pensée foucaldienne : la mort.

L'auteur souligne ainsi que l'analyse de Foucault est trop aiguë pour ne pas saisir la continuité qui se joue à travers les métamorphoses caractérisant chaque période épistémologique : avec force, il souligne le « tour pascalien »[409] de Foucault, qui consiste à montrer la continuité où s'affirmait la rupture. Mais cette continuité elle-même ne se manifeste que par un leurre, la permanence n'étant que de surface, les mêmes objets mentaux fonctionnant autrement suivant les *épistémès*, Michel de Certeau montrant ainsi que les survivances identifiées par d'autres critiques ne sont pas organisées par l'âge antérieur, mais seulement commandées par lui.

> Il y a continuité et discontinuité, toutes deux trompeuses, parce que, sur le « mode même de l'ordre » qui lui est propre, chaque temps épistémologique porte en soi une altérité que toute représentation cherche à résorber en l'objectivant, mais sans jamais pouvoir en étouffer l'obscur travail, ni en prévenir le poison mortel.[410]

C'est pourquoi une finitude interne conteste les structurations tentant de la surmonter…

> Qui s'en tient à la continuité pense échapper à la mort en s'appuyant sur la fiction d'une permanence réelle. Qui s'enferme dans la solidité des systèmes discontinus, croit pouvoir situer la mort comme un problème extérieur, localisable dans l'absurde événement qui met fin à un ordre ; il fuit la question que pose déjà cet ordre même et qui surgit d'abord sous la figure d'une limite interne (…)[411].

Au contraire, Foucault montre que la mort n'est pas un phénomène de l'histoire, un fait localisable et c'est pourquoi il n'annonce pas la fin de l'homme mais d'une conception

[408] *Ibid*., p. 188-189. C'est nous qui soulignons.
[409] *Ibid*., p. 189.
[410] *Ibid*., p. 192.
[411] *Ibidem*.

de l'homme, et Michel de Certeau de renvoyer à l'intérêt que porte Foucault à la littérature, « "vers cette région où rôde la mort" (*MC*, 395) », hantée par la pensée du dehors.[412] Pourtant, par sa position même d'archéologue, lui qui sait ce que personne ne sait, Foucault ne parvient pas à affronter cette mort, à l'opposé, il l'esquive.

> Son œuvre veut dire la vérité des langages, mais c'est une vérité qui ne se pose par rapport à aucune limite et donc à aucun engagement de l'auteur, et des langages dont les ruptures sont finalement surmontées par la lucidité de son regard universel. Autrement dit, parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter et c'est peut-être éviter la mort qui atteint ce discours même.[413]

C'est tout le problème soulevé par l'archéologie menée par Foucault dans *Les mots et les choses* : ce n'est pas que le dehors soit insituable ici, c'est qu'il n'est pas possible. En faisant cette archéologie des discours, Foucault a beau renvoyer à la mort, à la pensée du dehors, elle ne peut pas y être articulée.

A nouveau, c'est donc le discours foucaldien lui-même qu'il faut interroger, et non son récit, magnifique. Michel de Certeau conclut son propos par une double question qui lui est adressée. La première concerne l'objet du discours foucaldien : « de quelle histoire rend-il compte ? De ce point de vue, les historiens ont la parole et peuvent contester une lecture qui trie le réel, fixe elle-même le significatif, et se retire dans les « épaisseurs » de l'histoire quand la surface lui résiste. »[414] Ce qui est ici en question, c'est le travail d'intelligibilité produit par l'historien Foucault, sa méthode : s'il faut bien sélectionner, trier le réel, faire un travail de découpe pour faire l'histoire, la fabriquer, ce travail doit aller jusqu'au bout de son mouvement et rendre raison de ce dont il rend compte. Le repli stratégique dans l'épaisseur du socle épistémique quand les faits résistent menace ainsi tout l'édifice historique construit par la recherche elle-même. D'autre part, la question porte sur le statut du discours : « la détermination philosophique du statut du discours, l'élucidation du rapport entre sa particularité et son projet (dans l'œuvre de Foucault, qui parle, et d'où ?), l'élaboration des

---

[412] *Ibid*., p. 194.
[413] *Ibid*., p. 196.
[414] *Ibidem*. L'auteur ajoute une note : « Dans cette histoire des mentalités, il faut noter aussi la quasi absence des sciences religieuses, qui ont pourtant joué un rôle capital, en particulier dans l'élaboration de l'épistémè propre à l'âge « classique ». » Michel de Certeau le sait, lui qui, dans le *Mémorial Favre* (1960) et le *Guide spirituel de J.-J. Surin* (1963) a problématisé le passage de l'*épistémè* de la renaissance, où le monde parle de Dieu, à celle de l'époque classique où le monde entre dans le discours de la représentation. Pourquoi n'entre-t-il pas, justement à cette occasion, dans le contenu, le détail de l'argumentation foucaldienne, et se contente-t-il d'une remarque ? Car ce n'est pas l'angle d'attaque de son article, comme nous l'avons compris.

notions qu'il utilise (socle, sous-sol, positivité, etc.) définissent le terrain où le prestigieux « récit » doit se métamorphoser en philosophie. » Et Michel de Certeau, en note, de donner un exemple : « ne faut-il pas s'interroger sur la nature du postulat méthodologique (qui est l'*a priori* de Foucault) selon lequel l'*épistémè* est système et condition anhistorique de l'histoire. »[415] Et d'aller vers sa conclusion : « Une œuvre ouverte est là, capitale et incertaine, démystificatrice et encore mythique. Méphistophélès deviendra-t-il Faust ? »[416]

III. Rendre l'homme à la pratique.

Le troisième axe des critiques prend la défense de l'homme pour objectif, mais de l'homme « réel », pris dans une société dont il ne doit se contenter, et capable de décider, d'agir, rendu à lui-même et à ses possibilités. Ce faisant, à travers l'homme, il s'agit de traiter de deux éléments, conçus comme inséparablement liés : l'ordre de la pratique et l'ordre de la théorie, la tâche de la philosophie étant justement de rendre l'homme à lui-même en trouvant la voie qui lui permet d'agir sur ce qu'on a fait de lui. La philosophie a dès lors un rôle éminemment pratique, ce qu'excluent justement les analyses de Foucault. La critique peut dès lors prendre deux voies : une voie davantage théorique, par laquelle on étudie, pour les rejeter, les thèses foucaldiennes, au nom d'une certaine conception de l'homme et du réel ; une voie davantage pratique, qui part d'elle pour rejeter les systématisations de Foucault et les rappeler à leur tâche première : la lutte contre l'intolérable qui pèse sur les hommes concrets. Nous étudierons ici les deux versants de cette critique à travers deux textes, tous deux de 1967. Un article d'abord, celui de Jean-Claude Margolin pour la *Revue des sciences humaines*[417], et l'ouvrage d'Henri Lefebvre*, Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates*, qui prend position non seulement contre le structuralisme, mais contre *Les mots et les choses*.[418]

Jean-Claude Margolin renvoie dans son article à d'autres comptes rendus et entretiens, ceux de de Certeau, Chapsal, Michel Amiot, Revault d'Allonnes, Sartre, entre autres, se positionnant par rapport à eux, et plus précisément, contre l'évacuation de l'homme et de l'histoire à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*. Il met en avant que, pour Foucault,

---

[415] *Ibidem*.
[416] *Ibidem*.
[417] « L'homme de Michel Foucault », *Revue des sciences humaines*, octobre-décembre 1967, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit*., p. 303-343.
[418] Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates*, Paris, Denoël, 1967-1971.

> c'est l'idée même d'une éthique ou d'une visée axiologique de l'homme qui est mise en question, et si l'humanisme n'a droit de cité dans aucun des « champs épistémologiques » dessinés par les divers types de connaissances, c'est parce qu'il charrie avec lui des quantités de « valeurs » dont l'auteur se débarrasse en les taxant une fois pour toutes de « bourgeoises ».[419]

Replaçant *Les mots et les choses* dans l'ensemble des écrits de Michel Foucault, il se veut proposer un commentaire, parfois un contre-point des thèses de l'ouvrage qui exposent aux feux croisés des critiques, et cherche à établir que Foucault est passé d'une phénoménologie anthropologique à un structuralisme antihumaniste qui correspond à l'abandon du « sens » par Foucault. Rien n'est aussi net alors que sa position sur ce point, et Jean-Claude Margolin souligne qu'en dehors de son dernier livre, Foucault ne s'est pas fait faute de s'exprimer à ce sujet en plus d'une tribune, en plus d'un entretien.

C'est cet antihumanisme qui lui est ici reproché, l'auteur mettant l'accent sur le fait que Foucault n'explique rien. Ainsi, si ce dernier reproche à Sartre la prétendue ambiguïté de son expression « il y a du sens », où il voit à la fois une constatation et une prescription, la thèse selon laquelle l'homme est le donneur de sens universel en même temps que son déchiffreur, son lecteur et son mécanographe, comme Foucault l'a affirmé dans un entretien, n'est jamais démontrée : en quoi sa faiblesse consiste-t-elle ? Foucault l'affirme, mais ne le justifie pas. De même, si Foucault valorise la structure, le système, il n'explique pas d'où vient cette structure, d'où vient cette organisation systémique. La passion pour le concept revendiquée par Foucault, elle-même, n'explique rien non plus : l'auteur souligne que Kant l'avait aussi, ce qui ne le conduisait pas à rejeter le sujet, les valeurs, la possession de soi… Aussi, les définitions que Foucault donne de l'homme sont plus fonctionnelles et circonstancielles qu' « essentielles ». Dans une belle expression, Jean-Claude Margolin souligne ainsi que l'homme, plus qu'un pli, est un « faux-pli », soit « une légère épaisseur, un renflement, à l'entrecroisement des catégories de l'empirique et du transcendantal, entre lesquelles notre auteur ne choisit pas »[420]. Ne s'expliquant jamais, Foucault, dans son dernier livre, est ainsi accusé d'outrepasser ses droits. On peut résumer la critique de Jean-Claude Margolin en disant que selon lui, l'*a priori* historique mis en avant par Foucault constitue un *a priori* catégorique : c'est ainsi parce que c'est ainsi.

---

[419] Jean-Claude Margolin, « L'homme de Michel Foucault », Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 304.
[420] *Ibid*., p. 327.

Jean-Claude Margolin fait alors écho finalement aux analyses de Pierre Burgelin sur l'homme, défendant alors l'idée simple que

> toute systématisation philosophique ou scientifique porte une date et la marque d'un homme, d'un milieu social, d'une idéologie, d'un type de civilisation, et qu'il vaut mieux prendre conscience tout de suite des médiations humaines, caractérologiques ou historiques, qui sont à l'origine de tout système de pensée comme de toute organisation des choses, plutôt que de figer le savoir de toute une époque, dont les limites chronologiques ne s'imposent pas, dans une « configuration » d'éléments qui prétend à l'objectivité.[421]

Une évolution est donc notable selon l'auteur en ce qui concerne le rapport de Foucault à l'homme.

> Même à l'époque où il n'avait pas encore mis l'anthropologie en état d'hibernation, Foucault était plus sensible à l'aliénation de l'homme qu'à son pouvoir d'autodétermination. Mais la grande différence, à mon sens, c'est qu'alors il ressentait cette aliénation comme un poids dont l'homme devait se libérer, et qu'aujourd'hui, elle lui semble faire partie, sinon de la nature de l'homme, du moins de la « nature des choses.[422]

Jean-Claude Margolin émet alors une hypothèse, qui serait le nœud du problème : en l'absence d'une méthodologie permettant de circonscrire les champs d'efficience de son archéologie, Foucault peut prêter le flanc facilement à toutes les critiques.

> Mais tout le malentendu ne viendrait-il pas du fait que Foucault n'a pas – ou n'a pas encore – dégagé les implications méthodologiques et les « réquisit » de sa conception des sciences humaines ?[423]

L'article, très informé de l'ensemble des travaux de Foucault, refuse ainsi de céder à la facilité, et prend ses distances avec quelques remarques récurrentes et parfois opposées. Ainsi, on ne peut accuser Foucault de positivisme et il faut renvoyer dos à dos ceux qui vantent l'ouvrage parce qu'il permettrait une critique de toutes les idéologies, et ceux qui y

[421] *Ibid*., p. 338.
[422] *Ibid*., p. 339.
[423] *Ibid*., p. 340.

voient au contraire une idéologie bourgeoise anti-révolutionnaire.

Jean-Claude Margolin assigne alors à la philosophie la tâche qu'il pense être la sienne dans une perspective humaniste.

> La tâche de la philosophie, d'une philosophie qui veut être en mesure de comprendre et de dominer le monde des hommes, des mots et des choses, ne peut se satisfaire ni du sommeil de la raison ni du sommeil de l'anthropologie. Selon une formule de Sartre, que je ne qualifierai pas d'humaniste, puisque le terme est équivoque, le problème est bien de savoir, en définitive, « ce que l'homme fait de ce qu'on a fait de lui ». Foucault accepterait-il de la prendre à son compte ? [424]

C'est dans cette perspective de réhabilitation des philosophies de l'homme que l'auteur note avoir pris connaissance du numéro spécial de la revue *Esprit* consacré au structuralisme, et y dit son accord avec les réserves émises.

Au cours de l'analyse de cette tâche dévolue à la philosophie – permettre à l'homme de se comprendre, de comprendre le monde pour, finalement, le transformer – Jean-Claude Margolin cite les travaux d'Henri Lefebvre sur le langage, *Le Langage et la Société*[425], qu'il oppose, pour son efficience, aux *Mots et les choses* de Foucault, renvoyant ainsi à la remarque qu'avait faite Olivier Revault d'Allonnes dans son propre article. Remarque d'importance en effet, puisqu'il soulignait à juste titre que, dans ces deux ouvrages strictement contemporains, *« sans le vouloir, mais non fortuitement, les titres déjà se répondent. »*[426] Hostile au structuralisme, marxiste non orthodoxe, auteur malheureusement trop peu étudié[427], Henri Lefebvre développe en effet dans ce livre une thèse opposée à celle de Foucault : langage et société sont deux réalités qui forment selon lui les deux dimensions de l'homme. On aurait donc face à face un versant « structuraliste » de leurs rapports, et de l'autre, un versant « marxiste » : entre les deux, un abyme, la pratique.

Penseur engagé, l'écriture d'Henri Lefebvre a toujours un objectif politique[428], raison pour laquelle elle est souvent polémique. Ainsi en 1946, sur instruction du PCF, afin de

---

[424] *Ibidem*.
[425] Henri Lefebvre, *Le Langage et la société*, Paris, NRF, collections idées, 1966.
[426] Olivier Revault d'Allonnes, « Michel Foucault. Les mots contre les choses. », *op. cit.*, p. 163.
[427] Pour une situation synthétique de l'importance d'Henri Lefebvre, voir notamment Stuart Elden, « Certains naissent de façon posthume : la survie d'Henri Lefebvre », *in* « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, n°36, 2004, p. 181-198.
[428] Comme il l'affirme lui-même : « J'écris et surtout je publie toujours en pensant à un objectif, pour convaincre et vaincre ». *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975, p. 9.

contrer la popularité de Sartre – qui n'est pas encore « marxiste » – il publie *L'existentialisme*, texte violent qui cherche à démonter l'illusionnisme selon lui juvénile de la philosophie sartrienne, dénoncée par exemple comme *« la magie et la métaphysique de la merde »*[429]. En 1967, la cible principale n'est plus Sartre, devenu « marxiste », elle est d'abord et surtout le structuralisme, l'équivalent, par son rayonnement, son succès et son antimarxisme, de l'existentialisme de l'après-guerre. Sa critique poursuit alors la ligne entamée depuis longtemps : en s'attachant plus particulièrement à la pensée du jeune Marx, qu'il a largement contribué à introduire en France,[430] Lefebvre procède à une critique externe, axée sur le quotidien qui est le référentiel, et de sa philosophie[431], et de sa critique sociale, faisant jouer le Marx des *Manuscrits de 1844*, que Lefebvre avait contribué à introduire en France. Ainsi, en 1967, dans *Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates* Lefebvre développe l'analogie entre structuralisme et technocratie : le structuralisme n'est que le prolongement au plan théorique de la société technocratique, il en est l'*« idéologie [qui] se donne l'allure d'une philosophie »*[432]. Foucault, avec *Les mots et les choses*, en est pour Lefebvre l'un des représentants, et donc l'une des cibles.

L'analyse qu'il mène dans son ouvrage peut alors se reprendre en trois temps : Lefebvre développe d'abord sa critique générale portée au structuralisme, critique externe ; ensuite, c'est plus directement contre le Foucault des *Mots et les choses* que l'analyse se déploie, critique interne ; enfin, il montre quel usage pertinent mais très limité peut être fait du structuralisme, soit une arme pour transformer le quotidien.

Reprenons. D'abord, les analyses contemporaines évacuent le quotidien, qui est pourtant le niveau à partir duquel, et pour lequel, toute philosophie se voulant efficiente doit travailler, ce que ne fait évidemment pas le structuralisme. Dès lors, n'intégrant pas la dimension du quotidien à sa théorie, il est sans efficace pratique, désespérant les hommes.

---

[429] Henri Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris, Anthropos, 2e éd., 2001 [1946] p. 63.

[430] Comme le rappelle Stuart Elden (« Certains naissent de façon posthume : la survie d'Henri Lefebvre », *op. cit.*, p. 185-186), Lefebvre et Norbert Guterman ont joué un rôle décisif dans l'introduction d'un nouveau type de marxisme en France, un marxisme ayant pour référence centrale les manuscrits économiques et philosophiques de Marx de 1844. Dès les années 1920 en effet, Guterman traduit des extraits de manuscrits de cette époque, et, en 1934, dans le recueil publié avec Lefebvre, ces textes figurent en bonne place. Présentant ces extraits, Lefebvre insiste sur leur importance pour la compréhension de l'œuvre de Marx.

[431] Comme le souligne à juste titre Claude Javeau dans le « Que sais-je ? » consacré à la sociologie de la vie quotidienne : « C'est sans doute à Henri Lefebvre qu'on doit le coup d'envoi des théorisations prenant la vie quotidienne pour objet. » *Sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » n° 3664, 2003, p. 7. Il en est d'autant plus incompréhensible le peu de cas fait de son travail dans cet ouvrage d'introduction et de vulgarisation, Henri Lefebvre étant cantonné à des « considérations de caractère philosophique, dans une perspective hégélo-marxiste » (p. 7) et à quelques lignes bien allusives, p. 101-102, dans le registre des résistances à la quotidienneté.

[432] Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates*, *op. cit.*, p. 21.

Synthétique, on trouve dans ce passage l'essentiel de la critique portée au structuralisme en général, et à Foucault en particulier.

> Le quotidien dépend de ceux qui l'aménagent et le programment, de ceux qui organisent les modalités de la consommation, qui décident. Nous pourrions dire inconscientes ces dépendances, si le terme ne présentait pas un danger. Une idéologie de l'inconscient, qui se répand aujourd'hui à travers le structuralisme et la psychanalyse, en fait le fondement indestructible et même intouchable de la vie sociale. Ce qui consacre les contraintes et sacralise ces liens obscurs. La révolte devient difficile, l'anxiété et la revendication ne savent plus à qui s'en prendre. Parmi ces nouveaux rapports d'asservissement, l'institution du quotidien, sa mise en condition et ses illusions entretenues, ont une importance capitale. La quotidienneté n'est qu'un niveau de la réalité sociale. Dans les conditions actuelles, ce niveau se consolide. Omettre ou mettre entre parenthèses cette illusoire substance, cela entraîne beaucoup d'erreurs. On cherche ailleurs la « substance » ou bien l'on nie le contenu substantiel pour fétichiser la forme et les formes. On trouve ailleurs et autrement le « modèle » de la réalité sociale. On rejette le vieil humanisme sans lui substituer un programme à long terme prévoyant la réalisation des « virtualités de l'humain », dont l'idéologie humaniste ne fut que la promesse et le nuage prophétique. Quel l'on dissipe les nuées, très bien. Que l'on oublie le message, c'est moins bien. Que dès lors il n'y ait plus d'horizon, c'est le nihilisme.[433]

Le point d'ancrage de la critique se situe dans la référence au quotidien, clé de toute l'œuvre d'Henri Lefebvre. Le concept de quotidien joue pour lui tout d'abord contre le marxisme dogmatique, centré sur les rapports économiques, mais aussi contre les philosophies de la conscience, qui, elles, cherchent à dégager combien les actions de la conscience sont fondatrices : au contraire, le vécu doit être dialectisé. Si Marx n'a pas conceptualisé le quotidien, il traite bien de la « vie réelle », des conditions de toute vie humaine, et pour Henri Lefebvre, il s'agit de compléter les analyses de Marx, de procéder à ce qu'il appelle en 1965 une métaphilosophie, c'est-à-dire une philosophie qui tente de dépasser la philosophie traditionnelle, dans la perspective de l'actualisation de la 11e *Thèse sur Feuerbach*, pour une réalisation de la philosophie. Le quotidien, dans le monde moderne, apparaît ainsi pour l'auteur comme le niveau recevant partout un statut privilégié, car constituant un « noyau de problèmes généralisé ».[434] Il s'agit alors de complexifier

[433] *Ibid*., p. 29-30.
[434] *Ibid*., p. 33.

l'analyse classique, de diversifier les niveaux, thèse « qui ne pourra se « démontrer » que dans la pratique, lorsque cet aspect l'aura emporté sur l'homogénéisation. Jusqu'alors, la thèse restera une hypothèse stratégique, c'est-à-dire l'objet d'un choix comportant une stratégie théorique et pratique, valorisant certaines « variables », en écartant d'autres. »[435] Pour Henri Lefebvre donc, la vérité de la théorie ne se trouve que dans la pratique elle-même, cette théorie étant un ensemble théorico-pratique, son but même étant de parier sur le possible afin de changer les choses : l'analyse critique de la quotidienneté existante doit s'articuler à la production d'une autre quotidienneté, qui la change jusqu'à la transformer. Là où la stratégie foucaldienne se trouve dans l'isomorphisme des théories et des pratiques étudiées, une archéologie du savoir permettant de les englober et évitant ainsi la question du rapport d'antériorité qui articule les deux, Henri Lefebvre pense qu'il ne peut y avoir de « théorico-actif » – pour reprendre l'expression de Foucault – que depuis le niveau occulté de toutes les analyses : les pratiques elles-mêmes, le théorique devant y retourner pour y livrer son éventuelle vérité, ou plutôt, pour vérifier son efficacité.

> Avec la théorie du *possible quotidien* (de la quotidienneté ouverte sur le possible) la pensée critique s'articule avec une praxis. Elle ne se lie pas seulement sur un plan philosophique avec le concept de *praxis* en général, ni avec un fragment de la praxis (politique, économique, etc.), fragment valorisé idéologiquement.[436]

En ce sens, il faut que la quotidienneté devienne œuvre, et cesse d'être instituée. Production pratique et production créatrice, *praxis* et *poiesis*, sont à lier : l'analyse du quotidien ne peut qu'être subversif et viser à combattre les aliénations.

On le comprend, le structuralisme est une arme de guerre qui éradique cette dimension fondamentale du quotidien, comme champ d'analyse d'abord, comme champ pratique du possible ensuite. Toute dimension du vécu étant évacuée, c'est à un système figé qu'on est condamné, système auquel il faut opposer la véritable réalisation de la philosophie.

> Le programme proposé ne se contente pas de substituer un criticisme néo-philosophique à un positivisme, ni d'osciller entre la vieille métaphysique et une théorie plus « rigoureuse » et non moins classique de la connaissance. Ce qu'il projette ? La réalisation de la philosophie. Rappelons ici qu'il ne s'agit plus de philosophie.

[435] *Ibid*. p. 33-34.
[436] *Ibid*., p. 43.

> Aujourd'hui certains philosophes dont nous aurons à nous occuper plus longuement continuent à penser philosophiquement « l'homme » pour ensuite rejeter ce concept ou cette image. Pour nous, la philosophie n'a pas tant présenté une *essence* (perdue ou non) de « l'homme » que conçu l'homme comme *projet*. Chacun des philosophes apporte quelques traits distinctifs et pertinents à cette image, d'ailleurs incomplète et contradictoire : être de désir et de raison, de sens et d'absurde, d'action et d'imagination, de besoin et d'horizon, fini et infini. A nous de terminer l'élaboration de l'image et surtout de *réaliser* la philosophie. Ni sa fin dans le positivisme, ni sa perpétuation dans une doctrine sans ouverture sur le possible et la pratique. Il ne s'agit donc ni de spéculation aventureuse, ni de recherche « pure » du « fondement », mais de faire entrer dans la pratique les intérêts idéaux de la philosophie et les buts des philosophes. En les dégageant, en les reformulant, comme « nos » buts, sans volontarisme subjectif et sans fétichisme de l'histoire. [437]

Le structuralisme, au contraire, est interprété, à l'identique de beaucoup d'autres, comme l'idéologie de l'époque technocratique : la valorisation du système est un phénomène sociologique, la négation de l'histoire un phénomène historique. Cette idéologie tendant à devenir dominante, réaliser la philosophie ne signifie pas créer une nouvelle philosophie : l'époque n'en est pas là.

> Il ne s'agit pas d'inventer une philosophie mais d'occuper une position. La période de transition dont parlèrent si longuement les « maîtres », Marx et Engels, Lénine et Trotsky, nous y sommes, bien qu'elle n'apparaisse pas comme telle (…).[438]

Cette guerre de position a des leviers, leviers qui sont aveugles aux analyses structurales qui participent de la fermeture de la société :

> Les forces de protestation et de contestation ne cessent jamais d'agir, encore qu'elles ne se rassemblent pas et que ce soit tantôt la jeunesse, tantôt les femmes, tantôt les intellectuels, tantôt les ouvriers ou les paysans qui prennent la parole et élèvent la voix.[439]

---

[437] *Ibid*., p. 53-54.
[438] *Ibid*., p. 61.
[439] *Ibid*., p. 62.

Dès lors, si nouveauté il y a selon Henri Lefebvre, c'est que, depuis les vingt ans de la parution du premier volume qu'il a consacré à la vie quotidienne, une alternative s'est mise en place : ou le programme qu'il propose, ou le nihilisme de la structure ; ou son programme, ou la fin de la pensée marxiste. « Nous ne proposons pas un projet désespéré, mais une issue au désespoir. »[440]

Un peu plus loin, Foucault apparaît comme le parangon de cette fétichisation du système.

> Dégager des thèmes, cela ne suffit plus. Ce qui est bien, c'est de formuler une thématique. Des problèmes ? Tel ou tel problème ? Non, une problématique, un ensemble bien lié de problèmes (qui par conséquent ne pourront pas s'examiner, encore moins se résoudre un à un selon le précepte cartésien). Des concepts ? Non, un ensemble rigoureux de concepts, un ensemble catégorique (apodictique) fondé, reposant sur un « socle épistémologique »…[441]

Dès lors, avec la systématisation du système, « on ne sort pas du savoir ; on ne sort pas du théorique. » Et de citer immédiatement l'interview de Michel Foucault donnée à la *Quinzaine Littéraire* en 1966.

> « Notre pensée, notre vie, notre manière d'être, jusqu'à notre manière d'être la plus quotidienne, font partie de la même organisation systématique et donc relèvent des mêmes catégories que le monde scientifique et technique. » Ne serait-ce pas là philosophie des technocrates, depuis longtemps esquissée, qui se profile enfin dans sa rigueur menaçante ? [442]

Et Henri Lefebvre de souligner que pour en arriver là, il a fallu faire place nette et liquider bon nombre de figures, et notamment, « après la théorie marxiste de l'aliénation, le marxisme lui-même et par conséquent l'idée marxiste de la révolution. »[443] Sur quoi débouchent alors les analyses de Foucault ? Sur le nihilisme, « un nihilisme, bien empaqueté sous le label « connaissance », « épistémologie », dépouillé par ses soins de l'exaltation nietzschéenne et du projet du Surhumain ? » Ce système ne repose sur rien, et il se présente

[440] *Ibid*., p. 52.
[441] *Ibid*., p. 67.
[442] *Ibid*., p. 71.
[443] *Ibid*., p. 72.

comme « le système de l'absence. »[444]

L'analyse du langage devient alors centrale dans la charge menée contre *Les Mots et les choses*. Qui parle dans ce discours philosophique, dans ce Système ? On ne sait plus note Henri Lefebvre : « ce n'est pas Dieu, puisqu'il est mort, ni l'homme, puisqu'il n'est qu'une fiction, ni l'individu, une illusion de la subjectivité, ni « je », ni M. Foucault. Dès lors, qui parle ? Le « on », le langage, le Système. » Et si l'on se demande de quoi on parle, ce serait du langage, du discours, et parfois de la parole. Aussi, « à travers ces discours et ces écrits « rigoureux », le Système s'entretient de lui-même »[445] : nous sommes en plein pléonasme et tautologie.

Au chapitre 7, Lefebvre fait la critique du système qui comporte deux affirmations distinctes, dont l'une attaque – notamment - Foucault : l'idée que le langage définirait, comme système, la société et les formes de pensée, le sol, le temps et l'espace étant agencés selon le système des mots. Le langage n'a pas de référentiel et il y a identité de l'intelligible et du réel, d'ordre ontologique et normatif. Les protagonistes de cette tendance ne sont alors que le langage de cette société, son idéologie.

> Cette hypothèse expliquerait la mode du structuralisme. Un tel phénomène serait bien un phénomène « socio-logique », c'est-à-dire de logique sociale. Les tendances à l'organisation, à l'entretien et au maintien des structures d'équilibre, se manifestent dans une forme du discours et d'abord dans un discours sur la forme, la cohérence, l'équilibre et le Système. Ce discours se croit discours sur le social et même connaissance du social ; il est seulement discours de cette société et par conséquent métalangage pour autant que cette société se justifie en se donnant pour terme et fin des sociétés antérieures et de leur histoire. La logique interne d'une telle société veut qu'à un moment donné de nombreux individus faisant fonctionner leur intellect posent des problèmes logiques, formels et « rigoureux ». Tous ensemble, s'ignorant ou non, ils mettent entre parenthèses les contenus. Ceux-ci leurs paraissent subsidiaires, empiriques.[446]

Or, c'est le moment où des problèmes concrets sans système formel sous-jacent se posent de toute urgence : questions agraires, urbaines, menaces d'anéantissement du nucléaire… S'il est entendable et acceptable dans une certaine mesure de faire du système

[444] *Ibidem*. « Il n'y a personne, ni rien. Le Roi est absent dans le tableau de Vélasquez, les *Ménines*, pris avec virtuosité par M. Foucault comme illustration de ses thèmes et thèses. »
[445] *Ibidem*.
[446] *Ibid*., p. 77-78.

structuraliste un instrument méthodologique, le structuralisme glisse de la méthodologie à l'épistémologie et empêchent ainsi toute réalisation d'un possible meilleur pour l'homme. Au lieu de mettre l'analyse des structures comme moment critique permettant de donner des armes aux hommes pour se libérer, on hyperbolise ce moment et on n'en est plus que le reflet.[447] On retrouve alors l'idée d'articuler aux analyses de la structure la dimension du vécu, qui doit certes être critiquée mais non éliminée. Déblayer les illusions de l'immédiat est essentiel, mais toujours dans le but d'une transformation réelle de la société. Qui parle ? Dans le structuralisme donc, les idéologues du système, qui, affectant le langage de la rigueur, se dispensent d'une examen rigoureux des thèses adverses.

Ainsi en est-il de l'analyse foucaldienne, qui fait un sort scandaleux à Marx.[448]

> Michel Foucault, idéologue du Système, liquide le marxisme sans l'avoir exposé, en réduisant d'une manière ridiculement hâtive la pensée de Marx à celle de Smith et de Ricardo (*op. cit.*, pp. 262 et sq., pp. 311, 331, etc.). Le moment est d'ailleurs venu de déclarer la faiblesse scientifique de l'ouvrage de Michel Foucault, dissimulée sous la rigueur langagière. La linguistique moderne est désignée par des métaphores comme « socle épistémologique » ou « espace de l'épistémè ». Quant aux concepts de la linguistique et aux fonctions du langage dégagés par le linguiste et par le sociologue, ils ne sont ni explicités ni élaborés. Et cela au profit d'une « théorie pure du langage » (p. 392) qui joue dans la pensée de l'auteur le rôle du modèle le plus général permettant de réduire les différences et particularités. On peut supposer que cette « théorie pure » coïncide avec celle du Système unitaire et unique. Et maintenant, après la question : « Qui parle ? » nous pouvons poser la question : « De quoi parle-t-on ? « La thèse de Marx ne nous semble pas réfutée. Si l'on ne parle jamais des rapports de production, de la praxis, des classes sociales, de la vie quotidienne, on ne sait plus de quoi on parle. C'est alors le langage qui parle : entre les membres de la société s'établissent des rapports seulement langagiers. Bientôt n'importe qui dit n'importe quoi. Notamment le philosophe.[449]

---

[447] « Il semble qu'aujourd'hui des gens d'une intelligence pénétrante se proposent de serrer les mailles du filet jusqu'à ce que personne ne passe. On veut le triomphe d'une conception du savoir qui valorise les conformismes et les contraintes. Une certaine psychanalyse ne s'occupe-t-elle pas de récupérer les malheureux accrochés au filet, qui n'ont pu traverser le crible, qui échouent dans l'individualisation ? On les rend aux normes, aux institutions existantes. Les théoriciens proclament la fin de l'individu au nom du Système, en même temps que la fin de « l'homme » en général, de l'humanisme idéologique. Fort bien. Le nihilisme, ne nous lassons pas de le répéter, coïncide avec la systématisation de l'institutionnel. » *Ibid*., p. 114

[448] En 1966, se réunit une quinzaine de jours autour de Lefebvre, dans sa propriété de Navarrenx, le groupe *Utopie* qui avait fondé une revue. C'est là que le groupe lit et commente *Les Mots et les choses*, scandalisé de la relégation de Marx… Voir sur cette contextualisation François Doss, *Histoire du structuralisme*, t. 1, *op. cit.*.

[449] *Ibid*., p. 118-119.

Il faut au contraire compléter les analyses de Marx, avec, pour référentiel, le quotidien, sous peine de mettre le monde à l'envers, voyant dans la vie sociale l'œuvre du langage, au lieu de concevoir le langage comme œuvre de la société.

Derrière la rhétorique de Foucault se cache ainsi une volonté de systématisation, mais non une connaissance. Cette volonté de systématisation avoue d'ailleurs sa faille dans la posture même de l'analyste : comment peut-on à la fois prétendre à l'existence du système et à son analyse ?

> S'il en était ainsi, on n'en sortirait pas, on n'y entrerait pas, on ne pourrait le connaître. Comment saisir un système ou un sous-système sans une distance critique, sans une entrée et une sortie, sans ouverture ? Et par conséquent sans une double critique (interne et externe) ?

Henri Lefebvre relève alors derrière cette volonté de systématisation grandement rhétorique rien d'autre qu'une volonté de puissance. Sous une poésie de l'antipoésie, sous le mythe de l'antimythique, il ne s'agit que d'une idéologie de la « désidéologisation ». Or, Nietzsche – auquel le sociologue a consacré un ouvrage plus de trente ans plus tôt – a appris la méfiance, pourchassant les opérations et tricheries de la volonté de puissance. Et si quelqu'un prétend que Nietzsche a inventé l'écriture rigoureuse,

> nous ferons appel à Zarathoustra contre le philosophe de la « volonté de puissance » dont nous savons aujourd'hui qu'il défendit l'innocence du devenir. Pas d'ambiguïté avec Zarathoustra : il parle ; il prend ou reprend la parole pour dire sa vérité, à savoir l'identité de l'Ego et du monde.[450]

Henri Lefebvre fait ici jouer son propre usage de Nietzsche contre celui de Foucault à cette époque, qui ne s'intéresse guère au Nietzsche de la volonté de puissance, du surhomme.[451]

On ne peut donc parvenir à tirer de l'étude du langage une métalangue dont toutes les sciences ne seraient que les modalités et les applications à des champs partiels. L'objection scientifique tirée du concept de niveau, intégrant le quotidien comme dimension

---

[450] *Ibid*., p. 123.

[451] Le « Nietzsche » de Lefebvre serait en ce sens plus proche du Nietzsche deleuzien que du Nietzsche foucaldien.

fondamentale de la critique, ne le permet pas. « Il n'empêche qu'un ouvrage comme celui de M. Foucault se donne, sans expliciter le concept, pour le *métalangage* de la philosophie et des idéologies. »[452]

Faut-il alors rejeter en bloc le structuralisme ? Non, car il peut permettre un retour critique et subversif au quotidien, permettre de forger des résistances et contribuer à l'avènement des possibles. Ainsi en est-il par exemple des travaux de Roland Barthes.

> Aujourd'hui, un homme plein de talent, Roland Barthes, dispose d'instruments de pensée d'une exceptionnelle puissance. Par désabusement, par goût du calme dans le travail scientifique, il se garde de les employer. Il les neutralise en les consacrant à des propos scientifiquement intéressants, mais sévèrement limités : les rites, les systèmes de signes, le récit. Il a volontairement délaissé la verve polémique et les analyses percutantes de *Mythologies*. Il range des explosifs comme des bibelots et emploie des scalpels comme limes à ongles. Un de nos buts, c'est de rendre à ces concepts émoussés leur tranchant, leur puissance d'attaque et leur capacité polémique. De les dialectiser à neuf. De les employer pour la critique révolutionnaire.[453]

Quant aux recherches d'Althusser, tentant une analyse marxiste du marxisme, elle s'expose à deux dangers : elle s'engage sur la voie de la rigueur, mais aussi du pléonasme. L'homme théorique « construit une forteresse imprenable peut-être, dont il ne peut plus sortir sans les pires difficultés. Il reconstitue un dogmatisme, sous prétexte d'épistémologie. »[454]

Henri Lefebvre expose alors sa démarche, interne à l'ensemble de la pensée de Marx, mais aussi externe, articulée à l'actualité. D'abord, sans retenir aucune coupure épistémologique, il s'agit de tirer du marxisme des concepts qu'on applique à l'analyse de la société actuelle, concepts empruntés aussi bien aux œuvres de jeunesse qu'à celles de la maturité, les œuvres de jeunesse mettant l'accent sur le concept d'*œuvre*, celles de la maturité sur celui de *produit*. Ce dernier concept, juge l'auteur, a suivi jusqu'au bout sa trajectoire dans l'histoire du marxisme et de l'analyse de la société. Aussi, sans l'omettre, il s'agit d'étudier les structures qu'il a constituées, comme le « monde de la marchandise » et la « société de consommation », soit restituer le concept d'œuvre. De plus, Marx et le

---

[452] *Ibidem*.
[453] *Ibid*., p. 139-140.
[454] *Ibid*., p. 141. Henri Lefebvre relève juste avant : « Réflexion faite, l'existence d'une version structuraliste du marxisme (L.Althusser) ne peut nous surprendre. Cette version qui se veut rigoureuse et dure s'oppose à une interprétation molle qui permet tous les compromis (R. Garaudy). A ce titre, elle aurait notre sympathie. »

marxisme, nécessaires, ne suffisent plus. Il faut donc reprendre les concepts, les affiner, les compléter, par la saisie d'un contenu. L'analyse dialectique s'exerce alors sur des problèmes concrets comme la définition et la caractérisation de la société actuelle, le problème agraire, le problème de la Ville, celui de l'Etat et de la rationalité sociale, tendant à les relier, mais sans jamais présupposer de « problématique » systématisée.

Le terme de structure, l'analyse des structures, ne sont alors opérants que s'ils permettent de fournir des leviers aux résistances, ce qu'ils ne sont pas dans le structuralisme, pur « mode de classement ».[455] Autrement dit, il faut les insérer dans un mouvement dialectique, pour clarifier les ambiguïtés vécues par les individus, qui « ne savent pas bien où ils en sont. Tantôt ils croient avoir affaire à l'activité créatrice et ils sont dans l'institutionnel ; tantôt c'est l'inverse. Parfois l'institution les renvoie à l'œuvre et parfois elle les tient prisonniers. »[456] Il existe en effet des « sous-systèmes », chacun étant une forme, devenue chose mentale et sociale à la fois. Chacun est doublement *structuré* (en lui-même dans la hiérarchie des structures constituant l'ensemble social) et *fonctionnel* (par rapport à l'environnement et par rapport à l'ensemble). C'est ici que l'analyse théorique rejoint le champ pratique :

> A notre avis, ces sous-systèmes laissent entre eux des lacunes, des « blancs ». Ils ne s'articulent pas tous de la même façon. Le terme *structure* désigne à la fois les modalités d'existence et d'action de chaque sous-système et leur ensemble hiérarchisé. Non sans que puissent passer les forces « déstructurantes ».
>
> L'ambiguïté du rapport « œuvre-institution » avant que le concept le saisisse s'exprime dans une oscillation incessante. Il y a redoublement, réflexion et reflet, effet de miroir. Ce redoublement et ce miroitement ne se passent pas dans la tête du philosophe et du sociologue, comme le pense Michel Foucault (*op. cit.*, pp. 314 et sq.), mais dans la « réalité » ou « l'actualité » pratique. En vidant cette actualité de ses conflits, en évacuant les mouvements dialectiques, en les réduisant à des distinctions dans un ensemble hiérarchisé, on n'a plus sous les yeux qu'une forme pure incapable d'activité. Avec les particularités et les singularités, on a écarté, au profit du général, les situations et les actes. On manque simultanément l'universel et le concret.[457]

---

[455] *Ibid.*, p. 143. « Le structuralisme n'est rien de plus qu'un mode de classement, parfois une manie classificatoire. Il met en forme le passé et le présent. Il change en philosophie la nomenclature, et la technique du documentaliste. Il tendrait, si on le laissait faire, vers le cauchemar bibliothécaire de Borges. »
[456] *Ibid.*, p. 161.
[457] *Ibid.*, p. 162.

Ce dont il s'agit, c'est donc de renverser et inverser le projet formaliste : partir d'une pratique pour s'étendre aux ensembles sociaux. Il faut donc réactualiser l'entreprise marxiste :

> Le renversement du monde inversé (mis tête en bas, cul par-dessus tête), ce renversement déjà effectué théoriquement par Marx du temps, de l'hégélianisme et de la critique marxiste de l'Etat, reprendra sens.[458]

C'est donc parce qu'on ne part pas scientifiquement de la vie quotidienne et de ses problèmes, que le structuralisme va chercher dans l'archaïque pour l'ethnologie, le névrotique pour la psychanalyse, la rhétorique pour la philosophie et la littérature, les secrets de la modernité.

> Parce qu'on ne part pas pratiquement de l'étude du quotidien pour le transformer, le discours perd toute référence.
> Pourquoi cette fuite de tous côtés : en arrière dans l'archaïque, vers les marges dans la névrotique, en avant dans la rhétorique ? Pour ne pas voir le quotidien. Parce que l'évidence devient aveuglante dès qu'on la regarde : le quotidien qu'on nous fabrique est intolérable, insupportable.[459]

L'intolérable, tel est bien ce que voit Henri Lefebvre dans le monde moderne, et c'est cela qui est l'intérêt principal, de ses recherches et de tous ceux sur qui pèse le quotidien. Quant à l' « homme en général, nous n'en parlons guère : il n'a pas d'intérêt. »[460] Aussi, s'il est vrai que les notions de structure et de système ont mis en évidence les contraintes et qu'elles ont montré les inconsciences qui sont au fondement de notre société, « elles auront servi à désigner ce que nous devons briser ou dissoudre. » Reste que la doctrine du système « théorise une telle action, de sorte qu'elle organise et légitime le conformisme ». C'est pourquoi

> la critique théorique doit conclure par un appel à la résistance. La résistance ne peut se contenter d'une position théorique. Elle ne peut rester résiduelle en proclamant son irréductibilité doctrinale. Qui rallier autour de l'anti-système, c'est-à-dire auteur de la

[458] *Ibid*., p. 164.
[459] *Ibid*., p. 165.
[460] *Ibid*., p. 167.

> substantialité redéfinie, de la transformation du quotidien ? Comment sonner et mener le ralliement ? S'agit-il de créer une tendance, un mouvement, un rassemblement, un parti ? A qui proposer des rapports neufs entre l'individu, le groupe, la vie sociale (entre les individus, les œuvres, les institutions), sans moralisme, sans esthétisme, sans idéologie, bien que ces propositions impliquent une stratégie politique et un programme ?[461]

Une tâche neuve occupe donc toute la critique de la vie quotidienne, une tâche certes théorique par ses analyses, mais entièrement dévolue à la pratique, qui doit rallier autrement que cela n'a été le cas jusqu'ici les hommes, dont on a vu plus haut qu'Henri Lefebvre souligne leurs luttes, leurs voix, toujours isolées mais toujours dressées contre l'intolérable du quotidien. Ce dont il s'agit, c'est alors de ne pas employer les scalpels comme limes à ongles, à la manière de Barthes selon Lefebvre, mais d'utiliser des explosifs. Partir donc de la pratique, pour y retourner puisque pour Henri Lefebvre on ne quitte jamais la pratique.

* *
*

Si Foucault n'emploie pratiquement jamais le terme de système sinon pour déclarer sa passion du système, lui préférant celui d'*épistémè*, dans la plupart de ces recensions, le Foucault des *Mots et les choses* apparaît donc comme le philosophe du système, et ce en un triple sens : du système parce qu'il fait partie des intellectuels à la mode, du technocratisme dominant ; du système parce qu'il appartient au structuralisme pris comme « philosophie » de la pure théorie ; du système car son *épistémè* est assimilée à une pure structure structuraliste. Dès lors, Foucault apparaît comme le philosophe de la théorie contre la pratique. Lui qui pensait que l'archéologie lui permettait d'évacuer la lourde question des rapports entre théorie et pratique, voit cette question revenir comme un boomerang : dans le moment très politisé des années 1960, elle est centrale et ne peut être évitée. Bon nombre de ces lectures sont donc très politiques, attestant que l'ouvrage, par son enjeu, ses implications, sa thèse, est lui-même politique.

Pourtant, le débat appartient au champ théorique et inscrit le conflit dans le champ théorique, tempête dans le bassin des philosophes, sinon des enfants. Les critiques s'adressent donc le plus souvent à Foucault pour l'accuser de nier les pratiques, celles qui

[461] *Ibid*., p. 167-168.

seraient permises par l'ouvrage, celle qui est menée par Foucault dans ses travaux, lui demandant les garants théoriques de ses démonstrations. La théorie, qui semble autonomisée, est alors privilégiée, et l'ouvrage est lui-même autonomisé, et non restitué depuis un mouvement dans la pensée et la recherche archéologique. La plastique même de la pensée disparaît dans la charge. Exceptionnelle est la critique qui pense l'ouvrage dans une dynamique, une certaine pratique vivante de l'enquête historico-philosophique, dans une nouvelle tentative méthodologique. C'est cependant par cette force plastique que l'analyse des pratiques va être redéployée.

Il s'avère que, selon nous, ce sont ici les critiques de Michel de Certeau, sur l'histoire, celle d'Henri Lefebvre, pour l'humanisme et le marxisme, qui sont les plus fécondes. Curieusement, jamais Foucault ne les cite, jamais Foucault n'y répond, jamais aucun de ses interlocuteurs ne s'y réfère, préférant les grands noms, ou, parfois, la polémique. Si Foucault connaît Michel de Certeau, et qu'il n'y a nul doute qu'il ait au moins lu sa recension, rien n'est moins sûr en ce qui concerne Henri Lefebvre. On ne peut bien sûr le lui reprocher : s'il s'agit de tout lire, « petits » et « grands » auteurs pour constituer l'archive d'une époque, travail monumental auquel se livre Foucault, il ne peut tout lire de ce qui va constituer sa propre archive… Paradoxalement alors, dans les années qui viennent, c'est finalement vers de Certeau et Lefebvre – avec toutes les précautions qu'il faut prendre, nous le verrons – que Foucault redéploie ses recherches. Preuve peut-être qu'il existe bien une archive et que Foucault a raison lorsqu'il souligne qu'il appartient à une *épistémè*, et que ce qu'il dit, finalement, n'importe qui pourrait le dire.

CHAPITRE 3 : LES CHOSES DITES (1966 – 1970)

Si c'est toujours sous une forme ou une autre de l'*a priori* historique de Foucault dont il est question – celui qu'il dégage et qui implique un *a priori* philosophique – Foucault va désormais se livrer *a posteriori* à des explications et des justifications sur sa méthode, répondant à la polémique qu'il a lui-même suscitée, dans quelques entretiens, de 1968 à 1969, au cœur des débats, mais aussi dans deux articles qui participent de l'élaboration de *L'Archéologie du savoir* : en mai 1968 paraît sa fameuse « Réponse à une question » dans la revue Esprit,[462] et, à l'été, « Sur l'archéologie des sciences, Réponse au Cercle d'épistémologie ».[463] Depuis 1966, Foucault travaille à l'*Archéologie du savoir*, qu'il achève en août 1967 et qui paraît en mars 1969. Tel est l'ordre du discours qui se déploie à la fin des années 1960 au cœur de la polémique, mais aussi au cœur de manifestations politiques en Tunisie, dès 1967, où Michel Foucault travaille désormais, et en France.

Dans ces multiples choses dites, Foucault fait alors retour sur sa pratique philosophique, ressaisissant ce qu'il faisait spontanément dans ses archéologies, se commentant lui-même et produisant ainsi un méta-discours. Cependant, ce qui est remarquable, c'est que Foucault ne le fait pas en élaborant une théorie de son discours passé, de ses archéologies, livrant ainsi le discours de la méthode annoncé dans la préface des *Mots et les choses*. Comme nous le verrons, Foucault déplace considérablement ses analyses, et l'ouvrage méthodologique vient en fait largement surprendre et dépasser les ouvrages antérieurs. Il rompt en large partie avec ce qu'il faisait jusque-là, constituant même un nouvel objet : la pratique discursive. Il ne s'agit donc pas, à la manière de Roussel, d'écrire une sorte de « Comment j'ai écrit certains de mes livres », livrant les clés de ce qu'il a fait jusque-là, car Foucault, de fait, livre un nouveau redéploiement dans sa pensée. Se faisant, ce n'est pas non plus une théorie du discours qu'il inaugure, ouvrant au contraire un champ de problèmes et d'investigations.[464]

Pour mettre en avant cette inflexion, nous suivrons ne suivrons pas l'ensemble des

[462] « Réponse à une question », *Esprit*, n° 371, mai 1968, p. 850-874, repris dans *DE I*, n° 58, p. 701-723.
[463] « Sur l'archéologie des sciences, Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, p. 9-40, repris dans *DE I*, n° 59, p. 724-759.
[464] Nous ne pouvons ici que suivre l'analyse de Pierre Macherey proposée dans son séminaire « La philosophie au sens large »: « L'inquiétude du discours selon Foucault ».

traces laissées à cette nouvelle élaboration, toutes les choses dites dont Foucault déclare désormais qu'elles sont l'objet de son travail : nous concentrerons sur les différents entretiens qu'il accorde durant cette période ainsi que principalement ses deux « Réponses » parues en 1968, réponses qui mobilisent le même appareil conceptuel mais offrent l'intérêt supplémentaire de les situer plus directement dans la pratique politique que ne le fait l'ouvrage méthodologique aride qu'est *L'Archéologie du savoir*. C'est ce qui nous permettra de faire retour sur les jugements rétrospectifs portés par Foucault sur ses précédentes archéologies, et ainsi mesurer ce qui est le nouveau statut de certaines pratiques.

I. Le souci des liens entre théorie et pratique.

A partir de 1966, Foucault cherche à travailler sereinement à l'ouvrage méthodologique annoncé au début des *Mots et les choses*, et, en 1967, il travaille en parallèle à des objections qui lui ont été adressées, réponses qui ne vont être publiées que courant 1968, au plus fort des mouvements politiques et sociaux au niveau national et international. Face à de sérieuses attaques, Foucault n'a pas répondu publiquement, mais de manière privée, par exemple dans une lettre personnelle à Michel Amiot, réponse à son article paru en janvier 1967 dans *Les Temps modernes* – article sans conteste le moins « idéologique » du numéro – se taisant pour les autres contributeurs. Pourtant, on trouve plusieurs interventions de Foucault au cours des mois où enfle la polémique, mais, à une exception près – un nouvel entretien avec Raymond Bellour qui paraît à nouveau dans *Les Lettres françaises* en juin 1967 – c'est à la presse étrangère qu'elles sont accordées.

Foucault s'efforce alors principalement de situer son travail, profitant de ces entretiens pour faire quelques mises au point sur l'existentialisme, le structuralisme et le marxisme, notamment en désamorçant le caractère polémique de la place qu'il avait accordé à Marx dans sa dernière archéologie, et en accordant à Sartre le statut de philosophe engagé dans son présent.[465]

Trois éléments vont retenir notre attention dans ces différents entretiens. Tout d'abord, Foucault procède à une nouvelle valorisation de la tâche philosophique, la définissant comme le diagnostic du présent, en se plaçant résolument sous la nouvelle figure nietzschéenne du philosophe procédant « à coup de marteau ». Deuxième élément intéressant, Foucault s'attache à contextualiser son œuvre, situant les *Mots et les choses* dans

[465] Concernant Marx, voir *DE I*, n° 47 et 48 (1967) ; concernant Sartre, voir notamment *DE I*, n° 56, (1968).

une dynamique de pensée et une expérimentation. Enfin, et surtout, témoignant d'une telle dynamique, il signe l'irruption d'une toute nouvelle problématique, décisive, celle de « l'existence des discours ».

1.1. La fonction du philosophe : diagnostiquer le présent.

Au début de l'année 1966, Foucault accepte le travail d'édition des œuvres complètes de Nietzsche, mené en commun avec Deleuze, et dans les différents entretiens qu'il accorde entre juin 1966 et mars 1968, Nietzsche devient omniprésent, non seulement pour situer son propre travail de philosophe, mais la tâche de tout philosophe actuel. Le sens de la référence s'infléchit, Nietzsche ne jouant plus seulement le triple rôle de permettre d'échapper aux philosophies totalisantes, de lutter contre la phénoménologie, et d'ouvrir une brèche dans l'archéologie. Il s'agit cette fois d'ancrer radicalement le travail philosophique dans un diagnostic du présent subversif.

Ainsi, fin 1966, dans « Qu'est-ce qu'un philosophe ? »,[466] Foucault récuse l'idée que le philosophe aurait un rôle à jouer dans la société, sa pensée ne pouvant se situer par rapport au groupe. Il souligne alors que lui et ses contemporains sont les derniers hommes au sens nietzschéen du terme, et distingue deux catégories de philosophes : celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue le rôle d'archéologue, étudiant l'espace propre de cette pensée ainsi que son mode de constitution.[467] En juin 1967, à la fin de son entretien avec Raymond Bellour, il souligne que « l'archéologue, comme le philosophe nietzschéen, est contraint d'opérer à coups de marteau. » Il indique alors que s'il devait réécrire *Les mots et les choses*, il essaierait de « de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique » qu'il a eu la faiblesse de lui donner et précise que son archéologie « doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit. »[468]

C'est alors contre les forces réactives qu'il peut, en mars 1968, dans un entretien accordé à une revue suédoise, souligner que la polémique qui a suivi la publication de son précédent ouvrage a produit dans le présent un effet de dérangement salutaire : « au moins les réactions négatives, la façon de se défendre et de se sentir touché, ça peut avoir une certaine utilité. » Il note ainsi sa satisfaction à avoir vu autant de « braves gens » se sentir

[466] *DE I*, n° 42 (1966).
[467] *DE I*, n° 41 d'abord, p. 579, puis n° 42, p. 580-581.
[468] *DE I*, n°48, p. 627.

touchés sans pourtant avoir été attaqués par ce qu'il avaut écrit sur Ricardo, Linné ou Buffon, alors même qu'ils n'avaient jamais lu ces auteurs.

> Au bout du compte, cela leur a peut-être fait du bien. Cela les oblige peut-être à sortir un peu de leur coquille, cela les inquiète peut-être un peu, et alors, ma foi, si j'ai inquiété toutes ces bonnes consciences, si j'ai pu faire vaciller au bout de leur tige tous ces nénuphars qui flottent à la surface de la culture française, alors je suis satisfait.[469]

Que l'entreprise philosophique puisse inquiéter, contrer les évidences, remettre en cause les prétendus savoirs est alors ce que Foucault ne va cesser d'asséner, circonscrivant la pratique philosophique – et un certain structuralisme – dans un lien faisant de la théorie une pratique de déstabilisation et de levée de problèmes actuels et concrets. Ainsi, dès 1967, dans un entretien accordé à la presse tunisienne, Foucault définit le philosophe comme celui qui change quelque chose dans le monde, rabaissant la prétention du jeune Marx à le transformer radicalement.

> On peut dire qu'au XXe siècle tout homme qui découvre ou qui invente, tout homme qui change quelque chose dans le monde, la connaissance ou la vie des hommes est, pour une part, un philosophe.[470]

Foucault distingue alors deux sortes de structuralisme, le premier étant une méthode permettant le renouvellement des sciences.

> Le second structuralisme, ce serait une activité par laquelle des théoriciens, non spécialistes, s'efforcent de définir les rapports actuels qui peuvent exister entre tel et tel élément de notre culture, telle ou telle science, tel domaine pratique et tel domaine théorique, etc. Autrement dit, il s'agirait d'une sorte de structuralisme généralisé et non plus limité à un domaine scientifique précis, et, d'autre part, d'un structuralisme qui concernerait notre culture à nous, notre monde actuel, l'ensemble des relations pratiques ou théoriques qui définissent notre modernité.
>
> C'est en cela que le structuralisme peut valoir comme une activité philosophique, si l'on admet que le rôle de la philosophie est de diagnostiquer. Le philosophe a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement. Il a la tâche bien plus ardue et bien

[469] *DE I*, n° 54, p. 680.
[470] *DE I*, n°47 (1967), p. 608.

> plus fuyante de dire ce qui se passe. Dans cette mesure, on peut bien parler d'une sorte de philosophie structuraliste qui pourrait se définir comme l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui.[471]

Le philosophe apparaît alors comme une sorte d'analyste de la conjoncture culturelle, la culture devant ici être entendue ici au sens large, « non seulement production d'œuvres d'art mais également institutions politiques, formes de la vie sociale, interdits et contraintes diverses. »[472] A rebours des certitudes, il s'agit de pouvoir être intempestif, mais, Foucault va le préciser, en situation, c'est-à-dire certes dans le présent, excavant ce qui est notre propre sol, mais en opérant dans un domaine déterminé et non de manière universelle. Ainsi, si en 1968 Foucault pronostique la disparition des philosophies, cela ne signifie pas une disparition des philosophes :

> Je crois qu'il existe un certain type d'activités « philosophiques », dans des domaines déterminés qui consistent en général à diagnostiquer le présent d'une culture : c'est la véritable fonction que peuvent avoir aujourd'hui les individus que nous appelons philosophes.[473]

La philosophie comme système de pensée totalisant est voué à disparaître, la véritable fonction de l'intellectuel ou plus spécifiquement du philosophe consistant à œuvrer dans le spécifique, celui d'un domaine de pensée circonscrit depuis sa situation particulière.

1.2. Situer Les mots et les choses *dans une dynamique de pensée.*

Le caractère polémique des *Mots et les choses* est alors justifié par Foucault, mais il est à situer dans un contexte plus large, celui d'une pensée vivante qui procède par essai, expérimentation, parcourant les problèmes possibles, et non une pratique redondante et figée. Le seul entretien accordé à la presse française en plein cœur de la polémique, entretien accordé à nouveau à Raymond Bellour, s'efforce alors de contextualiser l'ouvrage et de le rendre à la pratique : une certaine pratique de pensée, à référer aux pratiques déjà étudiées.

Foucault commence par souligner que si sa façon d'écrire l'histoire dans *Les mots et les choses* a choqué les philosophes, elle a reçu au contraire bon accueil des historiens de

[471] *Ibid*., p. 609.
[472] *Ibid*., p. 610.
[473] *DE I*, n°50 (1968), p. 648.

métier. Foucault opère donc une distinction entre les historiens, véritables, professionnels, et les philosophes de l'histoire. L'hostilité rencontrée ne provient pas alors selon lui de l'absence d'académisme scientifique dans la forme de l'ouvrage, mais de la mutation du savoir historique à l'œuvre depuis une vingtaine d'années. L'histoire est ainsi l'objet d'une sacralisation qui a deux raisons selon Foucault. La première est une motivation que l'on pourrait qualifier de lien entre la théorie et la pratique.

> Pour beaucoup d'intellectuels, le respect distant, non informé et traditionnaliste envers l'histoire était la plus simple façon de mettre en accord leur conscience politique et leur activité de recherche ou d'écriture ; sous le signe de croix de l'histoire, tout discours devenait prière au dieu des justes causes.[474]

La seconde raison est qualifiée de « plus technique » : c'est l'abandon des concepts d'ordre dialectique, formés au XIXe siècle, dans des domaines comme la linguistique, la sociologie, l'ethnologie, l'histoire des religions, abandon qui résistait encore dans la discipline historique, constituant « le dernier refuge de l'ordre dialectique : en elle, on pouvait sauver le règne de la contradiction rationnelle. »[475] Pur ces deux raisons, l'histoire comme récit d'événements soumis à des déterminations et d'hommes pris dans la totalité de l'histoire mais pouvant agir en son cœur s'est maintenue contre toute vraisemblance, et avec elle la grande cause de la révolution.

La dimension des pratiques n'était donc pas absente de l'œuvre. Telle est la nouveauté des travaux historiques récents : « pour la première fois peut-être, a-t-on la possibilité d'analyser comme objet un ensemble de matériaux qui ont été déposés au cours des temps sous forme de signes, de traces, d'institutions, de pratiques, d'œuvres, etc. »[476] Dans l'ordre même de la pratique, Foucault souligne alors ce qu'avait bien repéré Michel de Certeau : c'est tout le contraire d'une discontinuité qu'il a voulu établir, puisqu'il a manifesté la forme même du passage d'un état à l'autre par la description précise du changement. En un sens, la description est infinie, en un autre, elle est fermée, « dans la mesure où elle tend à établir le modèle théorique susceptible de rendre compte des relations qui existent entre les discours étudiés. »[477]

Raymond Bellour objecte alors que c'est ce double caractère de la description qui est

---

[474] *DE I*, n°48 (1967), p. 613.
[475] *Ibid*., p. 614.
[476] *Ibidem*.
[477] *Ibid*., p. 617.

de nature à susciter la critique, d'autant plus que son effet est la distance absolue avec la pratique. Foucault répond en replaçant *Les Mots et les choses* dans leur contexte, procédant à la même mise au point contre ses détracteurs que celle mise en avant par Michel de Certeau dans sa recension. Le dernier ouvrage est inséparable des deux premiers, et on ne peut l'accuser de nier les pratiques. Un livre fonctionne en effet inséparablement des autres, ce qui constitue le fil directeur de l'œuvre. Foucault procède ainsi à deux mises au point. Si l'on peut, en un sens, conclure à l'autonomie des discours parce que le domaine des énoncés obéit à des lois formelles,

> il n'y a d'intérêt à décrire cette couche autonome des discours que dans la mesure où on peut la mettre en rapport avec d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc. C'est ce rapport qui m'a toujours hanté et j'ai voulu précisément, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la Clinique*, définir les rapports entre ces domaines différents.[478]

Ajoutons que ce rapport aux pratiques était lui-même contextualisé dans la préface de l'ouvrage. Néanmoins, Foucault dit s'être aperçu que les choses étaient plus complexes,

> que les domaines discursifs n'obéissaient pas toujours à des structures qui leur étaient communes avec leurs domaines pratiques et institutionnels associés, qu'ils obéissaient par contre à des structures communes à d'autres domaines épistémologiques, qu'il y avait comme un isomorphisme des discours entre eux à une époque donnée. De sorte qu'on se trouve devant deux axes de description perpendiculaires : celui des modèles théoriques communs à plusieurs discours, celui des rapports entre le domaine discursif et le domaine non discursif. Dans *Les Mots et les choses*, j'ai parcouru l'axe horizontal, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, la dimension verticale de la figure.
>
> Pour le premier, qu'on entreprenne de me démontrer, textes à l'appui, qu'une telle cohérence théorique entre les discours n'existe pas, et une vraie discussion pourra commencer. Quant à minimiser le domaine de la pratique, mes livres précédents sont là pour montrer que j'en suis loin.[479]

Il y a donc un jeu interne à l'œuvre dans les trois ouvrages, le niveau admis et valorisé des pratiques dans les deux premiers – rapprochant les pratiques et les théories – ne

[478] *Ibid*., p. 618.
[479] *Ibidem*.

signifiant pas qu'elles soient condamnées et exclues dans le dernier. Foucault a déplacé ses analyses, ne parcourant plus la verticale de la perpendiculaire, mais son horizontale. Il n'a donc procédé à un déplacement que parce que son avancée dans sa pratique philosophico-historique lui laissait entrevoir une nouvelle problématisation possible. Il ya bien activité intellectuelle, ce qui implique expérimentation, et non répétition du Même, même, pourrait-on dire, quand il s'agit d'en faire l'objet de son étude. Ainsi,

> démontrer que les discours scientifiques d'une époque relèvent d'un modèle théorique commun ne veut pas dire qu'ils échappent à l'histoire et flottent en l'air comme désincarnés et solitaires, mais qu'on ne pourra faire l'histoire, l'analyse du fonctionnement, du rôle de ce savoir, des conditions qui lui sont faites, de la manière dont il s'enracine dans la société, sans tenir compte de la force et de la consistance de ces isomorphismes.[480]

C'est donc saisi dans une dynamique de pensée que *Les mots et les choses* doivent être comprises, Foucault affirmant finalement qu'il s'agit d' « un livre de travail », « un livre de transition ».[481] Nous allons maintenant saisir à quel point.

1.3. Faire apparaître un nouvel objet : l'existence des discours.

A l'occasion d'une mise au point sur son rapport au structuralisme, Foucault fait alors une déclaration décisive et entièrement novatrice à Raymond Bellour.

> A la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilités formelles offertes par un système comme la langue. Personnellement, je suis plutôt hanté par *l'existence des discours*, par le fait que des paroles ont eu lieu : ces *événements* ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent, dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes.[482]

La préface de *Naissance de la clinique* faisait jouer deux existences fondamentales permettant aux entreprises philosophiques de se déployer : pour Kant, « il y a de la

[480] *Ibid*., p. 619.
[481] *De I*, n° 50 (1967), p. 629.
[482] *Ibid*., p. 623. C'est nous qui soulignons.

connaissance », et pour Nietzsche, « il y a du langage ». C'était depuis ce dernier que Foucault situait son archéologie, cherchant alors à mettre au jour le non-pensé des hommes, ouvert à la tâche de le penser encore. Le constat qui ouvrait *Les mots et les choses* était en fait alors un « il y a de l'ordre. » Il en va soudain tout autrement. L'existence des discours, c'est cette fois le « il y a » proprement foucaldien. *Il y a des discours*, et c'est cet « il y a » qui forme l'événement désormais : événement formé par le discours lui-même, événement dans la pensée foucaldienne elle-même. Cet « il y a » est en effet décisif par la rupture qu'il introduit dans l'ordre des affirmations, et il est à entendre au sens le plus concret : il y a non plus de la connaissance, du langage, saisis comme des facultés proprement humaines et devant permettre l'entreprise critique, mais une existence qui laisse des *traces*, qui *subsiste* et *exerce* des fonctions et des effets historiques : le discours.

Traiter des discours comme existence, c'est cette fois les cerner dans leur réalité matérielle, tourner le dos au non-pensé, au niveau caché qui sous-tend les énoncés, qui formait le propre de la démarche archéologique non seulement dans *Les mots et les choses*, mais dans les deux ouvrages précédents. Si Foucault se déclare « hanté » par l'existence des discours, c'est donc un phénomène sans aucun doute récent formé par les difficultés rencontrées à revenir méthodologiquement sur les différentes expérimentations faites depuis sa thèse de doctorat.

Foucault continue alors sur sa lancée, préférant le présent au passé, déclarant un « ne pas » plutôt qu'un « ne plus » :

> mon objet *n'est pas* le langage mais l'archive, c'est-à-dire l'existence accumulée des discours. L'archéologie, telle que je l'entends, n'est parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols) ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), *c'est* l'analyse du discours dans sa modalité d'*archive*.[483]

Un nouveau concept surgit, celui d'archive, qui lui permet de faire jouer la spécificité de sa pratique et philosophique, et historique. Foucault ne peut en effet que se démarquer des structuralistes puisqu'il ne s'agit pas de travailler sur le langage et le système de la langue en général. De même, il n'est pas un pur historien puisqu' « à l'intérieur de l'histoire », cette archive ou cette existence des discours exerce, encore, « un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes », travaillant donc sans qu'on s'en aperçoive le présent.

Foucault définit alors la philosophie aujourd'hui comme « toute activité qui fait

[483] *Ibid*., p. 624. C'est nous qui soulignons.

apparaître un objet nouveau pour la connaissance ou la pratique – que cette activité relève des mathématiques, de la linguistique, de l'ethnologie ou de l'histoire. »[484] C'est bien un nouvel objet qu'il vient de lever, et triplement, puisque c'est non seulement pour la connaissance *et* la pratique, mais aussi sa propre pratique philosophique.

* *
*

Foucault conclut son entretien avec Raymond Belllour en nouant les trois axes de ses interventions : l'auspice nietzschéen, la portée des *Mots et les choses*, l'existence des discours, soit la valeur pratique de son archéologie.

> De cet âge moderne qui commence vers 1790-1810 et va jusque vers 1950, il s'agit de se déprendre alors qu'il ne s'agit, pour l'âge classique, que de le décrire.
>
> Le caractère apparemment polémique tient au fait qu'il s'agit de creuser toute la masse du discours accumulé sous nos propres pieds. On peut découvrir d'un mouvement doux les vieilles configurations latentes ; mais aussitôt qu'il s'agit de déterminer le système de discours sur lequel nous vivons encore, au moment où nous sommes obligés de mettre en question les paroles qui résonnent encore à nos oreilles, qui se confondent avec ceux que nous essayons de tenir, alors, l'archéologue, comme le philosophe nietzschéen, est contraint d'opérer à coups de marteau.[485]

II. Des discours comme pratiques discursives.

Le premier article est la réponse à l'une des dix questions posées par le directeur de la revue à Foucault un an plus tôt, dans le numéro spécial de mai consacré au structuralisme, et dont nous avons mis en avant l'article de Pierre Burgelin dans le chapitre précédent. Le second est la réponse à un questionnaire des *Cahiers pour l'analyse* reçu par Foucault à Tunis en novembre 1967, et qu'il qualifie, dans une lettre, de « bon questionnaire »[486]. Cette fois, Foucault reprend et théorise pleinement la déclaration tonitruante faite à Raymond Bellour pour *Les Lettres françaises* un an plus tôt. S'il ressaisit ses ouvrages depuis sa

[484] *Ibid.*, p. 625.
[485] *Ibid.*, p. 627.
[486] Voir la chronologie donnée dans *DE I*, p. 41.

réponse, il n'empêche qu'il s'agit d'une refonte complète de son travail d'archéologue qui est présentée ici, avec, cette fois, en son cœur, saisies comme objets, les pratiques.

2. 1. L'enjeu pratique : une question stratégique.

Foucault a choisi de répondre à la question suivante :

> Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit n'ôte-t-elle pas tout fondement à une intervention politique progressiste ? N'aboutit-elle pas au dilemme suivant : ou bien l'acceptation du système, ou bien l'appel à l'événement sauvage, à l'irruption d'une violence extérieure, seule capable de bousculer le système ?[487]

Comme il le résume : « Vous m'interrogez sur les rapports entre ce que je dis et une certaine pratique politique. »[488] Il déclare l'avoir retenue pour trois raisons qui sont effectivement importantes. La première raison est qu'au-delà de la première surprise, Foucault s'est vite convaincu qu'elle concernait « le cœur même »[489] de son travail. La question qui lui est posée interroge en effet sur les implications pratiques de ses théories, et c'était ce qui était en jeu dans les recensions après la publication des *Mots et les choses* : la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit ne sape-t-elle pas tout espoir pour une intervention politique qui fasse progresser l'histoire, autrement dit, qui permette des avancées dans les champs sociaux et politiques ? Elles ôteraient ainsi tout « fondement » à une telle intervention politique : non seulement elle ne pourrait reposer sur rien, sapant les points d'appui sur lesquels repose l'idée d'un progrès, mais en outre, elle la rendrait illégitime. Les théories de Foucault condamneraient donc à l'alternative suivante : l'acceptation du système – autrement dit l'enfermement dans l'*épistémè* qui est le nôtre, sans sortie possible – ou l'appel à un événement brutal, violent, extérieur au système lui-même et capable de le bouleverser. Autrement dit, y a-t-il une sortie pratique possible aux archéologies foucaldiennes ? Que là soit « le cœur même » du travail de Foucault peut paraître surprenant, tant *Les mots et les choses* ont marqué un acmé théoriciste dans son travail, même si la question de la pratique, et pas seulement politique, était implicitement

[487] *DE I*, n° 58 (1968), p. 701.
[488] *Ibid*., p. 711.
[489] *Ibidem*.

bien présente. A la question qui surprend le philosophe mais lui fait découvrir dans un second temps la reformulation d'une préoccupation qui lui est essentielle répond la surprise que peut avoir le lecteur devant cette déclaration. La deuxième raison avancée par Foucault est à la fois opportuniste et pédagogique : cette question permet de situer son travail et de synthétiser des réponses à d'autres questions posées. La question permet donc au philosophe de faire une mise au point permettant d'embrasser des questions récurrentes qui s'adressent à son travail. Enfin, Foucault leste la question d'un enjeu pour lui décisif : il l'a choisie « parce qu'elle formulait l'interrogation à laquelle nul travail théorique aujourd'hui ne peut se dérober. »[490] Autrement dit, aucun travail théorique digne de ce nom, écrit Foucault, ne peut exclure du champ de ses préoccupations, de ses problématisations, le lien de la théorie à la pratique politique, ou mieux, les conséquences pratiques de ses théories.

L'intérêt de la question que Foucault a choisi n'est donc pas seulement interne à son travail : elle concerne et implique tout travail théorique, et pas seulement celui du champ philosophique. Foucault réfléchit ici son actualité : non pas directement celle de son travail, avec laquelle il fait le lien, mais celle de son époque, avant même les différents événements qui émaillent la période. Si, en effet, la longue réponse paraît en mai 1968, la question a été retenue par Foucault un an plus tôt, en mai 1967, lorsque la revue *Esprit* consacrait un numéro spécial à « Structuralisme, idéologie et méthodes ».[491] En cette fin des années 1960, quelque chose se passe qui lie l'intellectuel aux implications pratiques de ses théories. N'oublions pas que Foucault, à cette époque, travaille en Tunisie, et que de nombreux problèmes politiques s'y déroulent. La chronologie indiquée au début des *Dits et écrits* signale ainsi que ses étudiants alimentent Foucault de leurs lectures, qu'il lit *La Révolution permanente* de Trotski en février 1967, « qui l'enthousiasme au point qu'il lui arrivera de se qualifier lui-même de trotskiste en 1968. »[492] En juin 1967, la Tunisie est agitée par des manifestations anti-impérialistes contre l'ambassade des Etats-Unis à Tunis, et les étudiants politisés abritent de plus en plus fréquemment leurs réunions chez Foucault qui se voit brusquement posé une ligne téléphonique chez lui au nom de la « sollicitude » que nourrit le président Bourguiba à son endroit. Il lit Rosa Luxemburg, Che Guevara, voit certains de ses étudiants arrêtés et torturés, et laisse en mars 1968 des étudiants engagés dans les luttes venir tirer clandestinement des tracts chez lui. En accord avec eux, il reste en Tunisie – étant alors décrié depuis la France – pour apporter un soutien logistique à leur défense.

---

[490] *Ibidem*.
[491] Voir sur ce point la chronologie donnée au début du premier tome des *DE*, *DE I*, p. 40.
[492] *Ibid*., p. 39.

En retenant la question de l'enjeu pratique de ses théories, Foucault n'ancre pas seulement ses analyses dans une actualité dont il pressent les soubresauts, il déplace aussi stratégiquement la querelle du champ intellectuel au terrain pratique, faisant ainsi une sorte de pied de nez à ses détracteurs et aux querelles, savantes ou de chapelle. Il va alors pouvoir expliquer qu'on lui oppose un faux débat, une pure polémique qui fausse le véritable débat : ce que l'on n'a pas compris, c'est que le discours était une pratique.

2.2. Les pratiques discursives : des pratiques réelles parmi d'autres.

Revenant sur son entreprise archéologique, Foucault l'insère dans un nouveau champ conceptuel offrant un double terrain pratique : le discours est une pratique parmi d'autres pratiques, et cette pratique discursive ne se livre que dans la pratique, qui n'est pas coupée d'elle mais nécessairement impliquée en elle. Le problème est notamment alors celui de son articulation aux pratiques non discursives. Ce n'est donc pas une théorie du discours qu'il livre, mais un champ de problématisations auquel il rattache son activité théorique.

Foucault, dans le premier temps de sa réponse, reformule la question posée, relevant qu'il n'introduit pas la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit, mais traite, en pluraliste, des systèmes, introduisant des discontinuités ou plutôt des types différents de transformation, dans une histoire des discours. Cette mise au point n'est pas évidemment simplement terminologique, elle engage le fond de ses analyses. Le problème que Foucault dit s'être posé, « c'est celui de l'*individualisation* des discours. »[493] L'univers des discours est en effet scandé par des critères de formation, des critères de transformation ou de seuil, et enfin des critères de corrélation. Ces critères expliquent des analyses nécessairement différenciées dont le concept d'*épistémè* rend compte, dans un rapport complexe de décalages successifs. Foucault rectifie alors une méprise : « l'*épistémè* n'est pas *une sorte de grande théorie sous-jacente*, c'est un espace de *dispersion*, c'est un *champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations*. »[494] Il ne s'agit donc en aucun cas de mettre en avant une structure théorique figée, mais d'établir par ce concept un ensemble de rapports liant différents types de discours correspondant à une époque historique donnée que l'archéologue commence par établir approximativement et que le

[493] *Ibid*., p. 702.
[494] *Ibid*., p. 704.

travail sur les discours permet ensuite de préciser, déplacer, affiner. Non pas donc un grand système, mais différents systèmes, mouvants, suivant les objets étudiés. L'expression pratique discursive apparaît à propos de la mise au point concernant « les discontinuités », concernant les auteurs des discours étudiés. L'important pour l'archéologue est alors de ne pas se mêler de faire un diagnostic psychologique : il s'agit de « décrire le champ de possibilités, la forme d'opérations, les types de transformation qui caractérisent sa pratique discursive. »[495] Quant à l'histoire des discours, elle permet de poser non la question des codes de la langue, comme le font les structuralistes, mais celle des événements. Il s'agit donc d'une archéologie, soit d'une description de l'archive, définie comme « l'ensemble des règles qui, à une époque donnée et pour une société déterminée », définissent les limites et les formes de la dicibilité, de la conservation, de la mémoire, de la réactivation et de l'appropriation.[496] C'est encore une fois la question du sens qui est évacuée, n'étant jamais question d'interroger les discours sur ce qu'ils veulent dire, mais sur le fait et les conditions de leur apparition manifeste, non sur leurs contenus, mais les transformations qui les ont effectuées, non sur leur sens, mais sur le champ ou ils coexistent. Comme il le résume, il s'agit d'une « analyse des discours dans la dimension de leur extériorité. »[497] Le discours doit être traité comme un monument, cherchant en lui ses conditions d'existence, en le référant « au champ pratique dans lequel il se déploie. »[498]

Une série de remarques s'impose. Le fait de ne considérer que les discours, et rien qu'eux, les traitant comme des pratiques discursives se déployant dans un champ pratique, semble renvoyer Foucault au champ théorique du marxisme, et plus précisément du matérialisme historique, qui explique la pratique par ses seules conditions historiques objectives. Cependant, il ne s'agit pas ici d'admettre le marxisme, mais de procéder à plusieurs exclusions.

La première n'est pas nouvelle : exclure tout d'abord toute dimension d'interprétation. Il faut en effet poser que « les discours sont des domaines pratiques limités qui ont leurs frontières, leurs règles de formation, leurs conditions d'existence ».[499] Le champ discursif, alors, « apparaît comme un ensemble de pratiques réglées qui ne consistent pas simplement à donner un corps visible et extérieur à l'intériorité agile de la pensée, ni à offrir à la solidité

[495] *Ibid*., p. 707.
[496] *Ibid*., p. 709.

[498] *Ibid*., p. 711.
[499] *Ibidem*.

des choses la surface d'apparition qui va les redoubler. »[500] Le discours n'est donc pas la simple surface d'inscription des choix conscients des hommes, une traduction verbale, mettant au jour un sens caché à retrouver. Le discours n'a d'autre réalité que celle qui fixe ses conditions pratiques d'existence, fixant et son apparition, et sa disparition. Le discours a donc une matérialité propre, ce que Foucault appelle une « positivité ». Mais ce constat, qui répète l'exclusion de toute herméneutique, et de toute phénoménologie à la recherche d'un sens caché.

Mais cette exclusion se redouble d'une autre, elle nouvelle, et interne au champ de sa pensée, comme nous l'avons brièvement caractérisé plus haut. Ce que Foucault faisait jusque là consistait à mener des entreprises transcendantales, cherchant les conditions de possibilité pour des expériences historiques. Le transcendantal désignait ainsi les conditions de possibilité du savoir, conditions ne pouvant se réduire au seul jeu des pratiques sociales. Est pleinement confirmé le passage de l'étude d'un niveau caché qui sous-tend les énoncés à la systématisation de ce qui a effectivement été dit. On ne cherche plus que les conditions d'existence de l'énoncé : les choses dites. Le matériau à traiter alors est une population d'événements dans l'espace du discours. Cette exclusion de la perspective transcendantale est donc permis par un travail sur la matérialité de la pratique discursive en déterminant les conditions de son existence, les formes d'énonciation qu'il exclut.

Ce refus du transcendantal exclut cependant aussi une lecture marxiste jouant sur l'idéologie. Si le discours est défini comme une pratique se déployant dans un champ pratique, il n'y a pas pour autant causalité unilatérale. La pratique discursive ne se réduit pas à une pratique sociale. Aussi, si les sociétés produisent des discours, dans une forme déterminée, Foucault se maintient à ce niveau propre des choses dites. Il ne s'agit pas ici de distinguer entre des sociétés les différents types de discours, et ainsi, faire une théorie de l'idéologie. Le niveau propre assigné à la pratique consiste à rapporter la pratique discursive aux autres pratiques, à l'intérieur d'un même champ pratique. Foucault poursuit ici ce qu'il avait entrepris avec ses deux précédentes archéologies : mettre entre parenthèses tout jugement de valeur portant sur la rationalité de ce qu'il appelle désormais des discours. En interrogeant les conditions d'existence de l'énoncé, Foucault insiste donc sur l'idée d'une certaine indépendance des pratiques discursives par rapport aux pratiques sociales : se déployer dans un champ pratique ne signifie donc pas être unilatéralement déterminé par lui, il s'agit bien pour le discours d'avoir ses propres règles de formation.

[500] *Ibid*., p. 713-714.

Un problème est donc explicitement formulé, qui était celui avec lequel Foucault se déployait dans ses différentes archéologies en faisant jouer les différents niveaux d'implication de ce qu'il appelait les théories et les pratiques dans le transcendantal : le problème des articulations.

> A tant d'incertitudes, je voudrais substituer l'analyse du discours lui-même dans ses conditions de formation, dans la série de ses modifications et dans le jeu de ses dépendances et de ses corrélations. Le discours apparaîtrait ainsi dans un rapport descriptible avec l'ensemble des autres pratiques. Au lieu d'avoir affaire à une histoire économique, sociale, politique, enveloppant une histoire de la pensée (qui en serait l'expression et comme le doublet), au lieu d'avoir affaire à une histoire des idées qui serait référée (soit par un jeu de signes et d'expressions, soit par des relations de causalité) à des conditions extrinsèques, on aurait affaire à une histoire des pratiques discursives dans les rapports spécifiques qui les articulent sur les autres pratiques. Pas question de composer une histoire globale – qui regrouperait tous les éléments autour d'un principe ou d'une forme unique -, mais de déployer plutôt le champ d'une histoire générale où on pourrait décrire la singularité des pratiques, le jeu de leurs relations, la forme de leurs dépendances. Et c'est dans l'espace de cette histoire générale que pourrait se circonscrire comme discipline l'analyse historique des pratiques discursives.[501]

La question fondamentale posée à la nouvelle archéologie reste donc celle d'une arthrologie.

2. 3. Le problème politique de l'articulation des pratiques discursives et non-discursives.

En quoi finalement ce champ de prospection pour l'archéologue concerne-t-il directement la politique ? Parce qu'elle interroge les potentialités propres au discours.

> Il existe actuellement un problème qui n'est pas sans importance pour la pratique politique : celui du statut, des conditions d'existence, du fonctionnement, de l'institutionnalisation des discours scientifiques. Voilà ce dont j'ai entrepris l'analyse historique – en choisissant les discours qui ont, non pas la structure épistémologique la plus forte (mathématiques ou physique), mais le champ de positivité le plus dense et le

[501] *Ibid*., p. 714-715.

plus complexe (médecine, économie, sciences humaines).[502]

Dans ses archéologies, Foucault a porté son choix d'objet sur des pratiques discursives ayant la particularité de se rapporter directement à des pratiques sociales, articulées à elle, en lien étroit avec la constitution de la société et avec les enjeux attachés à cette constitution. Ce que Foucault souligne, c'est donc qu'il ne s'intéresse pas à n'importe quel discours, mais à ceux qui nouent entre les choses et les pensées, l'ordre pratique et l'ordre théorique, des rapports mouvants, rapports témoignant de l'intervention du champ pratique à l'œuvre dans la production des choses dites, des pratiques discursives. De telles pratiques discursives, elles mêmes, exercent par effet retour une prise sur le fonctionnement de la société.

Le problème de l'archéologie est donc politique en ce sens qu'il affronte la complexité de l'articulation entre le savoir et le pouvoir, dont l'idée de pratique discursive témoigne : et discours et pratique, et théorie et pratique, la question étant toujours celle de leur jointure.

Foucault, alors, pour témoigner de ce souci politique imprégnant toutes ses archéologies procède à un certain nombre de lectures rétrospectives. Dans sa « Réponse à une question », il situe chacune d'elle depuis la question des dépendances : dépendances interdiscursives, auxquelles il a procédé dans *Les mots et les choses*, dépendances extradiscursives pour les deux précédentes. L'exemple qu'il privilégie est alors celui de *Naissance de la clinique*, ce qui n'est pas un hasard : concernant l'analyse des transformations, c'est cet ouvrage qui faisait la part la plus précise et la moins expressive à l'articulation des pratiques et des théories. Foucault explique alors qu'il a déplacé « le point d'attaque » par rapport aux analyses traditionnelles, montrant que

> la pratique politique a transformé non le sens ni la forme du discours, mais ses conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement ; elle a transformé le mode d'existence du discours médical.[503]

Les transformations dans les conditions d'existence et de fonctionnement du discours ni ne reflètent ni ne se traduisent ni ne s'expriment dans les concepts, les méthodes ou les énoncés de la médecine, mais en modifient les règles de formation. La pratique politique ne transforme donc pas les objets médicaux mais le système qui offre au discours médical un

[502] *Ibid*., p. 716.
[503] *Ibid*., p. 718_719.

objet possible. Elle transforme non les méthodes d'analyse mais le système de leur formation. Elle transforme non les concepts mais leur système de formation. Et la *Naissance de la clinique*, en effet, a expliqué comment la Révolution française a imposé de nouveaux objets et de nouvelles conditions d'énonciations à l'institution, ce qui a généré une nouvelle pratique discursive.

> La hâte avec laquelle on rapporte d'ordinaire les contenus d'un discours scientifique à une pratique politique masque, à mon sens, le niveau où l'articulation peut être décrite en termes précis.[504]

Du point de vue de cette « Réponse », Foucault a donc raison de privilégier cette archéologie et non une autre, car c'est elle qui fait la plus large place aux dépendances et aux coïncidences entre ce qu'il appelait les pratiques et les théories.

En revanche, Foucault, quand il s'attache à situer ses autres ouvrages, notamment dans *L'archéologie du savoir*, ne les critique pas pour ce qu'il avait fait alors. Citons-le.

> Ce travail n'est pas la reprise et la description exacte de ce qu'on peut lire dans l'*Histoire de la Folie*, la *Naissance de la Clinique*, ou *Les Mots et les choses*. Sur bon nombre de points, il en est différent. Il comporte aussi pas mal de corrections et de critiques internes. D'une façon générale, l'*Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire ; dans la *Naissance de la Clinique*, le recours, tenté plusieurs fois, à l'analyse structurale, menaçait d'esquiver la spécificité du problème posé, et le niveau propre à l'archéologie ; enfin dans *Les Mots et les choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle. Que ces dangers, je n'aie pas été capable de les éviter, me chagrine : je me console en me disant qu'ils étaient inscrits dans l'entreprise même puisque, pour prendre ses mesures propres, elle avait à se dégager elle-même de ces méthodes diverses et de ces diverses formes d'histoire ; et puis, sans les questions qui m'ont été posées, sans les difficultés soulevées, sans les objections, je n'aurais sans doute pas vu se dessiner d'une façon aussi nette l'entreprise à laquelle, bon gré mal gré, je me trouve désormais lié.[505]

---

[504] *Ibid*., p. 719.
[505] *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", 1969, p. 26-27.

Reprenons rapidement sur ces différentes affirmations. Concernant l'*Histoire de la folie* tout d'abord. Il s'agissait certes d'un « on anonyme » au sens où l'on pouvait bien s'interroger sur ce qui permettait le geste, mais ce qu'il affirmait plus précisément, c'était une perception sociale clairement articulée matrice d'expériences*, a priori* concret. La quête d'une origine, radicalement combattue en cette fin des années 1960, était bien l'une des quêtes de Foucault, même s'il s'agissait d'une origine historique. Ainsi, lorsqu'il fait la déclaration suivante – qui ne prend pas pour cible cette première archéologie – on ne peut qu'être étonné… Foucault déclare en effet ne pas avoir fait « l'histoire d'un transcendantal syncopé », ni décrit

> des sensibilités séculaires, naissant, balbutiant, luttant, s'éteignant, comme de grandes âmes fantomatiques jouant leur théâtre d'ombres, sur l'arrière-scène de l'histoire. J'ai étudié tout à tour des ensembles de discours ; je les ai caractérisés ; j'ai défini des jeux de règles, de transformations, de seuils, de rémanences ; je les ai composés entre entre eux, j'ai décrit des faisceaux de relations. Partout où je l'ai estimé requis, j'ai fait proliférer les systèmes.[506]

Il y avait bien quelque chose de tout cela, dans ces sensibilités et ces perceptions transformant soudain une expérience historique en une autre…

Concernant *Naissance de la clinique*, le jugement paraît plus juste pour ce recours à l'analyse structurale, mais en même temps sévère, s'agissant bien toujours de structures sociales, historiques, et que la part laissée aux pratiques, aux institutions, y était primordiale. Une telle remarque conviendrait mieux, avec la même limite, aux *Mots et les choses*, qui présentait bien un acmé théoriciste, et non pas simplement un problème de balisage méthodologique. C'est pourquoi Foucault a raison en livrant, en 1970, une préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses – The Order of Things* - [507] qu'il propose comme un « mode d'emploi »,[508] et ce afin de prévenir toute lecture structuraliste, expliquant ce qu'il voulait faire et les points laissés en suspens. Il souhaite donc que son lecteur fasse un usage déterminé de l'ouvrage, pour dissiper le flou dans lequel il se trouvait au moment où il rédigeait l'ouvrage, Il s'adresse alors au « lecteur idéal » qui aurait pu aborder le livre si « [ses] intentions avaient été plus claires et [son] projet mieux à même de prendre

[506] Ibid., p. 707.
[507] Michel Foucault, *The Order of things*, Londres, Tavistock, 1970.
[508] *DE I*, n° 72 (1970), p. 875.

forme. »[509]

* *
*

Foucault, à la fin des années 1970, marque donc une avancée vers une théorisation de la pratique, mais non pour produire une théorie du discours : il s'agit d'avancer dans la théorisation d'un champ mouvant et donc problématique, ne réglant ni la question des pratiques discursives, ni celui de leur articulation sur les pratiques non discursives, mais précisant un champ d'investigation pour les pratiques philosophiques à venir. Ce que révèle toutes ces interventions, c'est donc davantage une multiplicité de pratiques, révélant des multiples sens dont il faut saisir les implications mutuelles : un réseau de pratiques. Foucault s'inscrit donc dans une double lutte : lutte dans le champ théorique tout d'abord, c'est-à-dire lutte entre les énoncés philosophiques, contre la polémique entourant *Les mots et les choses*, pour s'imposer comme vrais ; lutte ensuite dans le champ pratique, lutte qui validera la pertinence des différentes évaluations philosophiques.

En politisant l'archive, Foucault a donc opposé une fin de non recevoir aux critiques qui lui avaient été faites, et plus, puisqu'il s'agit d'un retour à l'envoyeur dans ses deux réponses et dans la conclusion de *L'archéologie du savoir*. Ce sont ceux qui l'ont accusé d'avoir évacué les pratiques qui sont réactionnaires, lui qui permet, par ses problématisations, une politique progressiste.

Reste que Foucault a ici profondément modifié son champ d'investigation, procédant même par illusion rétrospective pour juger de son travail. Mais telle est une pratique philosophique vivante. Comme il le déclare à la même époque dans son entretien avec Claude Bonnnefoy : « Je ne découvre ce que j'ai à démontrer que dans le mouvement même par lequel j'écris, comme si écrire était précisément diagnostiquer ce que j'avais voulu dire au moment même où j'ai commencé à écrire. »[510]

---

[509] *Ibidem*.

[510] *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, Édition établie et présentée par Philippe Artières, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, coll. « Audiographie », 2011, p. 41.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Cette première partie, très longue, particulièrement dans son premier chapitre, avait pour but stratégique d'opérer l'opération de revalorisation du champ notionnel de la pratique dans le « premier » Foucault. Il s'agissait d'y affirmer non seulement la présence irréductible des pratiques, mais aussi et surtout de mettre en avant la réalité du problème que la mobilisation de cette question affronte réellement.

Nous avons alors procédé à l'affirmation d'une coupure épistémologique entre le jeune Foucault, celui de *Maladie mentale et personnalité*, et le Foucault tel qu'il est à l'œuvre dans ce qu'il affirme et que nous affirmons être le commencement de son œuvre réelle.

Nous avons eu recours à une méthode implicite : méthode que l'on pourrait appeler de l'entonnoir, commençant par faire entrer tout ce que l'auteur *admet* du niveau des pratiques contre ce que l'on croit être au contraire une exclusion, et ce, pour saper tout raccourci possible dans l'œuvre ; rétrécissant ensuite la démonstration à la charge menée contre Foucault à la fin des années 1960 depuis le prisme de la pratique ; resserrant la démonstration pour ce qui est le plus connu du statut des pratiques chez Foucault à la fin de la période archéologique, la dimension des pratiques discursives.

Nous avons alors pu voir que le problème central de la pratique consistait à *admettre* son niveau dans l'archéologie, en la saisissant de manière mobile, déplaçant ses coordonnées, opérant des *rapprochements* et des *exclusions*, à la fois externes à l'œuvre – champ des luttes au niveau des théories – et internes à la constitution même de l'œuvre pour Foucault – le problème dominant de *l'articulation* des pratiques et des théories, ou encore des pratiques discursives entre elles et des pratiques discursives et non discursives.

La fin de cette période va ainsi marquer une pratique subversive du discours dans sa Leçon inaugurale au Collège de France, *L'ordre du discours*, ne reprenant pas simplement les acquis de *L'archéologie du savoir*, mais introduisant explicitement une théorie du pouvoir *dans* celle du discours, et non plus dans son enjeu, le faisant apparaître de façon négative, en tant que limitation imposée à la pratique discursive.

DEUXIÈME PARTIE : L'EFFONDREMENT DE LA THÉORIE DANS LA PRATIQUE

Les changements intervenus avec *L'archéologie du savoir* et *L'ordre du discours* sont décisifs pour situer le niveau auquel il faut saisir les pratiques discursives : dans les choses dites, dans leurs conditions d'existence qui font événement.

Mais les pratiques dont il va désormais s'agir ne sont plus seulement les pratiques discursives, mais les pratiques des hommes, qui deviennent proprement l'objet de l'analyse dans cette décennie : pratiques judiciaires, pénales, psychiatriques, antipsychiatriques… C'est désormais à un chainon non pas manquant mais absent des ouvrages antérieurs que Foucault va se consacrer : le pouvoir et ses mailles… De nombreux déplacements sont alors opérés par Foucault, déplacements souvent théorisés et actés par lui, dans ses interventions et ses cours au Collège de France, et parfois, ils se font silencieusement, sans théorisation aucune. Par exemple, s'il ne disparaît pas du vocabulaire employé par Foucault, c'est cette fois anecdotiquement que le recours, central dans les premières œuvres, à l'idée de « mouvement », est mené. Lui est substitué un nouveau concept complexifiant l'analyse des faits : l'idée de « processus », qui rejette la connotation spontanéiste de l'idée de mouvement pour explorer au contraire dans le détail le « comment », concret, minuscule, de l'organisation des pouvoirs et du rôle qu'y jouent les pratiques.

C'est à ces déplacements et à cette focalisation sur de multiples pratiques que nous allons nous concentrer ici depuis le début des années 1970 jusqu'à la parution très rapprochée de *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*, ce qui, dans l'ordre théorique, nous fait aller d'une volonté de savoir à une autre, « La Volonté de savoir » étant justement le titre du premier Cours au Collège de France prononcé par Foucault. Si les titres sont identiques,[511] nous verrons que les objets, attendus et enjeux à l'œuvre sont différents, ce qui permettra de mesurer les écarts et donc les acquis de ces quelques années, non seulement de travail, mais d'actions militantes. Le début de cette décennie est en effet bien sûr marqué par la création du GIP, qui signe l'apparition de l'engagement de Foucault sur la scène publique, mais ne marque pas, comme on l'a vu, l'inauguration d'une activité politique et militante, déjà menée en Tunisie, et souvent occultée. Aussi, si Foucault ne publie aucun ouvrage de 1969 à 1975, ses prises de parole sont nombreuses en dehors des Cours qu'il prononce au

[511] C'est par commodité que ce cours a été édité sous le titre *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes Études », 2011.

Collège de France. Cette matrice des textes – dits et écrits – sera, dans cette deuxième partie, largement utilisée, témoignant pour la première fois d'un système de relais ou de médiations entre les théories et les pratiques, et davantage, ce que nous allons mettre en avant comme l'effondrement de la théorie dans la pratique. C'est pourquoi le problème fondamental qu'affronte Foucault dans cette décennie est celui, décisif, de *l'abandon de la question de l'articulation* entre les théories et les pratiques : ce qui est désormais l'objet, et du questionnement sur le versant pratique de son travail, et sur son versant théorique, de leur *non-articulation*. Nulle arthrologie dans l'anatomo-politique…

CHAPITRE I. 1971-1972 : DE NOUVELLES PRATIQUES DE L'ENQUÊTE FOUCALDIENNE

Dès le début des années 1970, la question de la prison se pose à la société française. Si les échos des révoltes de 1968 avaient pénétré en prison, le mouvement, lui, avait ignoré ce qui se passait derrière ses murs. A l'orée de cette nouvelle décennie, une jonction s'opère entre l'extrême-gauche et le monde carcéral, par l'intermédiaire des militants emprisonnés. Plus de deux cents gauchistes sont traduits devant les tribunaux et plus d'une centaine sont incarcérés un peu partout en France. Entre eux et les « droits communs » avec lesquels ils sont confondus, les contacts sont généralement bons, et les gauchistes, surtout les maoïstes de la Gauche Prolétarienne, sont conduits à réévaluer le « lumpen », comme le font au même moment les Black Panthers aux États-Unis ou Lotta Continua en Italie.

Jusqu'au début de l'année 1971, pour des raisons à la fois matérielles et de principe, les gauchistes mènent des luttes pour obtenir le statut de « détenu politique », cherchant à se distinguer des détenus de droit commun. Mais très vite, ils en viennent à mettre en cause dans la même revendication le monde carcéral. Grèves de la faim, manifestations, attaques contre des commissariats voient le jour. La vie dans les prisons devient un sujet d'actualité.

Depuis son retour en France, Foucault avait eu de nombreux liens, plus ou moins directs, avec les milieux gauchistes, notamment à l'Université de Vincennes. Dès le début des incarcérations et des mouvements de contestation, il décide de prendre parti : l'expérience politique réelle qu'il appelle de ses vœux va se faire par le biais de l'engagement aux côtés des détenus. La date du 9 février 1971 est essentielle dans ce premier rapport de forces[512]. C'est en effet le 9 février 1971 qu'une manifestation mobilise plus de quatre mille jeunes en réponse à l'appel du Secours Rouge. C'est ensuite à cette date que le Ministre de la Justice, Pleven, annonce la mise en place d'une commission chargée d'élaborer « un régime spécial d'incarcération ». C'est enfin ce même 9 février 1971 la création du GIP, Groupe Information Prison, annoncée, et voulue, par Foucault et Defert.

[512] Cet historique du GIP est repris de Michèle Perrot, « La leçon des ténèbres. Michel Foucault et la prison », in *Les Ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIXe siècle*, Paris : Champs Flammarion, 2003, p. 27-38. Voir aussi *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, Paris, Éditions de l'Imec, 2003.

Un certain nombre d'intellectuels, de médecins, de psychologues, se réunissent chez Foucault, rédigent un questionnaire qu'ils accompagnent d'un texte explicatif. L'accent est mis sur les droits élémentaires des détenus, sur leur quotidien. L'appel est signé du GIP, et l'adresse donnée pour le renvoi du questionnaire et les contacts à prendre n'est autre que l'adresse personnelle de Foucault. La méthode d'investigation est donc claire : sensibiliser les détenus et leurs familles par la formation, si possible, d'un groupe par prison, et ce afin de recueillir le plus grand nombre de données. Le GIP a décidé de fonctionner avec un minimum de médiations discursives : il s'agit de laisser la parole aux détenus mais en leur donnant un écho assourdissant, les questionnaires s'adressant « à ceux qui, à un titre quelconque, ont une expérience de la prison ou un rapport avec elle ».[513] Mais il ne s'agit pas d'une simple collecte d'informations : il s'agit avant tout de permettre une prise de parole des détenus eux-mêmes sur l' « intolérable » vécu. Durant le premier semestre de cette année, l'activité du GIP est donc à son acmé et le groupe réussit à sensibiliser les médias, malgré l'affaire Buffet et Bontemps qui se déroule en septembre. Dès le mois de mai, les premiers résultats des enquêtes sont publiés. Manifestations, conférences de presse se multiplient, que ce soit en Paris ou en province, trouvant un écho d'autant plus fort que les révoltes dans les prisons font l'actualité, le début de l'année 1972 constituant leur point culminant.

Le GIP s'affirme donc d'emblée dans la pratique de l'enquête. Nommées « enquêtes-intolérances », elles forment son premier objectif : enquêter sur les conditions de vie des détenus pour montrer et faire levier sur l'intolérable. A partir de questionnaires distribués aux familles de détenus devant les prisons, aux détenus par les familles elles-mêmes, les premiers résultats montrent l'écart entre le statut théorique de la prison – simple privation de liberté – et les conditions réelles de la vie carcérale – le système des humiliations –, ce qu'avait pour le moins pressenti Foucault.

Cette expérience de Foucault au cœur du groupe est doublement déterminante : pour le GIP, mais aussi pour Foucault lui-même. Son engagement et son influence déterminent la ligne directrice du GIP, et les prises de position très nombreuses de Foucault à cette époque en témoignent. Dans le même temps, de l'intérieur même de ce militantisme, Foucault s'enfonce dans la brèche qu'il avait inauguré avec *L'Archéologie du savoir* : complexifier son analyse des discours, de ce qu'il appelait désormais les pratiques discursives. L'expérience menée par Foucault dans la pratique contestataire du GIP, et l'expérience des

[513] *DE I*, texte n° 86, p. 1043.

détenus, tirent cette fois le travail théorique de Foucault du côté de la pratique : l'accent se déplace de l'expérience, dans la période archéologique, à la pratique, pour ce qui ouvre cette période généalogique.

Ce moment s'ouvre avec l'enquête, vecteur-clé pour redéployer le statut jusque-là conféré à l'expérience et à la pratique, ce vecteur étant à la fois, et indéfectiblement, théorique et pratique. Concernant le versant pratique, c'est bien sûr de l'enquête-intolérance dont il s'agit. Mais parallèlement, sur le versant théorique de son travail, dans ses cours au Collège de France, c'est à une autre pratique de l'enquête que Foucault se confronte : l'enquête archéologique se double désormais de l'enquête généalogique, pour se concentrer sur l'objet même qu'est l'enquête, l'enquête cette fois judiciaire, dont Foucault analyse l'émergence, et qu'il fait apparaître comme pratique de vérité et forme de savoir-pouvoir.

On le comprend, à ce moment du parcours de Foucault, il y a une triple invention qui s'opère, dont l'enquête est le vecteur essentiel : invention pratique du GIP, dont l'enquête est le premier geste ; invention théorique de l'enquête au milieu du Moyen Âge, que le philosophe prend pour objet ; invention d'une nouvelle pratique philosophique avec l'enquête généalogique. Ce faisant, Foucault n'introduit pas une « coupure » dans sa pensée, mais déplace ses analyses par rapport à la décennie précédente. Ce moment de l'enquête y participe de manière décisive. Le primat qu'avait l'expérience sur la pratique dans les recherches archéologiques cède le pas au primat de la pratique à cette époque.

Il s'agit donc ici de suivre cet infléchissement en s'attachant tout d'abord au versant pratique de l'enquête avec l'action menée par le GIP, puis d'étudier en quoi cette pratique trouve un prolongement sur le versant théorique du travail de Foucault, jusqu'à la reformulation décisive par Foucault et Deleuze, à l'acmé des activités du GIP, en 1972, des liens unissant selon eux la théorie à la pratique. C'est donc tout à la fois aux enquêtes menées par Foucault, pratiquement et théoriquement, mais aussi au statut de l'enquête selon lui qu'on s'attachera ici pour montrer en quoi elles font levier, sont une pièce maîtresse dans le redéploiement de la pratique qu'il opère à cette époque.

I. Versant pratique de l'enquête : Foucault et le GIP.

Le « Manifeste du GIP », signé J-M. Domenach, M. Foucault et P. Vidal-Naquet, est lu par Foucault et distribué à la presse le 8 février 1971. Il déclare que le groupe se propose de faire savoir ce qu'est la prison, autrement dit, d'obtenir et de diffuser des renseignements

sur la réalité carcérale, informations qu'on ne trouve pas dans les rapports officiels, les prisons étant « l'une des régions cachées de notre système social, l'une des cases noires de notre vie. »[514] Au nom du « droit de savoir », il est signalé qu'un questionnaire est mis à disposition de tous « ceux qui, à un tire quelconque, ont une expérience de la prison ou un rapport avec elle. » [515] Quelques cinq semaines plus tard, le clou est enfoncé : dans le n°3 du journal proche de la Gauche Prolétarienne, *J'accuse*, le GIP annonce avoir lancé sa première enquête.

> Le Groupe d'Information sur les prisons vient de lancer sa première enquête. Ce n'est pas une enquête de sociologues. Il s'agit de laisser la parole à ceux qui ont une expérience de la prison. Non pas qu'ils aient besoin qu'on les aide à « *prendre conscience* » : la conscience de l'oppression est là parfaitement claire, sachant bien qui est l'ennemi. Mais le système actuel lui refuse les moyens de se formuler, de s'organiser.
>
> Nous voulons briser le double isolement dans lequel se trouvent enfermés les détenus : à travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettre ce qu'ils savent et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée.
>
> […] Notre enquête n'est pas faite pour accumuler des connaissances mais pour accroître notre intolérance et en faire une intolérance active.[516]

D'emblée, l'enquête s'affirme dans une double rupture : rupture explicite avec l'enquête sociologique, mais aussi rupture implicite avec les enquêtes « marxistes ». Ce qui s'invente, c'est une nouvelle modalité de l'enquête, ce que Foucault ne cessera de défendre, soit quand il interviendra pour le GIP, soit quand il sera appelé à s'expliquer sur ses activités militantes au cœur de son travail de philosophe. Or, cette modalité de l'enquête participe de manière décisive à sa revalorisation de la pratique.

1.1. Ruptures avec les enquêtes sociologiques.

Le lancement officiel de la première enquête menée par le GIP, actée par la

[514] *DE I*, n° 86 (1971), p. 1043.
[515] *Ibidem*.
[516] *DE I*, n° 87 (1971), p. 1043-1044.

distribution d'un questionnaire aux portes des prisons, s'annonce curieusement, en apparence tout au moins : alors que l'on pourrait s'attendre à ce qu'elle se définisse positivement, c'est en creux, négativement, qu'elle le fait. Elle s'affirme en effet d'abord par ce qu'elle n'est pas : « une enquête de sociologues ».

Il faut immédiatement relever le contexte dans lequel s'opère cette démarcation d'avec l'enquête sociologique, qui ouvre le texte et cherche à marquer les esprits. Dans les années 1960, les enquêtes de marché fleurissent et apparaissent aux yeux des militants comme héritières de toute une histoire d'études sociologiques gouvernementales sur les ouvriers et leurs habitudes, enquêtes essentiellement hygiénistes, dont la tradition remonte au milieu du 19e siècle, et qui servaient les intérêts conjoints de la régulation sociale et policière. Sous couvert d'études de marché, les enquêtes s'adressent alors aux ouvriers en tant que consommateurs, mais opèrent un repérage et un classement en groupes sociaux distincts. Dès lors, le marxisme officiel accuse la sociologie de présenter des phénomènes coupés des déterminismes de la production matérielle, de privilégier des comportements quotidiens biaisés par l'idéologie, de cautionner une représentation de l'espace social où les clivages politiques ne permettent plus à eux seuls de se repérer, et de céder du terrain à l'ennemi de classe. Plus encore, dans le contexte effervescent de Mai 1968, pour les militants, bon nombre d'enquêtes sociologiques sont réduites à n'être que des enquêtes « policières ». Remarquable est en ce sens la pratique des Comités d'action et de l'enquête qui donna naissance aux *Cahiers de mai*, revue dirigée par Daniel Anselme, Jean-Louis Péninou et Marc Kravetz. En 1970 est publié un article intitulé « Le rôle politique de l'enquête », lequel, d'emblée, définit l'enquête militante en opposition aux formes existantes de ce qui est appelé « sociologie des travailleurs ». Le travail du sociologue y est présenté comme une opération de réduction des travailleurs, condamnés à n'être que des objets d'étude, plaçant l'enquêteur à l'extérieur de la situation étudiée, perpétuant ainsi la distribution hiérarchique des rôles et des places, dans une logique toute policière. Cette critique s'insère dans la critique des éléments extérieurs venus analysés la conscience des classes prise dans une lutte politique, alors même que ces luttes étaient davantage sociales que politiques : pour les auteurs des *Cahiers de mai*, ce doit être les enquêtés eux-mêmes qui travaillent à leur propre questionnaire.[517] Les enquêtes militantes des milieux d'extrême-gauche affirment donc leur caractère subversif par la rupture avec les enquêtes sociologiques : il s'agit en fait d'un lieu commun de l'époque dans ces milieux contestataires. A la fin des

[517] Voir sur ce point Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris : Éditions complexes, 2002.

années 1960 et au cours des années 1970, la sociologie est en crise, accusée de rendre de bons et loyaux services au capitalisme et à l'État.[518]

Reste que le GIP affirme lui aussi sa rupture avec ce type d'enquêtes et apporte sa propre pierre à l'édifice critique : immédiatement après avoir martelé ce dont il ne s'agissait pas, les modalités de sa propre enquête sont affirmées, et c'est en creux cette fois qu'est dessiné le portrait du sociologue et de son instrument de travail.

Tout d'abord, l'enquête du GIP laisse la parole aux premiers concernés, ceux qui ont *une* expérience de la prison – quelle qu'elle serait donc – mais la suite du texte désigne ceux sur qui la prison s'exerce, et donc avant tout, les détenus et leurs proches – et qui, de ce fait même, ont une pleine et entière conscience de ce système oppressif. Or, on le sait, le postulat même de la sociologie consiste à mettre à distance l'expérience première des individus, et ainsi à rompre avec le sens commun. Il ne faut pas prendre ce que les enquêtés disent du monde social pour le monde social lui-même : conformément aux préceptes énoncés par Durkheim, les faits sociaux existent et consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir qui s'imposent à l'individu et ne sont réductibles ni à des faits de nature ni à une collection de faits individuels. À l'opposé, il faut chercher à expliquer les faits sociaux par d'autres faits sociaux, notamment par la statistique et le comparatisme. Au lieu de laisser la parole, il faut donc construire le fait social, la méthode scientifique s'affirmant dans son pouvoir de rupture et de généralisation, et, dans le cas de la sociologie, dans son refus de conceptualiser l'expérience première.

Le deuxième angle d'attaque concerne alors la représentation prise en un double sens : la représentation faite des individus par l'enquête sociologique ; la représentation opérée par le sociologue qui tient, à leur place, un discours sur ce qu'ils vivent. Le discours tenu sur les enquêtés est en effet accusé non seulement de participer à la domination sociale mais aussi de la reconduire. Tenant un discours sur la population – ou une partie de la population – le propos sociologique fait écran à toute possibilité d'échange et d'espace commun. Or, en

[518] Ainsi, en 1971, R. Boudon écrit : « La crise universitaire et plus largement sociale qui, depuis quelques années, affecte les pays de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord a été corrélative d'une remise en question de la sociologie. En public et en privé, beaucoup de sociologues ont parlé et parlent toujours, à notre sens avec raison, de la crise de la sociologie » *in* R. Boudon, *La Crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 9. Dix ans plus tard, dans l'avant-propos de la première édition de leur *Dictionnaire sociologique*, Boudon et Bourricaud relèvent la persistance de cette crise : « Au cours des années 1970, au fur et à mesure que se dissipaient les illusions, la sociologie, qui pouvait passer pour les avoir entretenues, perdait naturellement de son crédit. On en est venu aujourd'hui au point où, sous l'effet d'une série de crises internes et du scepticisme croissant qu'elle suscite, le statut de la sociologie s'est profondément dégradé. » (R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, p. VI.) Pour une analyse des conséquences de cette crise sur le métier de sociologue, voir l'article critique de Jean-Marie Brohm, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Éducation et sociétés*, 2004/1, n°13, p. 71-84.

instaurant l'objectif que les détenus parlent à la population et que la population leur parle, aucune médiation n'est requise. Si le sociologue est un faux porte-parole, le GIP n'en constituera pas pour autant un authentique. Au contraire, il s'agira pour le groupe de passer la parole, de permettre le compte-rendu exact de ce qui se passe à l'intérieur des murs, de l'intérieur même des murs, par des enquêtes menées non par des techniciens ou des experts extérieurs à la prison, mais par les seuls experts dignes de ce nom : ceux qui la vivent quotidiennement.

Dès lors, l'ambition du GIP pourrait paraître des plus humbles : servir de relais, d'amplificateur à la parole des détenus. Il n'en est rien, et là encore se joue la rupture avec le discours sociologique. Celui-ci, en effet, cherche à connaître : discours avant tout scientifique, il a un but théorique déclaré. Or, il s'agit moins d'un but théorique déclaré pour le GIP, mais la recherche d'un effet pratique : s'il s'agit de connaissance, c'est d'abord pour faire connaître, à l'extérieur des murs, ce qui est vécu en prison, mais dans un but pratique, accroître l'intolérance pour en faire une intolérance active. Ce savoir devra donc être commun, dans un effet de propagation horizontal, sans aucune coupe verticale, et servir de pratique coordonnée : le savoir commun doit faire levier pour une pratique, soit ici en première lecture, une lutte, une action, dirigée dans un seul but : faire cesser l'intolérable.

1.2. Ruptures avec les enquêtes « marxistes ».

Dans l'optique d'une telle rupture avec l'enquête sociologique, dans un contexte profondément imprégné des débats marxistes, l'on pourrait s'attendre à ce que les enquêtes menées par le GIP s'ancrent dès lors dans la tradition marxiste. Car cette modalité de l'enquête par laquelle les enquêteurs sont les enquêtés eux-mêmes n'est pas nouvelle, comme on le sait. Elle a une occurrence célèbre, celle de « l'Enquête ouvrière » écrite par Marx en 1880, publiée dans la *Revue socialiste*[519], et pour laquelle il y eut un tirage de 15000 exemplaires, exemplaires envoyés à « toutes les sociétés ouvrières, tous les groupes ou cercles socialistes et démocratiques, à tous les journaux français et à toutes les personnes qui en font la demande ». Mais autour des années 1970, ces enquêtes sont aussi l'objet privilégié de mouvements d'extrême-gauche : des maoïstes, mais aussi, en Italie, des opéraïstes. Or, l'enquête du GIP renouvelle le genre : l'outil de l'enquête se conçoit et se pratique autrement, et Foucault ne cesse, dans ses interventions, d'en préciser les modalités,

[519] *Revue socialiste*, n°4, p. 194-199, avril 1880.

interventions qu'il faut mobiliser pour montrer combien la démarche du GIP est aussi entièrement la sienne[520].

À confronter l'enquête du GIP à l'enquête de Marx, on retrouve dans les deux enquêtes des types communs de questions, purement descriptifs, sur les conditions de vie des personnes concernées. Pour Marx, il est demandé quel est le métier exercé, le nombre des personnes employées, leur âge, leur sexe, les conditions hygiéniques de l'atelier ; pour le GIP, le nom de la prison, la division, le quartier, le statut – détenu ou condamné –, le mode d'incarcération – en cellule, en dortoir, à combien –, le nombre de douches par semaine, la présence ou non de punaises, la fréquence de désinfection de la cellule et du changement de linge… Concernant le travail proprement dit, qui fait évidemment l'entièreté du questionnaire de Marx et n'est qu'une partie du questionnaire du GIP, on retrouve des préoccupations communes sur le travail effectué, la rentabilité exigée, le salaire et ses conditions de versement, le contrôle du travail…

Cependant, là où le GIP, dans la dernière partie de son questionnaire consacrée à la discipline, pose des questions, non pas neutres car affrontant la réalité carcérale, mais ouvertes – comme « quelles brimades tenez-vous à dénoncer ? », « qu'est-ce qui est le plus intolérable après la privation de liberté ? », « quels sont les aspects les plus scandaleux de la vie pénitentiaire sur lesquels vous voulez voir l'extérieur engager une lutte ? », question suivie d'une série de propositions – bon nombre de questions posées par Marx visent clairement à provoquer une prise de conscience des personnes interrogées. Il s'agit de faire penser l'ouvrier et de l'amener à se questionner sur sa propre condition et sur son ignorance, l'incitant à comparer et lier ou opposer les situations (la sienne et celle de ses camarades, celle du patron, et les actions menées par le gouvernement et les détenteurs du pouvoir en général, qu'il soit législatif, économique ou politique). Il s'agit de faire réfléchir pour faire prendre conscience, au besoin en dénonçant dans la question ce que l'ouvrier va être « naturellement » conduit à répondre. On peut en citer bon nombre d'exemples.

> 26. En cas d'accident votre employeur est-il obligé légalement d'indemniser l'ouvrier ou sa famille ?
>
> 27. Sinon, a-t-il jamais indemnisé ceux à qui il est arrivé malheur pendant qu'ils travaillaient à l'enrichir ?

[520] Il faut noter que sur trente-deux textes parus en 1971 et en 1972, recensés dans les *Dits et écrits*, vingt sont consacrés, tout ou partiellement, à la question judiciaire, policière ou carcérale, la plupart exposant les positions personnelles de Foucault.

43. Les machines sont-elles nettoyées par des ouvriers spécialement engagés pour ce travail ; ou le sont-elles gratuitement par les ouvriers employés aux machines pendant leur journée de travail ?

48. Dans le cas de bris de contrat, quand c'est l'employeur qui est en faute, quelle est sa pénalité ?

49. Quand c'est l'ouvrier qui est en faute quelle est sa pénalité ?

59. Avez-vous remarqué que le retard dans le paiement de vos salaires vous oblige à recourir fréquemment au mont de piété, payant là un haut taux d'intérêt, vous dépouillant de choses dont vous avez besoin ; de faire des dettes chez les boutiquiers, devenant leur proie parce que vous êtes leur débiteur ? Connaissez-vous des cas où des ouvriers ont perdu leurs salaires par la faillite ou la banqueroute de leurs patrons ?

71. Avez-vous remarqué, durant votre expérience personnelle, une plus grande hausse dans les objets nécessaires à la vie, tels que logement, nourriture, etc., que dans le salaire ?

76. Comparez les prix des articles que vous produisez ou des services que vous rendez avec le prix de votre travail.

91. Y a-t-il des coalitions d'employeurs pour imposer des réductions de salaires, des augmentations de travail, pour entraver des grèves et plus généralement pour imposer leur volonté ?

92. Connaissez-vous des cas où le gouvernement ait abusé des forces publiques pour les mettre au service des employeurs contre leurs employés ?

93. Connaissez-vous des cas où le gouvernement soit intervenu pour protéger les ouvriers contre les exactions des maîtres et leurs illégales coalitions ?

96. Est-ce que l'entrée de ces sociétés est volontaire ou compulsive ? Est-ce que les fonds sont exclusivement sous le contrôle des ouvriers ?

97. Si les contributions sont compulsives et sous le contrôle des maîtres, les retiennent-ils sur les salaires ? Est-ce qu'elles sont rendues à l'ouvrier quand il donne congé ou est expulsé ? Connaissez-vous des cas où des ouvriers ont bénéficié de soi-disant caisses de retraite contrôlées par les patrons, mais dont le capital constituant est prélevé sur les salaires des ouvriers ?

99. Existe-t-il dans votre métier des ateliers où les rétributions des ouvriers sont payées en partie sous le nom de salaires et en partie sous le nom de prétendus coparticipations dans les profits ? Comparez les sommes reçues par ces ouvriers et celles reçues par d'autres ouvriers où il n'existe pas de prétendue coparticipation dans les profits. Enumérez les engagements des ouvriers vivant sous ce régime. Peuvent-ils faire des grèves etc., ou leur est-il simplement permis d'être les humbles serviteurs de leurs maîtres ?

Ce qui se joue ici est la radicale différence entre le parti-pris du GIP et celui du questionnaire de Marx dont les questions s'enchaînent en suivant la logique de raisonnement et d'argumentation que l'auteur veut faire admettre. Le parti-pris du questionnaire et sa réalité contredisent partiellement la double fin qu'il se donne dans son introduction :

> Nous espérons être soutenus dans notre œuvre, par tous les ouvriers des villes et des campagnes qui comprennent *qu'eux seuls peuvent décrire en toute connaissance* de cause les maux qu'ils endurent ; qu'eux seuls, et non des sauveurs providentiels peuvent appliquer énergiquement les remèdes aux misères que l'exploitation capitaliste leurs font subir.[521]

Nombreuses sont certes les questions qui appellent des descriptions (« énumérez », « décrivez », « mentionnez »), descriptions précises que seuls peuvent faire ceux qui travaillent dans les ateliers, les mines ou les usines. Seuls, certes, les ouvriers peuvent agir pour leur propre compte et leur propre fin et faire cesser « les infamies de l'exploitation capitaliste » dénoncées dans les premiers mots introductifs à l'enquête. Mais aussi et surtout, il s'agit de susciter une prise de conscience de classe prompte à renverser l'ordre capitaliste. Il y a un ou des auteurs identifiables au questionnaire qui, au fil des questions, cherchent à accoucher les ouvriers d'un savoir critique auquel ils n'ont pas encore accédé. Les questions s'enchaînent donc logiquement, s'enfonçant toujours plus dans l'analyse critique, en suivant les trois grands problèmes traités dans le premier Livre du *Capital* : la production de la plus-value absolue (journée de travail), la production de la plus-value relative (division et intensification du travail, législation de fabrique, etc.), le salaire (salaire au temps, salaire aux pièces). Comme le souligne Maximilien Rubel dans sa biographie de Marx,[522] le *Capital* datant de 1867, soit treize ans plus tôt, les illustrations et les statistiques, à propos de ces problèmes, devaient être désormais complétées et renouvelées par des témoignages provenant des ouvriers eux-mêmes. Le questionnaire doit, en fin de compte, prendre l'aspect d'un véritable manuel ouvrier d'économie politique : accumuler les connaissances, tel est l'un des buts de l'enquête. Le questionnaire est ainsi au service de l'œuvre théorique : il se déploie à l'aune de ses analyses, il vise à les actualiser – et non à les vérifier ou les expérimenter –, il vise à faire levier pour rendre ses pronostics sur l'histoire et le destin

[521] C'est nous qui soulignons.
[522] Rubel Maximilien, *Karl Marx : essai de biographie intellectuelle*, Paris, Editions Rivière, 1971.

historique de la classe ouvrière réels. Cependant, son rôle pédagogique est indéniable : l'auto-émancipation de la classe ouvrière doit passer par une éducation de la classe ouvrière dans laquelle l'enquête diffusée est une pièce parmi d'autres. Il faut actualiser la potentialité conflictuelle et révolutionnaire de l'ouvrier. Ce n'est pas par hasard si l'enquête est publiée dans la *Revue socialiste,* publication éphémère ayant existé en France entre 1879 et 1882 à l'initiative de groupes politiques cherchant à réorganiser le mouvement ouvrier français et à créer un parti ouvrier.

Le propos du GIP est ailleurs, comme il l'est clairement énoncé dans son texte publié le 15 mars 1971, dans le n° 3 du journal proche de la Gauche Prolétarienne, *J'accuse*, cité plus haut.

Dans la pratique de l'enquête par le GIP, et dès sa déclaration de principe, ce qui se joue, c'est donc d'abord une critique qui attaque toute distribution verticale des rôles. La coupe opérée par le GIP est horizontale : de cellule en cellule, de prison en prison, de l'extérieur de la prison à l'intérieur de la prison, un réseau doit s'étendre, et non un enseignement se faire. Il ne s'agit ni d'accumuler les connaissances pour en faire une photographie des prisons, ni de faire prendre conscience aux détenus des conditions de la justice en France ou de la réalité de la vie carcérale. Le GIP passe la parole sans porter la parole des détenus. À la question très vite posée au GIP concernant ce qui sera fait au terme de l'enquête, par exemple un livre de témoignages, la réponse donnée par Foucault reprend le manifeste paru un peu plus tôt.

> […] peut-être, mais la question n'est pas là. Nous n'avons pas la prétention de faire prendre conscience, aux détenus et à leurs familles, des conditions qui leur sont faites. Cette conscience, il y a longtemps qu'ils la possèdent, mais elle n'a pas les moyens de s'exprimer. La connaissance, les réactions, les indignations, les réflexions sur la situation pénitentiaire, tout cela existe, au niveau des individus, mais n'apparaît pas encore. Il faut désormais que l'information circule, de bouche à oreille, de groupe en groupe.[523]

Autrement dit, le propos, l'objet et la fin du GIP se confondent : faire le relais entre les savoirs des détenus, faire le relais avec l'opinion en faisant savoir ce qui se passe derrière les barreaux. Foucault le répète comme un leitmotiv, dans les interviews, les manifestes, les conférences de presse : les détenus savent, et c'est la manifestation d'une conscience pleine

[523] *DE I*, n° 88 (1971), p. 1045-1046.

et entière qui se clame sur les toits, au travers des enquêtes. Mais ils savent d'un savoir qui est traditionnellement disqualifié parce que considéré comme non-conceptuel, naïf, hiérarchiquement inférieur à celui des scientifiques, des experts en tout genre. Les « gens », et qui plus est les détenus, marges de la marge, sont considérés comme n'ayant rien à dire, ou possédant un savoir qui est tout au plus attribuable à celui du bon sens, populaire et immédiat. Or, les détenus savent mieux que quiconque ce qu'est la justice parce qu'ils la vivent, et ce vécu, cette pratique de la justice rend possible à chacun une théorie du système pénal et carcéral. Il existe une théorie de la pratique carcérale : ce n'est ni Foucault ni le GIP qui la détiennent, mais les détenus eux-mêmes. La pratique du GIP doit « se contenter » de la relayer et de lui donné écho et amplification : il s'agit de la montrer et de la faire entendre.

En reconnaissant le savoir des détenus comme un véritable savoir, Foucault se penche en fait sur autant d'impensés et de contradictions de notre système politique, système entièrement représentatif : un élu « représente » ses électeurs, un syndicat « représente » ses travailleurs, un parti « représente » ses militants, un intellectuel « représente » la conscience juste et éclairée. Mai 68 avait invalidé toute autorité, les révoltes et grèves s'étaient déclenchées hors de toute emprise syndicale, et la spontanéité des mouvements carcéraux pointe à nouveau l'illusion de la représentation : de nulle part on ne peut prétendre représenter marginaux et minorités. Le savoir subversif des marginaux et des minorités montre certes mieux que nul autre que ce n'est pas tout le peuple qui est représenté par les instances du pouvoir, mais surtout, il montre que ce pouvoir ne se représente pas mais s'exerce, et dans toute sa réalité, du fond de l'intolérable vécu.

Aussi, dans le même geste qui consiste à montrer pratiquement qu'il n'y a plus à représenter, Foucault se dresse non seulement contre l'une des fins déguisée de l'enquête ouvrière de Marx – la prise de conscience – mais aussi contre sa conception du Lumpen-prolétariat et contre les conceptions pédagogiques issues du marxisme.

L' « Enquête ouvrière » de Marx s'adresse à la classe des travailleurs qui pourra faire naître la révolution une fois pleinement consciente et organisée là où Foucault reconnaît non seulement une force et une légitimité à ce qui relève du spontanéisme, mais en plus, la reconnaît dans la voyoucratie dont parlait Marx, plus proche de la réaction et distant du prolétariat communiste éclairé, d'où jamais la lutte ne pourrait surgir, leçon que le Parti Communiste français de l'époque a fait sienne.[524]

[524] Marx, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Nathan, 1981, p. 44 : « La voyoucratie des grandes villes, cette lie putréfiée des dernières couches de la société, est çà et là entraînée dans le mouvement par une révolution prolétarienne; mais ses conditions de vie la prédisposent au contraire à se vendre à la réaction. »

Quant à la pédagogie marxiste, on sait que le jeune Marx voulait en finir avec la valeur autonome de la théorie, qui doit être mise à l'épreuve de critères et de conditions matérielles et pratiques auxquelles elle est subordonnée. Dès les *Thèses sur Feuerbach*, l'idée s'affirme que lorsque la théorie s'investit dans la pratique, elle ne fait que retourner à l'élément dans lequel elle s'est formée et constituée. Leur rapport ne doit pas se penser sur le mode de l'alliance ou de l'union – mouvement extrinsèque – leur rapport suppose la communauté de conditions déterminant dans la pratique elle-même la production d'effets théoriques : d'emblée, la pratique agit dans la théorie en lui donnant ses conditions de possibilité et ses critères, et c'est pourquoi, en retour, la théorie agit dans la pratique. Il ne suffit donc pas de lier les deux, mais de comprendre que la théorie n'a d'autre lieu d'exercice que celui qui lui est ouvert par la pratique, à partir de laquelle elle s'est formée et à laquelle elle doit emprunter ses modalités d'organisation. Cependant, dans les années où il prépare le *Capital*, se pose à Marx les questions du sens, des effets, de l'enjeu de cette dévalorisation de la pratique. Le concept primordial de la théorie comme émanation de la pratique va s'en trouver rectifié sous l'influence de Engels : la nécessité propre de la théorie lui est rendue. Engels s'attache alors à tirer les conséquences du travail scientifique de Marx. Reconnaissant la « méthode » théorique propre à l'économie politique et la nécessité pour la critique de l'économie politique de se développer à partir des formes « scientifiques » déjà élaborées par Smith ou Ricardo, il entreprend une exposition systématique du matérialisme historique comme « théorie générale » et isole l'élément de la pensée théorique commun à la science de Marx et aux autres comme « dialectique matérialiste ». Cependant, ce « retour » de la théorie est affirmé comme essentiel pour une signification pratique, directement politique : la science nouvelle n'a d'intérêt historique que dans la mesure où elle peut aussi fonctionner comme une forme concrète d'organisation du mouvement ouvrier, cette science étant au service de la révolution, et l'une ne peut se réaliser sans l'autre. S'engage alors toute une réflexion sur l'association de la lutte théorique aux luttes économiques et politiques : le lien des théoriciens à la masse et à la révolution doit être approfondi. Ainsi, la première partie du *Manifeste du Parti Communiste* esquisse une conception pédagogique de l'intellectuel révolutionnaire s'alliant au mouvement ouvrier et lui transmettant les acquis théoriques de sa propre recherche. Le début de la deuxième partie affirme la conscience claire des communistes sur les autres prolétaires, prédominance qui vient de la théorisation :

Foucault rapporte ainsi que le P.C.F. a répliqué au G.I.P., par l'intermédiaire d'un de ses quotidiens locaux, en se demandant pourquoi ses membres n'avaient pas encore été mis en prison et quels pouvaient être leurs liens avec la police étant donné qu'elle les tolérait. Cf. *DE II*, n° 281 (1980), p. 904-905.

pour que la classe ouvrière parvienne à renverser la domination de la bourgeoisie, il faut qu'elle assimile l'enseignement théorique de la science. Le politique est alors assimilé à la prise de conscience, l'intellectuel a son rôle à y jouer, comme le parti, qui, seul, peut permettre l'unité indispensable du prolétariat, l'organiser et l'éclairer. Tendance téléologique qui favorisera la conception apologétique du parti qui triomphera sous la IIe et la IIIe Internationale.

La question des liens qui doivent unir théorie et pratique ne cessera alors de hanter le marxisme. Kautsky théorise l'idée d'intellectuel révolutionnaire, la conscience sociale étant pour lui un élément importé du dehors dans la lutte de classes du prolétariat et non quelque chose qui en surgit spontanément, les porteurs de la théorie étant les intellectuels bourgeois. Lénine, dans *Que faire ?*, poursuit dans cette voie. Si la lutte économique s'appuie sur la conscience spontanée du prolétariat, celui-ci reste enfermé dans les limites de son existence de classe spécifique qui borne son horizon et le contraint à ignorer les effets de domination qui asservissent les formes primitives de sa représentation à l'idéologie bourgeoise. Pour atteindre la lutte politique, cette ignorance, conscience spontanée et limitée, doit être surmontée par une universalisation : il faut apprendre aux prolétaires à réagir à tous les abus, à profiter des faits et événements politiques pour observer chacune des autres classes sociales dans toutes les manifestations de leur vie et appliquer l'analyse et le critérium matérialistes à toutes les formes de l'activité et de la vie de toutes les classes. La théorie est dès lors travaillée par la pratique et œuvre en elle, elle-même soumise aux lois d'un processus de développement conflictuel.

Quant au maoïsme, il affirme que c'est à la suite des luttes que les éléments de la pratique deviennent des idées justes, que c'est à l'intérieur même du processus de développement de la connaissance que se noue le rapport de la théorie à la pratique dans une relation d'implication réciproque. Évidemment, les maos savent parfaitement que la manière de représenter les acteurs sociaux constitue un facteur non négligeable dans la persistance de l'inégalité, d'où les pratiques de l'établissement à partir de 1967 et de l'enquête. Ils contestent le pouvoir démocratique et son jeu de représentation, idéologie bourgeoise qui fait croire au peuple qu'il est représenté alors qu'il n'en est que mieux dominé.

Les maoïstes ont alors cherché à saisir le point de vue des masses, et la méthode de l'enquête se réclamait d'une origine chinoise qui l'aurait libérée du modèle de l'enquête de marché alors en vigueur ou des enquêtes gouvernementales sur les ouvriers, enquêtes, comme on l'a vu, à la fois hygiénistes et policières nées au milieu du XIXe siècle. L'enquête

maoïste vise notamment une connaissance détaillée des groupes actifs dans les usines et se cristallise autour du souci d'opérer la fusion entre les ouvriers et les étudiants. Ainsi, parmi les points à propos desquels l'enquête sera menée, on trouve la question des rôles respectifs des différentes générations représentées dans le groupe, l'analyse de leurs comportements, de leurs aspirations et des histoires politiques de chacune des générations. L'enquête interroge le degré de fusion des différentes générations, demandant si les jeunes ont été isolés au début du mouvement, et si oui, s'ils le sont restés, ou encore quelles sont les réticences des militants expérimentés par rapport aux plus jeunes. C'est toute la problématique des coupures entre pratiques politiques et formes idéologiques différentes qui est ici posée. La pratique maoïste se veut donc subversive : extraire les aspirations révolutionnaires présentes à l'état latent, encourager leur expression, les synthétiser et les traduire en propositions politiques. Comme disait Mao-Tsé-Toung : « Sans enquêtes, pas de droit à la parole. » Il y a bien un rôle politique de l'enquête pour les maoïstes, mais cette pratique est conçue dans un lien à une synthèse théorique nécessaire permettant de faire progresser l'éducation politique des travailleurs. Dès lors, en parallèle de ces enquêtes, et dans la droite ligne de Mao-Tsé-Toung, il s'agit d'encourager la pratique de l'étude par les ouvriers : comme les étudiants doivent acquérir une expérience du travail, les travailleurs doivent systématiser leur expérience, la synthétiser et l'élever au niveau de la théorie, ce qui passera nécessairement par la médiation des grands textes communistes, en priorité le *Petit Livre rouge*. De part et d'autre, une conversion doit s'accomplir qui doit lier la théorie et la pratique et permettre la révolution. C'est pourquoi, dans les débats de l'après-mai et au sein du GIP sous l'impulsion des maos, la question de la « prise du pouvoir » est redevenue pour eux fondamentale, et avec elle, celle de la théorie politique.

La lettre des « enquêtes-intolérance » lancées au début de l'année 1971 doit au contraire être pour Foucault le dénominateur commun des membres du GIP et l'unique matériau des luttes carcérales : montrer et accroître notre intolérance à l'égard de certaines pratiques. Il n'y a ni à théoriser, ni à éduquer, puisque le postulat du GIP consiste justement à affirmer la pleine et entière conscience, de la part des détenus, du système oppressif dont ils font l'expérience directe. Foucault récuse alors dès qu'il le peut la tentation ou la volonté de certains de subsumer la lettre fondatrice du groupe par une analyse révolutionnaire ou de la tirer du côté de la théorie. Quelque chose se passe du côté de prisons, le grondement d'une bataille qu'il n'y a pas à lire ou à penser comme une révolution à venir. D'où son opposition, au sein du GIP et dès ses débuts, aux maoïstes qui brandissent la perspective révolutionnaire, et à ses interlocuteurs dans les nombreux entretiens qu'il accorde sur le

GIP : la pratique du GIP est si créatrice – et « révolutionnaire » par rapport aux autres pratiques politiques – qu'elle appelle des développements et des justifications d'ordre pédagogique. Prenons pour exemple la discussion qu'il a avec des lycéens en novembre 1971, qui ne peuvent penser que la révolution pour orient de la lutte. Foucault rappelle que l'idée de révolution s'entend par rapport à un projet global visant l'ensemble de la société. Or, si on demande à des projets, des luttes naissantes, de tenir compte de l'ensemble de la société, croyant ainsi leur demander le minimum requis pour exister, c'est, au contraire, leur demander le maximum, et leur imposer même une condition impossible : car « l'ensemble de la société » fonctionne précisément de manière et pour qu'ils ne puissent ni avoir lieu, ni réussir, ni se perpétuer. « L' "ensemble de la société" est ce dont il ne faut pas tenir compte, si ce n'est comme l'objectif à détruire. Ensuite, il faut bien espérer qu'il n'y aura plus rien qui ressemble à l'ensemble de la société »[525], l'idée même de l'ensemble de la société relevant de l'utopie. C'est pourquoi, un peu plus haut dans l'entretien, quand un de ses jeunes interlocuteurs parle de « l'expérience de mai 68 » comme de « l'expérience d'un pouvoir »[526], Foucault renchérit, ne pensant pas qu'il manquait à ce mouvement une réflexion qui lui aurait donné des perspectives. « Il est capital que des dizaines de milliers de gens aient exercé un pouvoir qui n'avait pas pris la forme de l'organisation hiérarchique. Seulement le pouvoir étant par définition ce que la classe au pouvoir abandonne le moins facilement et tient à récupérer en premier lieu, l'expérience n'a pu se maintenir pour cette fois au-delà de quelques semaines. »[527] La force du mouvement était donc aussi la raison de son échec. Il est faux de penser que si des circuits parallèles avaient pu se créer pour doubler les institutions auxquelles on s'attaquait, cela aurait fonctionné : « si vous vous voulez qu'à la place même de l'institution officielle une autre institution puisse remplir les mêmes fonctions, mieux et autrement, vous êtes déjà repris par la structure dominante. »[528] Un impératif donc pour la pensée et l'action : cesser de rêver à partir des éléments de la veille. Aussi, lorsque l'un des élèves examine ce qu'il croit être la contradiction fondamentale de l'action révolutionnaire – des instruments parallèles à ceux du pouvoir combattu ne disparaissant pas après une étape transitoire mais se retournant aussitôt contre les spontanéités qu'ils contribuent à libérer – Foucault affirme la nécessité de rompre avec les pratiques et discours jusqu'ici tenus. Il faut saper l'habitude de dire ce que doit être la révolution, ce qu'elles ont été, ou encore, comment la théorie révolutionnaire a été mise en

[525] *DE I*, n° 98 (1971), p. 1103.
[526] *Ibid.*, p. 1102.
[527] *Ibid.*, p. 1103.
[528] *Ibidem*.

pratique pour savoir si cela est valide. « Ce qui me frappe dans votre raisonnement, c'est qu'il se tient dans la forme du jusqu'à présent. Or, une entreprise révolutionnaire est précisément dirigée non seulement contre le présent, mais contre la loi du jusqu'à présent. »[529] La révolution est une forme vide qui surplombe l'histoire depuis deux siècles, polarisant les espoirs. Elle constitue un gigantesque effort pour acclimater les soulèvements à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable, leur donner une légitimité et définir les lois de leur déroulement. Or, en les rapatriant ainsi, on ne les fait pas apparaître dans leur vérité : ce sont les soulèvements, dans leur localité, leur immédiateté, qui constituent des forces à considérer dans leur singularité.

En ce sens, le GIP constitue une leçon de cohérence adressée aux milieux gauchistes en lutte : la représentation étant le fait d'être à la place ou de tenir le rôle d'une chose ou d'une personne, elle occupe en fait une place que les individus eux-mêmes peuvent tenir. Nulle délégation n'est nécessaire, nulle délégation n'est même possible, et, dans le même mouvement, aucune totalisation de la pratique à la théorie ne doit être attendue du GIP et des différentes luttes engagées à cette époque. La pratique part de la pratique pour retourner à la pratique, elle n'en sort jamais. Parler pratiquement pour son compte – enfin – c'est donc rompre de manière décisive avec le lien théorie-pratique dérivé de Marx, avec celui pensé par Mao-Tsé-Toung.

On objectera la proximité des enquêtes du G.I.P. avec le travail, autour des années 70, de l'opéraïsme, comme cherche à le montrer Marco Enrico Giacomelli dans son article « Ascendances et filiations foucaldiennes en Italie : l'opéraïsme en perspective »[530]. Certaines mêmes intuitions seraient présentes dans l'opéraïsme italien de cette époque et certains documents du GIP. Plus largement, il y aurait des modalités par lesquelles l'opéraïsme croiserait plus tard la « généalogie » de Foucault. L'analyse chronologique montre selon l'auteur que dans une première phase, les thèmes opéraïstes anticiperaient sur le travail de Foucault, tandis que, dans un second temps, c'est l'opéraïsme qui se tournerait vers Foucault.

Les origines de l'opéraïsme remontent au début des années 1960, quand de jeunes dissidents du PCI et du parti socialiste, poussés par le désir politique de dégager les rapports de pouvoir fondamentaux de la société de classe moderne, cherchent à confronter le *Capital* et l'étude réelle de l'usine réelle. Il s'agit de comprendre les nouveaux cas d'action ouvrière

[529] *Ibid*., p.1104.
[530] Voir *Marx et Foucault*, *Actuel Marx*, n° 36, Paris : PUF, 2004, p. 109-121.

indépendante. L'importance est progressivement accordée au rapport entre la structure matérielle de la classe ouvrière et son comportement comme sujet autonome face aux diktats du mouvement ouvrier et du capital. L'idée qui sous-tend les recherches est que toute théorie révolutionnaire doit commencer par analyser le comportement de la classe ouvrière dans les secteurs les plus avancés de l'économie, d'où la pratique novatrice de l'enquête. A la fin des années 1960, comme le souligne A. Cavazzini dans *La Nouvelle gauche en Italie*, l'opéraïsme jouera en Italie le rôle du maoïsme dans le contexte français, non parce que le mouvement italien est maoïste, mais parce qu'il cherche à articuler militantisme et entreprise théorique.[531] Potera Operaio et Lotta Continua sont en Italie les deux formations politiques de la gauche extra-parlementaire les plus marquantes de la fin des années 60 et du début des années 1970. Nées de la rencontre politique entre les luttes étudiantes et les luttes ouvrières, la première est en filiation directe avec l'opéraïsme, la seconde en filiation indirecte, toutes deux étant extrêmement libres vis-à-vis du marxisme. Cette Nouvelle Gauche a été le lieu d'une rencontre foisonnante entre pratiques théoriques et militantisme, luttes auprès des ouvriers, des détenus, des étudiants, des habitants des quartiers populaires, ce qui a permis une grande circulation de l'intervention théorique, avec la multiplication de revues et de micro-revues, d'opuscules militants, de recensions polémiques et de groupes informels.

Quel lien réel peut-on cependant établir entre le GIP, ses enquêtes, ses prises de parole, ses publications et ses luttes avec l'opéraïsme ? On sait par les archives du GIP que le groupe est informé des luttes menées dans les prisons italiennes par la lecture du journal du groupe Lotta Continua, lequel porte le même nom, et qu'à Pâques 1971, quelques mois après la création du GIP, Daniel Defert et Jacques Donzelot se rendent dans la péninsule pour rencontrer des militants du secteur « prison » du groupe. Un compte-rendu de la rencontre est publié qui pointe l'organisation de la lutte menée par le groupe.[532] Il s'agit d'établir des liens organisant la lutte à l'intérieur des prisons : faire circuler des listes d'adresses pour préparer, annoncer une grève ou dénoncer un traitement. Il est souligné que la correspondance est également politique : problème de la liaison avec les ouvriers, autocritique de la voie choisie notamment. À l'extérieur de la prison, il est souligné que les militants mènent leurs interventions sur la prison en la reprenant dans une stratégie de lutte des quartiers : on dénonce les conditions qui engendrent la délinquance afin de contrer le thème des campagnes fascistes, l'accroissement de la délinquance. La « propagande des militants se fait dans les quartiers les plus touchés par l'accroissement du chômage. Ils

[531] Andrea Cavazzini, *La Nouvelle gauche en Italie*, tome 1, 2009, p. 7.
[532] Cf. *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, *op.cit.*, p. 104.

n'interviennent pas aux portes des usines sur ce thème pour ne pas diviser sur cette question locale. »[533] Se montre le décalage avec les maoïstes en France, Lotta Continua et les opéraïstes en général n'appelant pas à la pratique de l'établissement.

Mais se révèle aussi le décalage de la pratique des luttes de Lotta Continua avec celle du GIP. Si dénonciation commune de la réalité de l'incarcération il y a, si la parole des détenus est reprise en écho et amplifiée[534], il n'y a pas d'intégration des paroles émises dans une refonte marxiste et une nouvelle théorie de la révolution, ce qui débouche sur la définition de la ligne politique sur les prisons du groupe Lotta Continua lors du Congrès de Bologne en juillet 1971. Ainsi, la préface de l'ouvrage *Liberare tutti i dannati della terra* [*Libérer tous les damnés de la terre*], paru aux éditions du groupe en juin 1972, note la réévaluation du sous-prolétariat : par le biais des prisonniers et de ses combats, il est réintégré, allié à la classe ouvrière et inscrit dans le processus de la lutte des classes.

> Cette intervention dans les prisons, ce n'est pas une de nos inventions, elle a été imposée par le développement de la lutte des classes. De fait, les militants qui vont en prison sont chaque jour plus nombreux et les « droits communs » se politisent et s'organisent. […] Les premiers fruits se voient également dans les noyaux qui commencent à se former, malgré d'énormes difficultés, dans les prisons : des camarades qui ne sont pas seulement des droits communs politisés mais qui se posent le problème d'être une avant-garde, un point de référence pour les autres, et de savoir expliquer quels sont les vrais ennemis et quels sont les combats vainqueurs. […]
>
> « « Libérer tout le monde » est une possibilité réelle pour libérer tout le monde en vue de la révolution ; pour faire en sorte que les luttes, les revendications – par les grèves de la faim, le refus du travail en prison – servent à éliminer une certaine façon individualiste et mafieuse – propre à la classe dominante – d'affronter les circonstances de la vie que l'on trouve encore dans les prisons et donc à être capables d'attaquer la prison sur chacun de ses aspects : matons, cogneurs, nourriture dégueulasse, travail payé de façon dérisoire, directeurs fous et sadiques, réforme du code, amnistie. De ces luttes peut naître un programme politique général qui pourra impliquer tout le monde. Se libérer de l'usage que la bourgeoisie fait de la délinquance, pour que le « délinquant »

[533] *Ibid*.

[534] Cf. le texte rédigé d'après un tract des détenus de la prison Le Nuove, à Turin, daté du 18 janvier 1971 et publié par Lotta Continua. « Dans le tract présenté au substitut du procureur, comme plate-forme revendicative des détenus en révolte, on demandait avant tout que les prolétaires emprisonnés puissent décider légitimement sur les problèmes qui les concernent au premier chef. « Il y a de nombreux « experts » qui s'occupent de ce problème : magistrats, hommes politiques, professeurs… Mais comme malheureusement, nous sommes plus experts que quiconque, il est juste que dans toutes les prisons, nous ayons la possibilité de faire entendre notre voix. » » *Ibid*, p. 100. Le GIP cependant ne parle jamais de « prolétaires » emprisonnés.

> puisse aussi trouver sa voie dans la révolution, aux côtés du prolétariat.
> Et le chemin pour obtenir ces objectifs, c'est la lutte de classe […].
> Voilà pourquoi nous pensons qu'une importante contribution à la révolution viendra des prisons : il dépend de la classe ouvrière de l'utiliser et de le diriger contre les ennemis communs.[535]

Que ce soit en Italie ou en France (mais aussi en Suède et aux Etats-Unis), les luttes carcérales font se rencontrer, s'informer, se croiser des préoccupations minimales communes. Cependant, la manière dont les luttes sont pensées, relayées et organisées ou non, est chaque fois singulière. Les contacts du GIP avec Lotta Continua et l'écho qui est donné par le GIP à ce qui se passe en Italie montrent évidemment son intérêt pour les luttes locales, carcérales, pour les batailles diverses qui sont en train d'éclore : il s'agit toujours de faire entendre les revendications des détenus. Cependant, dans cet écho, le GIP maintient le parti-pris qui fait tout à la fois son originalité dans la pratique politique et dans la pratique de l'enquête : il s'agit seulement de faire entendre les revendications, de leur donner un écho assourdissant, mais non de théoriser sur elles et faire l'amalgame entre les luttes. C'est pourquoi le GIP fait écho à Lotta Continua, informe sur Lotta Continua, mais ne théorise pas sur lui ou ne s'inspire pas de sa pratique et de sa théorie.

Le GIP inscrit donc l'enquête dans un nouvel horizon théorique, en rupture non seulement avec l'enquête sociologique, mais aussi en rupture avec l'héritage et l'histoire marxistes. Suivre la lettre des « enquêtes-intolérances », c'est refuser d'inscrire la pratique dans une réalité prédéterminée, téléologique, pour l'ancrer dans une réalité qui résiste et relève de l'événementiel : la pratique ne doit plus recevoir de validation du côté de la théorie mais de l'expérience. Cette rupture n'est pas sans conséquence pour Foucault lui-même. Porteur et défenseur de ce nouvel horizon théorique, en s'enfonçant dans l'activité du GIP et en ne cessant de rappeler ce qu'il est et ses objectifs, Foucault, en première personne, déplace ses analyses sur ce qui a toujours été un concept essentiel pour lui : l'expérience.

1.3. Expérience et pratique : usages du GIP par Foucault.

Revenons à la lettre des propos du GIP qui ont initié jusqu'ici notre lecture des modalités, neuves, de l'enquête menée par le groupe, et à l'une de ses phrases-clés,

[535] *Ibid*., p. 102-103.

représentative du redéploiement des analyses foucaldiennes :

> Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée.[536]

Comme on l'a vu, cet extrait doit être l'objet d'une lecture externe : s'y joue un travail de sape par rapport aux discours sociologiques et marxistes, une nouvelle opération pratique de lutte. Cependant, malgré son caractère quasi-marginal dans l'œuvre de Foucault – il s'agit d'un court extrait d'un texte collectif, de circonstance, et non le passage-clé de l'une ses œuvres – ce fragment transparent est aussi susceptible d'une lecture interne. Il faut alors le réintégrer dans la philosophie de Foucault lui-même, d'où chacun de ces éléments reçoit son sens, sa valeur, ses fonctions, et signe le passage en train de s'effectuer dans ses propres travaux entre expérience et pratique, soit le déplacement que Foucault opère dans le statut qu'il accorde à l'expérience, et une nouvelle avancée dans sa revalorisation de la pratique.

Il faut s'arrêter sur plusieurs points extrêmement importants de cette déclaration. Reprenons. L'enquête y apparaît comme le vecteur essentiel pour lier expérience et pratique. Les détenus ont en effet une « expérience » de la prison. L'expérience est ici à entendre en son sens premier : emprisonnés, ils vivent la prison en première personne, ils en ont le « vécu ». Mais cette expérience est immédiatement doublée d'une pleine transparence à elle-même, elle est pleinement consciente. Cette expérience étant intolérable, ce sont ces expériences personnelles, subjectives, qui rendent possibles des révoltes : ici et là, des détenus sont en lutte, s'insurgeant contre le pouvoir qui s'exerce sur eux. Mais ces expériences personnelles se trouvent réduites à n'être que des révoltes isolées. Elles s'inscrivent donc dans une insuffisance, portant la limite de leur subjectivité. L'impératif (« il faut que ») consiste alors pour le GIP à ce qu'elles se transforment – elles *doivent* se transformer – en « savoir commun » *et* en « pratique coordonnée ». Cependant, ces expériences forment la condition nécessaire pour aboutir au savoir et à la pratique : elles en sont le socle, le support immédiat, l'origine en un double sens : chronologique et logique. Condition nécessaire, l'expérience n'en est pas pour autant la condition suffisante : le savoir commun à la population ne peut advenir s'il n'y a pas diffusion, propagation, tel un virus dans le corps social, du germe essentiel, l'expérience révoltée des détenus. Non seulement la pratique est indissociable du savoir, mais la pratique, comme le savoir, s'articulent à des expériences qui les précèdent nécessairement. Si nous reprenions le vocabulaire employé par

[536] *DE I*, n° 87, p. 1044.

Foucault dans *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, la sensibilité de l'époque étant à l'occultation des détenus considérés comme asociaux, objets déjà formés par notre histoire, il faut former une nouvelle sensibilité qui réagira en retour pour contester cette perception et en faire naître une nouvelle. Contre notre expérience de la prison, il faut cette fois partir de l'expérience des détenus, premier levier pour faire naître une nouvelle expérience collective. Le vecteur de la transformation de l'expérience en savoir commun et en pratique coordonnée sera alors l'enquête : l'enquête est le vecteur d'une élaboration théorique commune (savoir commun) et pratique (coordonnée). C'est donc d'une expérience, mais par la pratique de l'enquête, que l'on ira à une autre pratique, en passant par le savoir. L'expérience doit donc se déployer vers ses autres, puisque le savoir n'est pas une expérience faite par le public-cible, la population qu'on cherche à alerter, et que la pratique coordonnée, si elle peut aboutir à une expérience pour les gens en lutte, est avant tout une pratique de lutte. Le vecteur de ce déploiement, l'enquête, est bien une pratique, et non une expérience. C'est elle qui permet que les expériences se transforment.

Il y a donc ici implicitement un mouvement qui se dessine à l'aube des années 1970 pour Foucault, la formulation d'un nouveau triangle, triangle cette fois constitué par l'expérience, le savoir commun et la pratique coordonnée. A un sommet se trouvent les expériences, qualifiées de révoltes isolées, soit les expériences individuelles des détenus eux-mêmes ; à un autre sommet, on trouve les savoirs communs, sommet théorique du triangle ; au dernier, c'est le sommet pratique qui est pointé, celui des pratiques coordonnées. Et ce qui compose les droites du triangle est justement l'enquête, l'enquête singulière qui permet au triangle de se dessiner en empêchant l'expérience de n'être qu'un point de fulgurance ou un cercle sans effet pratique. C'est une pratique qui fait le lien, qui permet la coordination. L'enquête est bien un objet technique qui n'est en rien réservé à l'expert, objet technique au double sens évoqué par Simondon à la même époque, à la fois instrument et outil.[537] L'enquête est en effet un capteur, elle permet d'accroître la perception, elle vise le savoir, un savoir commun : au sens de Simondon, elle serait un instrument. Mais elle est aussi un effecteur, permettant d'agir, d'accroître la puissance de la révolte : un outil. C'est depuis une coordination des luttes que ce levier sur le réel est possible : c'est elle qui fournira les coordonnées de la lutte…

Ce qu'il y a de remarquable dans ce triangle énoncé par le GIP, c'est qu'il relativise la portée de l'expérience individuelle : si elle est évidemment nécessaire pour déboucher sur

[537] Voir Gilbert Simondon , *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1969.

autre chose, elle ne se suffit pas à elle-même et doit se déployer vers autre chose qu'elle. Les expériences des années 1960, explorées dans la voie littéraire, étaient des expériences individuelles et singulières. Si les « révoltes isolées » fonctionnent aussi comme des expériences singulières qui déchirent la densité carcérale, la seule issue dorénavant n'est pas qu'elles se livrent telles qu'elles, mais justement qu'elles deviennent autre chose, qu'elles se « transforment ». Autrement dit, les expériences-limites étaient triplement irréductibles : elles ne pouvaient être réduites à une forme plus simple ; intransigeantes, elles ne cédaient pas, déchirant la continuité du processus historique ; elles étaient ainsi la contrepartie immanente à l'expérience fondamentale. Or, ici, dans l'ordre des pratiques institutionnelles, ces expériences sont menacées d'être réduites, étouffées, et de disparaître. Ce qui est ainsi diagnostiqué comme insuffisant dans l'expérience, c'est son isolement, le risque de fulgurance, d'évanescence, qui faisait la valeur de leur statut dans les archéologies de Foucault. Sans relais, elles courent alors le risque de céder face aux pouvoirs qui s'exercent sur elles et de ne plus pouvoir déchirer la conscience tranquille de la punition sociale. Il y a donc un premier écart avec un sens de l'expérience trouvé par Foucault dans les expériences littéraires.

Disparaît alors un autre sens de l'expérience mis en avant par Foucault comme schéma explicatif de ses archéologies : l'expérience désindividualisée, l'expérience historique, anonyme et collective, forme historique *a priori* anticipant sur le vécu concret et les possibles expériences individuelles, et dont la structure formait tout entière un triangle faisant intervenir l'expérience en trois positions différentes. Ainsi, confrontant les analyses de Canguilhem et Foucault sur la normativité du vivant, on avait vu que Pierre Macherey mettait en avant la structure triangulaire de l'expérience clinique dans *Naissance de la clinique*[538] : à l'un des sommets du triangle, le malade occupait la place de l'objet regardé ; à un autre sommet, le médecin était en position du sujet du regard médical, membre du corps médical, et reconnu compétent pour exercer cette fonction d'observation ; au niveau de l'institution, cette expérience trouvait le cadre qui la légitimait pour en faire une expérience socialement reconnue et contrôlée dans son protocole. Chacune de ces positions renvoyait ainsi à une signification différente de l'expérience, l'ensemble formant l'expérience clinique, « forme historique *a priori* qui anticipe sur le vécu concret de la maladie en lui imposant ses propres modèles de reconnaissance. »[539] Comme le soulignait donc Pierre Macherey, l'expérience clinique n'avait besoin de rien d'autre qu'elle-même pour être

[538] Pierre Macherey, *De Canguilhem* à *Foucault. La force des normes*, *op. cit*., p. 104.
[539] *Ibidem*.

pleine et entière : elle passait ainsi au-dessus du malade et du médecin pour se constituer. Or, le triangle énoncé par la déclaration du GIP est tout autre : ici est réactivée l'expérience vécue, l'institution qu'est la prison rendant certes possible cette expérience, puisque c'est elle qui fait l'oppression, mais ne lui fournissant aucune reconnaissance sociale, cherchant au contraire à l'oblitérer, et se trouvant – ce qui intéresse Foucault – dans l'incapacité de la contrôler. Le philosophe-médecin qu'est Foucault, ainsi que l'ensemble du GIP, ne sont donc pas dans la position de sujet observant, l'observation rendant possible la constitution de leur expérience : c'est un tout autre mode de vision qui est rendu nécessaire pour faire advenir ce triangle expérience-savoir commun-pratique coordonnée.

Ce savoir commun est alors totalement étranger au « savoir » que Foucault mettait en avant en 1966 avec *Les mots et les choses*, et qui n'était autre que ce qui rendait possible à la fois les pratiques, les institutions et les théories, savoir commun qui était à la fois théorie et pratique. Autrement dit, c'est au moment où Foucault se lance dans les luttes, dans une pratique politique, qu'il la pense et cherche à la diffuser, qu'il dissocie paradoxalement le savoir de la pratique. Un déplacement certain est à l'œuvre ici. Le premier concerne l'expérience qui peut se transformer en savoir, et de là, passer de l'isolement à une communauté de pensée, alors que, dans la période archéologique, le savoir intervenait comme un *a priori* historique, rendant possible pensées et pratiques qui ignoraient elles-mêmes leur appartenance à ce savoir et permettaient à l'archéologue de reconstituer une *épistémè*. De condition de possibilité ignorée des théories et des pratiques, *a priori*, c'est cette fois *a posteriori*, par l'expérience, le vécu transparent à lui-même, que le savoir est rendu possible : l'expérience est devenue la condition du savoir. En outre, on passe du problème de la transformation des *épistémès* à un nouveau problème : le réflexif de la transformation – que les expériences des détenus « se » transforment en savoir commun et en pratique coordonnée – est ici central car c'est de l'intérieur que cette mutation doit se faire, d'elles-mêmes. L'imprécation de Foucault – elles « doivent », « il faut que » – n'éclaire pas le principe de leur transformation, même si l'enquête doit en être le vecteur : s'il le doit, le sera-t-il forcément ? Vœu pieux ou nécessité ? Foucault, onze ans plus tôt, posait la nécessité argumentative et logique qu'une perception devait être posée en amont du Grand Renfermement, affirmant alors son principe de cohérence et sa brutale déferlante. C'était cette nécessité que posait l'enquête archéologique. Nous sommes cette fois dans l'ordre du présent et non plus tournés vers le passé, dans l'ordre du réel et non plus du récit et du discours historiques. Les mêmes verbes employés – devoir, falloir – rapportés alors à l'urgence de l'internement, répondent cette fois à une nouvelle urgence mais dont l'issue

n'est pas encore donnée par l'enquête.

C'est ici que l'élément constitutif de l'enquête, qui lui donne son sens, intervient : l'intolérable, qui est, en propre, « l'invention » de Foucault. Comme l'a souligné à maintes reprises Gilles Deleuze, il ne s'agit pas là d'un concept mais d'un mode de vision qui ne relève pas d'une observation, mais d'une intuition, que Deleuze nomme « intuition politique », soit quelque chose d'exceptionnel, qui se manifeste comme la capacité d' « avoir le sentiment que quelque chose va se passer et que ça va passer par là, pas ailleurs. » Et Deleuze d'ajouter : « Foucault a senti qu'il y avait des petits mouvements, des petits troubles dans les prisons. Il ne cherchait pas à en profiter, ni à les précipiter. Il a vu quelque chose. »[540] L'expérience des détenus, leurs révoltes isolées, non encore visibles et pourtant actuelles, nécessitent donc, pour que l'enquête relaie leur savoir, qu'elles soient perçues : que ce qui n'est encore que minuscules agitations parcellaires du champ carcéral, invisibles à la plupart, soit saisi pour qu'il puisse être amplifié. L'expérience que fait Foucault, voyant ce que les autres ne voient pas, fonctionne donc en première approche comme une forme historique *a posteriori* : loin d'anticiper sur le vécu concret de la détention comme l'expérience clinique anticipait sur le vécu de la maladie, lui imposant ses normes, un diagnostic est posé, diagnostic portant sur le présent, l'actuel, et donc sur l'expérience carcérale. C'est une fois l'expérience constituée, celle des prisonniers, que la perception est devenue possible. Expérience carcérale qui a pour corrolaire d'être saisie par Foucault et quelques-uns, de manière à faire naître la pratique du GIP dont le rôle de relais devrait permettre de percer le mur.[541]

Par le GIP, il faut dénoncer, protester, lever les obstacles qui empêchent de voir,

---

[540] Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de minuit, 2003, p. 256.

[541] On le comprend, avec l'intolérable, nous ne sommes évidemment pas ici dans un discours déterministe ou essentialiste tel qu'il est dénoncé par un philosophe, qui, malgré les oppositions théoriques avec Foucault, intervient à ses côtés dans les manifestations et prises de paroles du GIP : Sartre. L'essentialiste dirait que si les détenus sont entrés en lutte et se sont révoltés, c'est parce que, dans cette situation donnée, ils étaient dans une situation «intolérable ». Sartre, lui, fait remarquer qu'aucune situation n'est intolérable en soi, que c'est un projet existentiel de révolte qui lui a conféré ce sens. On aurait pu, avec un autre projet, considérer la situation comme une épreuve sanctifiante par exemple. Tout est question de choix et de liberté, celle-ci se donnant des motifs d'agir sur la base d'une interprétation de la situation que le sujet effectue en fonction de ses propres valeurs, elles-mêmes librement choisies. C'est pourquoi selon l'existentialiste, deux hommes, placés dans une situation rigoureusement identique, ne réagiront pas de la même manière à cette situation, et n'y apporteront pas la même réponse. Or, ce que perçoit Foucault avant la création du GIP, c'est tout autre chose : sont repérées les conditions réelles du dispositif de la prison, et dans un contexte tel qu'il pressent le grondement de la bataille. L'intolérable vu, il peut être rendu visible et le sera par le GIP. L'engagement dans les pratiques, celle des détenus, celle du GIP – qui fera naître comme on le verra d'autres groupes – rend compte de la puissance de cette intuition fulgurante qui a consisté à voir les frémissements microscopiques composant les signes de l'intolérable dans le réel, à les enregistrer et les diagnostiquer pour en dégager la puissance de possibilité créative.

lever la rigidité de la coupure entre ceux qui sont hors les murs et ceux qui sont enfermés dedans. Faire savoir les conditions de détention c'est donc les faire voir, les rendre perceptibles aux yeux de tous, et faire valoir les revendications et les luttes. L'action qui s'articule autour de l'intolérable est donc une action protestataire qui n'a pas d'autre raison d'exister qu'un fait : l'impossible indifférence. L'indignation est à l'intolérable sa raison d'être. On enferme, certes, fait peut-être intolérable qu'il faudra déjà examiner en soi, mais en outre, dans des conditions intolérables en contradiction avec le principe défendu par la prison : être simple privation de liberté. L'intolérable est donc ce qui permet de s'opposer à un certain quotidien privé de lumière, dans une vision prise au ras de pratiques qui réglementent l'ordinaire de la vie sur le mode de la non-vie, et non plus « au ras du langage », comme le voulait dans la décennie précédente Foucault. Comme le souligne si bien Gilles Deleuze, « quand on voit quelque chose et qu'on le voit très profondément, ce qu'on voit est intolérable. Ce n'était un mot à lui, pas dans la conversation, mais dans sa réflexion. Finalement, penser pour lui, c'était réagir à de l'intolérable, l'intolérable qu'on a vécu. »[542]

On comprend donc, contre les appels et les critiques constantes qui seront adressés à Foucault, affirmant que, sur le seuil de tolérance politique et la notion d'intolérable, il faut une théorie générale, qu'au contraire, l'intolérable ne découle pas de développements d'ordre moral, ou de considérations théoriques sur ce qui est juste et ce qui ne l'est pas : l'intolérable est intolérable parce qu'il y a des situations dans lesquelles les hommes étouffent, qu'on le sait, qu'on ne les regarde pas en face et que dès lors, on ne peut les voir. L'intolérable est ce qui est caché, ce que les détenus n'ont pu pointer seuls, isolés, privés du droit à la parole. « Si c'était intolérable, ce n'est pas parce que c'était injuste, mais parce que personne ne le voyait, c'était imperceptible. Tout le monde le savait pourtant. Ce n'était pas un secret. Cette prison dans la prison, tout le monde savait, mais personne ne la voyait. Lui, il la voyait. »[543] La pratique du GIP cherchant à briser un double isolement en visant la communication des détenus entre eux et leur échange avec le reste de la population, c'est bien faire en sorte que l'intolérable cesse d'être accepté. Le programme militant n'a donc pas à s'envelopper dans une peau de chagrin théorique qui n'a fait jusqu'ici que le reconduire en le laissant subsister. C'est pourquoi, quand les mutineries voient les détenus occuper les toits des prisons et se rendre ainsi visibles, Foucault salue cette percée qui rend visible la lutte jusque dans les journaux du soir, étant bien entendu qu'il faut aux

[542] Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, *op.cit.*, p. 256.
[543] *Ibid.*, p. 257.

« journalistes » des images pour traiter un événement.

La décision et le geste remarquablement continué d'éviter toute synthèse théorique dans les publications et les conférences de presse du GIP sont possibles parce que c'est – « seulement » – l'intolérable qui est la visée de la pratique. L'intolérable qu'il faut livrer dans sa forme brute et brutale. L'intolérable qui n'a pas besoin de fondements théoriques pour être. L'intolérable, qui est un mot et non un long discours.

« Intolérable » est donc un terme récurrent, planté d'emblée au cœur du travail du GIP, la cible des enquêtes, ce qui fait fonction de révélateur pour le GIP. Rappelons-le : « que l'intolérable, imposé par la force et le silence, cesse d'être accepté. Notre enquête n'est pas faite pour accumuler des connaissances, mais pour accroître notre intolérance et en faire une intolérance active »[544]. Il est alors le titre logiquement choisi pour les quatre publications du GIP intitulées *Intolérable* : « enquête dans vingt prisons », « le GIP enquête dans une prison modèle : Fleury-Mérogis », « l'assassinat de Georges Jackson », « suicides de prison ».

Ce n'est donc plus face à une *structure* triangulaire que l'on se trouve ici : nul ensemble stable d'éléments interdépendants tels que chacun n'est ce qu'il est que dans et par sa relation avec les autres. La révolte isolée n'a pas besoin du savoir ou de la pratique pour être : elle est, indéfectiblement. Mais elle ne pourra devenir plus et autre qu'elle n'est que par une communauté de savoir devant générer la pratique coordonnée autour d'elle, qui brisera son isolement. Il faut donc un élément extérieur qui permette d'aller d'un sommet à un autre du triangle, qui permette d'en tracer les lignes et donc les coordonnées : l'enquête-intolérance, qui rendra ensuite solidaire chaque droite du triangle.

* *
*

Le GIP apparaît donc comme un Objet Pratique Non Identifié dans le ciel du début des années 1970. Avec lui, un nouveau rapport du « moyen » et de la « fin » sont nés. Les membres du GIP, notamment ses intellectuels, sont des « moyens » pour la lutte, avant tout en se faisant passeurs. La « fin » visée n'a pas pour orient l'universel, *la* transformation *du* monde, mais une brèche dans l'intolérable qui se joue ici et maintenant. Ce n'est pas la réalisation d'un projet politique préalable dont Foucault ne cesse de rappeler la vacuité, ni

[544] *DE I*, n° 87, p. 1044.

d'une théorie universelle qui rendrait compte du but à atteindre. Dès lors, ce que rend archaïque Foucault avec le GIP, c'est le fait de penser la « masse », les « individus en lutte », ou en tant que moyens pour réaliser un programme politique, une révolution qui reste toute théorique, ou comme fins d'une théorie qui voit en eux des opprimés incapables de se représenter, de formuler des critiques ou des revendications, et qui se donne pour objectif de faire une dénonciation du système qui les opprime.

II. Versant théorique de l'enquête.

« Nous avons le droit de savoir, nous voulons savoir. » [545] Le « Manifeste du GIP » est clair : les enquêtes affirment le « droit de savoir », et mettent en pratique ce droit depuis une volonté mue par l'intolérable. Le « droit de savoir » est corrélé à la « volonté de savoir » dans l'ordre de l'action, volonté qui fait écho au dessein nietzschéen, dont la référence est essentielle en ce début des années 1970, non plus comme référence privilégiée, mais pour l'impulsion du redoublement de l'archéologie par la généalogie.

C'est cette volonté de savoir qui fait l'objet du Cours au Collège de France de 1970-1971, Foucault mettant en effet en place une matrice de recherches : suivre la formation de certains types de savoir à partir des matrices juridico-politiques qui leur ont donné naissance et qui leur servent de support. C'est alors la « mesure » qui est prise comme exemple de forme de « pouvoir-savoir » liée à la constitution de la cité grecque. Les cours de 1971-1972, *Théories et institutions pénales,* poursuivent cet axe prospectif à travers l'analyse de l'enquête dans la constitution de l'Etat médiéval. Cette fois, l'enquête est un objet qui cristallise l'intérêt de Foucault et mobilise sa propre enquête philosophique et historique. Parallèlement donc aux enquêtes mises en place par le GIP, Foucault prend pour objet la pratique de l'enquête dans l'histoire, ce qui va jouer un rôle décisif pour formuler les rapports entre savoir et pouvoir.

Ce sont alors des pratiques qui deviennent l'objet propre de sa réflexion, la pensée continuant son mouvement, ce qui participe à modifier la réédition de ses deux premières enquêtes archéologiques, Foucault pratiquant une véritable réécriture pour *Naissance de la clinique*, témoignant de l'inflexion dans les analyses.

2.1. De l'archéologie à la généalogie : l'influence nietzschéenne.

[545] *DE I*, n° 86, p. 1043.

Si la notion de vérité est centrale dans toute la philosophie de Foucault, ce n'est qu'en ce début des années 1970 qu'il la théorise comme objet explicite de sa recherche. Il s'agit certes toujours de reconstituer une vérité rendue à l'histoire, historique donc et relative, mais en la faisant jouer désormais dans des rapports de pouvoirs. Dans cette reformulation qui lui permet de déployer l'archéologie vers la généalogie – notamment en 1971 son hommage à Jean Hyppolite, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »[546] – la référence à Nietzsche est réactivée, théorisée et déterminante à la fois dans des textes, des conférences, et certains cours au Collège de France.

Dans ses premiers travaux, Foucault insistait sur le pouvoir de contrainte de la vérité, qu'il lisait comme un effet des rapports de pouvoir complexes internes et externes au discours. Dans les années soixante, il définit sa recherche comme une archéologie, une recherche ayant pour but de faire apparaître les conditions de possibilité, historiques et contingentes, des configurations de savoir (épistémiques) qui se sont succédées dans le temps. Dans sa conception du savoir, chaque configuration correspond à une expérience contingente et singulière et, par conséquent, à une structure du vrai spécifique et historique. Cette historicité des structures du vrai fait en sorte que ce qui est vrai à l'intérieur d'une configuration peut se révéler impossible ou dépourvu de sens dans une autre. L'idée de vérité qui apparaît dans la recherche archéologique est donc celle d'une articulation historique, contingente et variable, qui change, de manière discontinue, d'une configuration à l'autre. La figure nietschéenne culminait alors pour définir la fonction politique du philosophe comme diagnosticien du présent.

Foucault infléchit encore la mobilisation du philosophe procédant à coups de marteau en ce début des années 1970, l'important étant que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir, mais de ce monde, produite par de multiples contraintes et détenant des effets réglés de pouvoir. Nietzsche apparaît alors à Foucault la référence la meilleure, la plus efficace et la plus actuelle pour ce type de recherche : il fournit en effet un certain nombres d'éléments pour un modèle d'une analyse historique de la politique de vérité. Non seulement Nietzsche affirme que la connaissance est inventée, donc sans origine, mais qu'il n'y a aucune ressemblance entre les connaissances et les choses qu'il faudrait connaître, et ce en rupture avec toute la tradition philosophique. Leur relation est donc arbitraire, le sujet en disparaît, dans son unité et sa souveraineté. Si l'on veut donc savoir ce qu'est la

[546] *DE I*, n° 84 (1971), p. 1004-1024.

connaissance, il faut alors s'éloigner du modèle ascétique du philosophe, mais l'appréhender dans sa racine : ce sont les hommes politiques qui permettent de comprendre qu'elles sont des relations de lutte et de pouvoir. Nietzsche montre donc le caractère perspectif de la connaissance : il n'y a de connaissance que sous la forme d'un certain nombre d'actes, différents entre eux et multiples, actes par lesquels l'être humain s'empare violemment d'un certain nombre de choses, réagit à un certain nombre de situations et leur impose des rapports de forces. La connaissance s'avère ainsi ce qu'il y a de plus généralisant, car sa schématisation ignore les différences, et de plus particulier, car elle est toujours le résultat d'une lutte singulière, d'un duel. Bref, toute connaissance est partiale, oblique, perspectiviste, ne dérivant pas d'une prétendue nature humaine, mais toujours d'une certaine relation stratégique dans laquelle l'homme se trouve placé. La connaissance est l'effet d'une bataille : « on peut parler du caractère perspectif de la connaissance parce qu'il y a bataille et que la connaissance est l'effet de cette bataille. »[547]

Les premiers cours au Collège de France vont ainsi permettre à Foucault de penser le jeu de vérité comme un système d'exclusion : il va penser l'idée d'une vérité comme entreprise tyrannique de domination, ce qui n'est jamais réfléchi par la philosophie. Toute la philosophie depuis Aristote repose même, pour Foucault, sur le déni de cette dimension. Analysant les premières lignes de la *Métaphysique* d'Aristote dans son premier cours, il décrit, comme revers de la thématisation d'un désir naturel et universel de savoir désintéressé, l'élision délibérée des intérêts du corps, l'oubli actif du thème tragique d'un savoir interdit et redoutable, du thème sophistique du discours comme instrument de lutte. Aristote inaugurerait l'idée philosophique d'une vérité, qui, loin de se donner dans un rapport de forces, se penserait comme la tentative pacifiée d'adéquation à un contenu sensible. Il reviendra à Nietzsche de briser la prédominance du modèle de vérité comme neutralité.

La généalogie va donc chercher à mettre en évidence les discontinuités là où d'autres ont perçu une évolution continue, elle interprète les choses de loin et découvre que c'est dans les pratiques de surface que se révèle le véritable sens des questions qui ont toujours étaient considérées comme les plus profondes. Ces questions « profondes » ne sont – en elles-mêmes – que superficialité. L'argument méthodologique consiste à montrer qu'il y a une visibilité profonde en chaque chose, pourvu qu'on observe la bonne distance et qu'on choisisse bien son angle de vision. Ceci ne signifie pas que cette interprétation consiste en la

[547] *DE I*, texte n°139 (1974), p. 1419.

mise à jour d'un ordre caché, au contraire, car l'interprétation est sans fin, tout étant ouvert à elle : le rôle de la généalogie est donc de faire l'histoire de ces interprétations.

Mais, alors que Nietzsche s'indignait de découvrir que la prétention à l'objectivité dissimulait des motivations subjectives, Foucault élabore une autre stratégie : ce qui l'intéresse, c'est le « comment » : comment l'objectivité scientifique et les mobiles émergent ensemble dans un espace aménagé, non par les individus, mais par les pratiques sociales. Ce dernier point est fondamental : là où Nietzsche semblait souvent fonder la morale et les institutions sociales dans des tactiques individuelles, Foucault opère une totale dépsychologisation : les motivations psychologiques ne peuvent pas être la source, mais le produit de stratégies sans stratèges.

C'est alors au travers des pratiques judiciaires de la Grèce ancienne, de l'enquête en Occident, que Foucault cherche à déterminer la constitution de notre rapport à la vérité. Les pratiques sociales sont alors posées comme matrices de méthodes de pensée

2.2. Les pratiques sociales comme matrices de pensée : l'étude des pratiques judiciaires.

Ce sont ainsi à deux inventions que se consacre Foucault dans son travail au Collège de France : deux inventions de l'enquête contre l'épreuve. L'enquête judiciaire telle qu'elle se livre dans Œdipe-roi de Sophocle,[548] enquête ensuite oubliée ; une seconde invention de l'enquête à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, dont on connaît ensuite le succès, investie dans le judiciaire, le philosophique et le scientifique.

Déjà, dans *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Foucault, sur quelques pages, distinguait enquête, examen et épreuve. A propos de la « vieillesse de la clinique », Foucault soulignait en effet que dans la proto-clinique, l'enquête menée par le médecin ou l'élève n'était pas l'examen clinique que l'on pratiquera ultérieurement, mais qu'elle était épreuve du savoir du médecin que le temps doit confirmer, épreuve de ses prescriptions, devant le jury spontané des étudiants. Ainsi, il y avait « comme une joute devant témoins avec la maladie qui a son mot à dire et qui, malgré la parole dogmatique qui

[548] Voir « Le savoir d'Œdipe », développement de la leçon du 17 mars 1971, qui fut prononcé à la State University of New York, à Buffalo en mars 1972, puis en octobre à Cornell University. Cette conférence figure dans le volume des Leçons au Collège de France : *Leçons sur La volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes études », 2011, p. 225-253.

a pu la désigner, tient son langage propre. »[549] Dans cette proto-clinique, Foucault montrait donc qu'il n'y avait pas de langage scientifique mais un « langage de *jeu* ; la vérité n'y trouvait pas sa formulation d'origine ; elle risquait, selon la chance ou l'habileté, soit de s'y retrouver soit de s'y perdre. »[550] Foucault réactive cette distinction conceptuelle, mais cette fois, non seulement comme objet spécifique de sa propre enquête, mais dans ce qui est présupposé par l'usage de ces concepts dans l'ordre d'un savoir qui s'affirme pleinement comme pouvoir. Ce que vont montrer en effet les deux premiers cours au Collège de France, c'est que ce savoir n'est pas gratuit, désintéressé, et que l'enquête scientifique doit être rattachée non à la poursuite du savoir, mais à un système de pouvoir. Sans entrer dans le détail des exemples donnés par Foucault, il s'agit ici d'insister sur la constitution de l'intrication du savoir et du pouvoir qui est alors formulé de manière décisive : la vérité que la médecine par exemple veut atteindre par ses enquêtes est fille de pratiques, et de pratiques sociales. Plus largement, ce qui servira de méthodes de pensée est n'a d'autre matrice que les pratiques sociales que Foucault mobilise ici.

Dans sa relecture *d'Œdipe-roi*, Œdipe personnifie un certain couplage du savoir et du pouvoir : le savoir solitaire de « celui qui voit », ce savoir autocratique capable de maîtriser l'ordre de la cité, tourne à la tragédie, ce savoir étant renversé par le peuple lui-même au terme de l'enquête « policière » menée pour faire surgir la vérité de la culpabilité d'Œdipe. La pièce de Sophocle conduit selon Foucault à une forme d'humanisation de la preuve qui conduit à diminuer le rôle de l'épreuve dans le droit grec pour lui faire préférer l'enquête. Au Moyen-Age, l'enquête devient une forme globale de la connaissance-vérité dans la pratique judiciaire, elle n'est pas un contenu mais une forme de savoir, forme située à la jonction d'un type de pouvoir et d'un certain nombre de contenus de connaissances. Son analyse historique, comme toute analyse historique des pratiques sociales, permet de localiser l'émergence de nouvelles formes de subjectivité. Et peu à peu, cette forme de l'enquête s'étend à d'autres domaines. Malgré cette extension de l'enquête, elle reste une forme de gestion de l'exercice du pouvoir, devenant une manière d'authentifier la vérité et de la transmettre. L'enquête est une forme de savoir-pouvoir.

Quel lien peut se dégager avec l'expérience parallèle du GIP ? Tout d'abord, Les enquêtes sur l'intolérable informent sans doute moins le philosophe pour son travail intellectuel qu'elles ne lui posent problème. Des enquêtes ont en effet été menées par le GIP,

[549] *NC*, p. 61.
[550] *Ibid*., p. 62.

enquêtes-intolérance faisant écho à d'autres enquêtes tout en rompant avec elles – ce que Foucault ne cesse de répéter et ce que nous venons de voir. Pourtant, à chaque fois, il y a bien « enquête », dénominateur commun de toutes ces pratiques, qu'elles soient sociologiques, policières, marxistes, etc... Foucault ne peut donc manquer de s'interroger sur cet objet qu'on appelle d'évidence « enquête » et dont l'unité apparente vacille pourtant au gré des utilisations et des effets qu'il produit. Il y aurait alors moins information que récusation de l'évidence devant cet instrument dont le rôle est précisément de relever des informations mais qui, à cette époque, s'est constitué comme l'envers des enquêtes institutionnalisées. Utiliser tout en le contrant cet objet ne peut que poser le problème de sa relativité, champ dans lequel l'historien-philosophe est conduit à s'engouffrer. En outre, le GIP fonctionne comme un catalyseur pour Foucault. Comme on l'a relevé, il y avait bien une préoccupation politique pour l'ensemble des pratiques institutionnelles étudiées dans l'ensemble des travaux archéologiques de Foucault. Dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* et *Naissance de la clinique* aussi, ce qui était en question, c'était une certaine intrication ou corrélation entre des formes historiques de savoir et des formes institutionnelles, pratiques, de pouvoir. Le soupçon était déjà généralisé même s'il se pratiquait essentiellement sous le prisme des nappes discursives des savoirs. Le GIP et les critiques auxquelles il a bien fallu répondre à la fin des années 1960 ont acté ce soupçon et leur redéploiement vers les pratiques.

L'étude des pratiques judiciaires par l'enquête généalogique parallèlement aux enquêtes pratiquées par le GIP ne peut qu'être jubilatoire pour Foucault. Confrontées à l'enquête telle qu'elle est analysée dans ses origines et ses développements par Foucault sur le versant théorique de son travail, les enquêtes-intolérance fonctionnent en effet comme des contre-enquêtes : elles prennent les procédures judiciaires à leur propre jeu, fonctionnant, avant même l'heure de leur théorisation, mais aussi pendant, comme les prémisses du piège du pouvoir et de la résistance que les piégés peuvent mener de l'intérieur des relations de pouvoir. L'enquête dont il s'agit est en effet étrangère aux entreprises philosophiques et sociologiques dont Foucault montre qu'elles sont dérivées de la pratique judiciaire. Loin d'être des enquêtes judiciaires, elles sont en effet « contre-judiciaires » : elles sont retournées contre les institutions elles-mêmes pour dénoncer et déjouer les jeux des pouvoirs juridique et carcéral. Ainsi, alors que l'enquête judiciaire cherche à déterminer ce qui s'était passé, cherchant ainsi à réactualiser un événement à travers des témoignages présentés par des personnes, qui, pour une raison ou une autre, par leur savoir ou le fait qu'elles étaient présentes à l'événement, étaient tenues pour aptes à savoir, les enquêtes-intolérance

cherchent à savoir ce qui se passe : l'intérêt ne se porte pas sur le passé mais sur le présent, il ne s'agit pas de réactualiser mais de saisir l'actualité, par des personnes qui vivent d'une manière ou d'une autre l'incarcération. Si elles visent le flagrant délit, c'est donc pour prendre sur le fait les institutions judiciaires et pénales de commettre l'intolérable. Et lorsque les faits sont connus, il s'agit, pour le GIP, de les faire connaître.

Est exemplaire en ce sens l'offensive menée par le GIP qui s'emploie à couper l'herbe sous le pied d'un rapport d'enquête officiel intervenant après les mutineries qui ont saccagé la centrale de Toul entre les 9 et 13 décembre 1971.[551] Le 16 décembre, lors d'une conférence de presse, est annoncée la création d'un GIP- Nancy, et Michel Foucault rend public le rapport du Docteur Edith Rose, psychiatre de cet établissement. Afin de le diffuser plus largement et ne pas s'en tenir à ce que relateront de la conférence de presse les journalistes, Michel Foucault achète, avec des amis dont Simone Signoret, une page du *Monde* pour le faire publier intégralement : il faut le faire connaître avant les conclusions du rapport Schmelck, rapport officiel sur les émeutes commandé par l'institution à cet avocat général. Ce rapport est rendu public le 8 janvier, et contesté par le GIP qui dénonce sa timidité : le rapport ne met qu'indirectement le système pénitentiaire en cause dans ces émeutes. Ce qui intéresse Foucault, comme il en témoigne dans sa prise de parole au *Nouvel Observateur*[552], ce n'est pas tant ce qu'elle a dit que *comment* elle l'a dit : « À Toul, le jeudi de l'autre semaine, la psychiatre de la prison a parlé. Ce qu'elle a dit ? Bien des choses qu'on savait déjà d'un savoir vague et maintenant familier »[553]. Il s'agit de ce que les membres du GIP commencent à bien connaître à travers les paroles des détenus, à savoir les brimades, les tentatives de suicide, la médication assommante, les petits voleurs qu'on condamne à vingt ans d'incarcération, etc. « Mais écoutez un peu comment elle dit cela (....) Elle ne s'en prend pas aux structures, à leur misère. (...) »[554] C'est le « ici et maintenant » qui crée la force de subversion de son propos : la dénonciation circonstanciée et immédiate, de l'intérieur, un témoignage qui n'excuse rien et énonce les faits. Ce que, précisément, les institutions ne tolèrent pas : « Nos institutions feignent de se rebiffer lorsque, de l'intérieur, on les critique ; mais elles s'en accommodent ; elles en vivent ; c'est à la fois leur coquetterie et leur fard. Mais ce qu'elles ne tolèrent pas, c'est que quelqu'un leur tourne

[551] Mutineries éclatant après que l'administration a opposé une fin de non-recevoir à un *sit-in* dans la cour de promenade le 5 décembre afin d'obtenir le départ du directeur de l'établissement, et le 9 décembre, à une occupation d'atelier de huit heures.
[552] « Le discours de Toul », *Le Nouvel Observateur*, n° 372, 27 décembre 1971-2 janvier 1972, p. 15, repris dans *DE I*, n° 99 (1971).
[553] *Ibid*., p. 1104.
[554] *Ibid*., p. 1105.

soudain le dos et se mette à hurler vers l'intérieur : « Voici ce que je viens de voir ici, maintenant, voici ce qui se passe. Voici l'événement. » »[555] Car ce qui éclate est à peine la malhonnêteté d'untel ou les irrégularités d'un autre. « Mais la violence des rapports de pouvoir »[556] que le rapport du Dr. Rose trahit dans ce qu'ils ont de concrets et quotidiens, d'ordinaire, là où ils s'exercent et s'éprouvent, alors que l'administration ne parle que statistiques, tableaux, courbes, et les syndicats, conditions de travail, budget... « Ici et là, on ne veut attaquer le mal qu'« à la racine », c'est-à-dire là où personne ne le voit ni ne l'éprouve - loin de l'événement, loin des forces qui s'affrontent et de l'acte de domination. (...) Elle a bousculé le jeu et franchi le grand tabou. Elle qui était dans un système de pouvoir, au lieu d'en critiquer le fonctionnement, elle a dénoncé ce qui s'y passait, ce qui venait de s'y passer, tel jour, en tel endroit, dans telles circonstances. »[557]

Sur les deux versants donc de son activité – théorique et pratique – Foucault se sert de l'enquête, matrice de pensée et matrice de résistance, dans les deux cas, forme de savoir-pouvoir, soit parce qu'elle fait le jeu du pouvoir, soit parce qu'elle contribue à le déjouer.

2.3. Biffures.

L'année 1972 marque la réédition des deux premiers ouvrages archéologiques de Foucault, avec, on le sait de multiples modifications. La suppression de la préface à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, a été maintes fois commentée. En lui substituant une nouvelle préface ironique, mais en ne supprimant qu'une note consacrée à Nietzsche dans le corps du texte, Foucault supprime tout l'arrière-fond de l'origine qui hantait son projet initial, le souci porté aux fous et à leur folie dans une vérité autre, celle qui précédait le grand partage entre raison et déraison. Cette nouvelle préface justifie ironiquement le fait de ne pas rédiger de nouvelle préface, dont la seule idée, déclare Foucault, lui « répugne ».

> Car j'aurais beau faire, je ne manquerais pas de vouloir le justifier pour ce qu'il était et le réinscrire, autant que faire se peut, dans ce qui se passe aujourd'hui. Possible ou non, habile ou pas, ce ne serait pas honnête. Ce ne serait pas conforme surtout à ce que doit

[555] *Ibidem*.
[556] *Ibid*em.
[557] *Ibid.*, pp. 1105-1106.

être, par rapport à un livre, la réserve de celui qui l'a écrit.[558]

Et Foucault de préciser qu'un livre, « événement minuscule » est pris dans un jeu de répétitions par les lectures et les commentaires, la réédition d'un ouvrage faisant lui-même partie de ces doubles. La tentation est alors grande pour l'auteur de faire la loi à tous ces doubles, et rédiger une préface en est l' « acte premier, par lequel commence à s'établir la monarchie de l'auteur, déclaration de tyrannie. »[559] Et Foucault de former le vœu qu'un livre, au moins du côté de son auteur, ne soit jamais rien d'autre que les phrases dont il est fait, sans que jamais cet auteur ne puisse s'en dire le maître, mais que ce livre « ait la désinvolture de se présenter comme discours : à la fois bataille et arme, stratégie et choc, lutte et trophée ou blessure, conjonctures et vestiges, rencontre irrégulière et scène répétable. »[560] L'honnêteté consistera donc à ne pas justifier le vieux livre, ni à le réinscrire aujourd'hui… Voici pour la théorie.

Mais l'ensemble de cette fausse préface est savoureux comparé, et à la préface anglaise des *Mots et les choses*, et à l'ensemble des remaniements opérés par Foucault non seulement dans la préface de *Naissance de la clinique*, mais dans l'ensemble de l'ouvrage, jusqu'à son sous-titre – *Une archéologie du regard médical* – qui disparaît.[561] Ce qui est valable en théorie ne l'est pas ici en pratique. Nous voudrions ici nous pencher vers cette réédition, qui, certes en soi, est un double de l'ouvrage initial, mais l'est d'autant plus quand l'auteur modifie massivement son texte, et que c'est bien sûr cette réédition qui forme le texte des rééditions ultérieures, version le plus souvent utilisée par les commentateurs… Finalement, il faudrait rectifier : il n'y a même plus à proprement parler de double, le premier opus disparaissant progressivement pour ne laisser que la version réactualisée. Substituer l'un à l'autre, comme s'ils étaient interchangeables, se fait alors à tort selon nous quand il s'agit de situer la pensée de Foucault, car les citations extraites par les commentateurs de Foucault à l'appui de leur démonstration, tirent souvent le texte vers des enjeux qui n'étaient pas encore ceux de Foucault en 1963, alors même qu'ils présentent pourtant ce texte comme succédant à la fameuse thèse de doctorat. Or, si l'ouvrage cité succède bien à *Histoire de la folie à l'âge classique* – son nouveau titre – il ne succède pas à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, ce que nous voulons montrer ici.

Ce qui se joue avec la réédition de *Naissance de la clinique*, c'est une renaissance de

[558] *HF*, p. 9.
[559] *Ibid*., p. 10.
[560] *Ibidem*.
[561] *NC*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1972.

la clinique qui témoigne des déplacements opérés par l'auteur dans l'élaboration de sa pensée et se marque par des passages supprimés, d'autres ajoutés, d'autres encore, plus ou moins profondément modifiés. Il est bien réinscrit – malhonnêtement donc, si nous suivons l'argumentation du Foucault de la « préface » à *Histoire de la folie* – dans un « aujourd'hui » qui consiste notamment dans les nouvelles préoccupations de l'auteur, et notamment, une insistance redoublée envers les pratiques.

D'après nombre de commentaires, les préoccupations présidant aux modifications relèvent moins du présent que de comptes à régler avec le passé. Dans la chronologie livrée au début des *Dits et écrits*, Daniel Defert écrit : « Réédition de *Naissance de la clinique* sans les mots, les concepts ou les tournures qui induisaient une interprétation structuraliste et avec une attention marquée pour l'analyse des formations discursives. »[562] De même, Didier Eribon souligne que Foucault efface alors « le vocabulaire structuraliste ».[563] Jean Zoungrana, dans *Michel Foucault, Un parcours croisé : Lévi-Strauss, Heidegger*, suit cette analyse, relevant une « déstructuralisation de l'écriture »,[564] et il présente les différentes modifications sous forme de tableau, dans un dispositif de substitution qui s'avère selon lui peu convaincant : pour effacer le structuralisme de *Naissance de la clinique*, les remaniements opérés par Foucault sont insuffisants « dans la mesure où tout le corps du texte ne subit pas une profonde et notoire modification ».[565] Selon Alan Sheridan, si le vocabulaire de la linguistique structurale disparaît, c'est au contraire parce qu'il y a « absence de relations entre le « structuralisme » et Foucault », Foucault ayant « absorbé presque sans s'en rendre compte » un certain vocabulaire venant de Saussure et Jakobson, et c'est pourquoi « les changements de vocabulaire effectués dans *La Naissance de la clinique* étaient destinés à freiner une incompréhension qui se répandait d'une façon peu contrôlable ».[566] Le point commun de toutes ces lectures est donc que Foucault aurait finalement « biffé » ce qui aurait été par trop structuraliste, et donc que c'est moins depuis le présent que les modifications sont faites que depuis un passé révolu et compromettant, qu'il faut tenter de faire disparaître. L'orient de ces modifications seraient donc la décennie structuraliste, et pour rendre la chronologie de François Dosse, après « le champ du signe », « le chant du cygne ».

---

[562] *DE I*, p. 55.
[563] Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, p. 34.
[564] Jean Zoungrana, *Michel Foucault, Un parcours croisé : Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 138.
[565] *Ibid*., p. 139.
[566] Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation à Michel Foucault*, Bruxelle : Pierre Mardaga, 1986, p. 59.

Soulignons d'abord qu'effectivement, Foucault procède à de très nombreuses modifications quand le terme de structure apparaît dans le texte initial. Le plus souvent, le nom commun est remplacé par « jeu », « système », « moment » ; au pluriel, il devient suivant les contextes « système » ou « dispositions » ; et traité comme adverbe, il est remplacé par « épistémologiquement », terme qui d'ailleurs lui-même remplace à maintes reprises ce qui autrefois relevait de l'ontologie dans le texte. Mais Foucault est bien loin de ne modifier que ce qui renvoie à la structure, et le relevé opéré par Jean Zoungrana est ainsi très incomplet, trop sans doute pour livrer le sens réel de l'ensemble des modifications opérées dans l'ouvrage.[567]

Guillaume Paugam, dans une démonstration convaincante, donne de ce remaniement une autre explication qu'un simple rejet du structuralisme. Se positionnant par rapport aux explications avancées par D. Defert et D. Eribon, il souligne, dans son article « Naissance(s) de la clinique », qu'une telle lecture « reste pourtant problématique. »[568] Réévaluant les aménagements, G. Paugam souligne trois choses : l'idée de structure ne disparaît pas systématiquement du texte ; si la tournure « structures fondamentales » est remplacée par « dispositions fondamentales », elle résiste pourtant et est toujours présente dans *Histoire de la folie*, bien que le texte, lui aussi, soit remanié à la même époque ; l'attention aux formations discursives est loin d'être systématique. La question est pour lui celle-ci : si Foucault prend la peine de remanier ce texte alors que *L'Archéologie du savoir* avait depuis trois ans fait le point sur les questions théoriques, que l'*Histoire de la folie* n'est pas réédité profondément remaniée, que l'auteur se trouve dans une phase de transition marquée par l'activité militante, pourquoi prend-il la peine de corriger ce texte passé presque inaperçu à l'époque ? Pour Guillaume Paugam, ce qui le justifie, c'est le déplacement d'analyse opéré par Foucault avec, justement, *L'Archéologie du savoir* : il est passé de l'intérêt pour le savoir, la pensée et ses conditions de possibilité, et donc ce qui n'est pas énoncé, à l'intérêt pour les discours, leurs conditions d'existence, et donc seulement aux choses dites. C'est donc l'infléchissement de l'archéologie du côté d'une « théorie du texte, et rien que du texte »[569] qui rendait nécessaire et la réponse à Derrida publiée avec l'*Histoire de la folie*, et les rectifications de *Naissance de la clinique*. Ainsi G. Paugam peut-il souligner à juste titre

[567] Il est ainsi amusant de constater que pour certains, Foucault fait disparaître toute lecture d'obédience structuraliste à l'ouvrage, avec plus ou moins de succès, alors que d'autres s'appuient sur cette nouvelle édition pour traiter notamment des liens avec le structuralisme dans l'œuvre de Foucault. Cf. par exemple un article déjà cité, celui de Beatrice Han, « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques », *op. cit*.. Elle s'appuie sur l'édition de 1983, reprise de celle de 1972.
[568] Guillaume Paugam, « Naissance(s) de la clinique », in *Critique*, mai 2002, n° 660, p. 381.
[569] *Ibid*., p. 387.

que le sixième chapitre – « des signes et des cas » – qui n'est autre que la mise en équivalence de la lecture des symptômes et des signes par le regard médical avec l'analyse classique de la langue, profondément structuraliste, n'est pas modifié par Foucault.[570] L'auteur souligne alors deux types de modifications opérées depuis une réévaluation de l'importance de la réponse de Foucault à Derrida. Les premières concernent le statut de l'analyse et accentuent les marques d'indépendance de la pratique médicale à l'égard de la réflexion philosophique. Les secondes concernent le niveau d'analyse : Foucault gomme ce qui renvoie au niveau caché qui sous-tend les énoncés pour ne renvoyer qu'à la seule systématisation de ce qui a effectivement été dit. Guillaume Paugam s'appuie alors sur la confrontation des préfaces et conclusion pour mettre en avant ce double dépassement. Dans une telle lecture, les modifications sont bien impulsées depuis un redéploiement de la pensée qui ferait le « aujourd'hui » de ses recherches, acté depuis *L'Archéologie du savoir*.

Nous voudrions ici aller plus loin, en ancrant ce présent de manière plus récente encore, et compléter cette dernière lecture en insistant sur deux autres points qui viennent expliquer – selon nous – certains de ces changements. D'abord, Foucault, au gré de certains développements concernant le rôle des institutions et des divers discours sur la naissance de la clinique, densifie son texte en ce qui concerne les marques du pouvoir et leur extension sur les vies. Corrélativement, le style parfois flamboyant des analyses, certaines métaphores, certaines déclarations péremptoires, disparaissent ou sont modifiés. L'écriture apparaît comparativement beaucoup plus sobre dans nombre de passages importants.[571] L'ensemble des modifications étant très important, nous nous concentrerons ici sur quelques passages à nos yeux significatifs, sans pouvoir commenter la totalité des modifications, et sans revenir sur l'ensemble des modifications déjà relevées. Deux axes peuvent être dégagés. D'abord, sont essentiels ceux qui tirent les analyses du côté de l'étude des pouvoirs et de leurs implications. Ensuite, nombreuses sont les modifications stylistiques qui sont le corollaire des changements précédents. Ce découpage est bien sûr artificiel : tout est intimement lié, et fait corps avec le « aujourd'hui » de Foucault. Nous mettrons simplement en avant certains

[570] De fait, il l'est, mais sans doute moins largement que d'autres chapitres.

[571] Dans le dernier entretien accordé par Foucault, datant de mai 1984, quand André Scala l'interroge sur la raison de son brusque changement de style d'écriture, Foucault le date du milieu des années 1970, affirmant que c'est très brutalement, dès 1975-1976, qu'il s'est départi de ce style, le référant au projet de faire une histoire du sujet qui ne soit pas celle d'un événement brutal dont il aurait à raconter la genèse et l'aboutissement. (*DE II*, n° 354). Nous pensons que cette modification est déjà à l'œuvre dans la réécriture partielle de *Naissance de la clinique* et de la nouvelle préface à l'*Histoire de la folie*, impulsée non par le projet d'une histoire du sujet, mais par la nécessité d'acter l'abandon de certains thèmes (comme l'originaire, l'ontologique, le partage…) et à l'attention minutieuse désormais portée à l'analyse des mailles de pouvoirs, ce qui prête moins aux métaphores et formules flamboyantes.

passages du corps du texte, qui nous semblent symptomatiques de l'ancrage des analyses de 1963 dans les préoccupations actuelles. Notons d'ores et déjà que si elles sont possibles, c'est parce qu'elles sont déjà inscrites dans le texte, et que Foucault peut les doubler d'une nouvelle profondeur et du nouveau style philosophique qui est désormais le sien : il s'agit de reprises pour accentuer une déprise du pouvoir sur les vies.

Si la préface modifie considérablement le niveau de l'analyse, affirmant notamment le discours comme un événement et s'intéressant davantage à lui qu'au langage, nous voudrions relever la modification de ses dernières lignes. Le projet d'être « critique » en 1963 se redouble alors « d'être à la fois historique et critique ». Disparaissent les idées concomittantes d'une étude structurale, d'un déchiffrement et de l'ambition de dégager les conditions de l'histoire elle-même. « Ici, comme ailleurs, il s'agit d'une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur historique les conditions de l'histoire elle-même » écrivait Foucault. Désormais, l'ambition est plus modeste, « il s'agit d'une étude qui essaie de dégager dans l'épaisseur du discours les conditions de son histoire. » Le changement resserre l'analyse autour d'une archéologie du savoir médical. Essentielle est alors la reformulation du dernier paragraphe de la préface, tout axé vers la tâche de travailler sur les conditions de pensée des hommes, et donc en creux, sur ce qu'ils ne pouvaient penser, objet alors de l'archéologie, modifié en 1972 vers le dit et non le non-dit et la tâche pratique d'agir.

> Ce qui compte dans les pensées des hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils ont pensé, mais ce *non-pensé* qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles au langage et ouvertes à la tâche de les penser encore.

Désormais :

> Ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer.

L'inflexion vers les discours se double d'une tâche pragmatique. Il s'agissait de saisir pour la penser la systématicité se cachant derrière les pensées des hommes d'hier, or ce qui

compte désormais, ce n'est toujours pas le commentaire, mais l'effectivité des choses dites, pour les penser mais aussi, dans notre actualité, rendre possible la déprise en agissant sur notre présent. Ce n'est pas seulement un accent qui est déplacé, mais, de manière décisive, le niveau et le rôle du travail qui ne peut plus être simplement archéologique, mais est redoublé de la généalogie.

Corrélativement, tout ce qui concerne le niveau pratique, prégnant dans la première version, nous l'avons vu, est reconsidéré et précisé.[572] Ainsi, dans la caractérisation qu'il fait de la spatialisation ternaire, aux pages 14 et 15, Foucault, durcit le trait, ajoutant des caractéristiques que nous pouvons faire apparaître ici en italiques, barrant ce que Foucault a fait disparaître :

> elle engage un système d'options où il y va de la manière dont un groupe, pour *se maintenir et* se protéger, pratique les exclusions, établit les formes de l'assistance, réagit ~~à la misère et~~ à la peur de la mort, *refoule ou soulage la misère, intervient dans les maladies ou les laisse à leurs cours naturel*. Mais plus que les autres formes de spatialisation, elle est le lieu de dialectiques diverses : ~~figures~~ *institutions* hétérogènes, décalages chronologiques, *luttes politiques,* revendications et utopies, ~~conciliation rêveuse des incompatibles~~ *contraintes économiques, affrontements sociaux*. En elle, tout un corps de pratiques ~~sans unité discursive souvent, confronte~~ *et d'institutions médicales font jouer* les spatialisations primaire et secondaire avec les formes d'un espace social dont la genèse, la structure et les lois sont de nature différente.

Dans ce même sens, la fin du deuxième chapitre, consacré à la « conscience politique », précise nettement une opposition devenue stratégiquement essentielle pour Foucault : ce qui n'était que la distinction du normal et du pathologique devient un approfondissement sur la normalité dans la césure entre les XVIIIe et XIXe siècles. Foucault vient de montrer que la médecine est désormais liée aux destins de l'Etat, qu'elle enveloppera « une connaissance de *l'homme en santé* c'est-à-dire à la fois expérience de *l'homme non malade*, et une définition de *l'homme modèle*. » Cette nouvelle « posture normative » est à peine caractérisée en 1963 dans le paragraphe suivant.

> Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le normal restait implicite dans la pensée médicale, et

[572] Attention : comme nous l'avons déjà précisé, ce n'est pas, dans le corps du texte, les seules modifications. Elles sont en effet nombreuses et d'ordre multiple. Nous nous proposons ici de mettre en avant une nouvelle accentuation, passée inaperçue ou attribuée à la première édition, des pratiques dans l'ouvrage.

> sans grand contenu : simple point de référence pour situer et expliquer la maladie. Il devient pour le XIXe siècle figure en plein relief. C'est à partir de lui que l'expérience de la maladie tentera de s'éclairer et la connaissance physiologique, autrefois savoir marginal pour le médecin et purement théorique, va s'installer (Claude Bernard en porte témoignage) au cœur même de toute réflexion médicale.[573]

Foucault, en 1972, insiste sur cette distinction.

> Il est important de déterminer comment et sur quel mode les diverses formes du savoir médical se réfèrent aux notions positives de « santé » et de « normalité ». D'une façon très globale, on peut dire que jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, la médecine s'est référée beaucoup plus à la santé qu'à la normalité ; elle ne prenait pas appui sur l'analyse d'un fonctionnement « régulier » de l'organisme pour chercher où il est dévié, par quoi il est perturbé, comment on peut le rétablir ; elle se référait plutôt à des qualités de vigueur, de souplesse, de fluidité que la maladie ferait perdre et qu'il s'agirait de restaurer. Dans cette mesure, la pratique médicale pouvait accorder une grande place au régime, à la diététique, bref, à toute une règle de vie et d'alimentation que le sujet s'imposait à lui-même. Dans ce rapport privilégié de la médecine à la santé se trouvait inscrite la possibilité d'être médecin de soi-même. La médecine du XIXe siècle s'ordonne plus, en revanche, à la normalité qu'à la santé ; c'est par rapport à un type de fonctionnement ou de structure organique qu'elle forme ses concepts et prescrit ses interventions ; et la connaissance physiologique, autrefois savoir marginal pour le médecin et purement théorique, va s'installer (Claude Bernard en porte témoignage) au cœur même de toute réflexion médicale.[574]

Un peu plus loin dans le paragraphe, Foucault écrit : « Lorsqu'on parlera de la vie des groupes et des sociétés, de la vie de la race, ou même de la « vie psychologique », on ne pensera pas d'abord à la structure interne de *l'être organisé*, mais à *la bipolarité médicale du normal et du pathologique*. » « D'abord » est remplacé par « seulement ».[575] Foucault écrivait alors que si les sciences de l'homme sont apparues dans le prolongement naturel des sciences de la vie, « ce n'est pas parce qu'elles étaient *biologiquement* sous-tendues, mais *médicalement* », désormais, « c'est aussi qu'elles l'étaient *médicalement* ». L'explication qui suit les deux points est alors elle aussi modifiée. En 1963, Foucault faisait jouer les thèmes

[573] *NC*, 1963, p. 35.
[574] *NC*, 1972, p. 35.
[575] A la page 35 pour la première édition, à la page 36 pour la deuxième.

qui lui sont chers, ceux d'une structure d'origine et d'un partage :

> on retrouve en leur structure d'origine une réflexion sur l'homme malade, et non pas sur la vie en général, une réflexion prise dans un problème de partage plus que dans un travail d'unification, et tout entière ordonnée à l'affrontement du positif et du négatif.

Disparaît l'idée d'une même structure d'origine entre biologie et médecine, cette fois, la réflexion est étendue à l'ensemble des sciences de l'homme, et c'est depuis un réseau d'échanges que les concepts circulent de la biologie aux sciences nouvellement formées :

> sans doute par transfert, importation et souvent métaphore, les sciences de l'homme ont utilisé des concepts formés par les biologistes ; mais l'objet même qu'elles se donnaient (l'homme, ses conduites, ses réalisations individuelles et sociale) se donnait donc un champ partagé selon le principe du normal et du pathologique. [576]

Dès le début du troisième chapitre – « Le champ libre » – Foucault fait disparaître la métaphore de ce qui est masqué disparaît au profit du terme « esquivée », et le champ médical, qui était « étrangement semblable » à l'espace social rêvé par la Révolution, devient « analogue »[577]. Dans le paragraphe suivant, Foucault est attentif à casser l'allure spontanéiste des convergences entre les différents énoncés et à référer chacun d'eux à leur propre niveau de fonctionnement. C'est encore la mise en avant de la norme qui va l'intéresser. Il écrivait qu'il avait donc « convergence spontanée, et profondément enracinée, entre les exigences de l'*idéologie politique* et celles de la *technologie médicale* » et que d' « un seul mouvement, médecins et hommes d'Etat réclament en un vocabulaire différent, mais pour des raisons essentiellement identiques, la suppression de tout ce qui peut faire obstacle à la constitution de ce nouvel espace ». Désormais, il y a donc seulement « un phénomène de convergence » entre les différentes exigences, et si c'est toujours d'un seul mouvement que médecins et hommes d'Etat réclament la suppression des obstacles, c'est « en un vocabulaire parfois semblable, mais pour des raisons différemment enracinées ».[578] Le souci pour l'enracinement dans les intérêts propres de chaque objet d'investigation est manifeste. Le champ libre instauré il pose problème. Dans le même ordre d'idée, Foucault le posait ainsi en 1963 : « Mais dans cette structure dispersée, la décentralisation est associée à

[576] L'ensemble de ces dernières citations se trouvent page 36 dans les deux éditions.
[577] Page 37 pour les deux éditions.
[578] *Ibidem*.

deux thèmes historiquement très importants. Celui, d'abord, d'une dissociation entre les problèmes de l'assistance et ceux de la répression. » Foucault précise en 1972 le problème : « Mais l'assistance décentralisée et confiée aux instances locales ne peut plus assurer de fonctions pénales : il va donc falloir dissocier les problèmes de l'assistance et ceux de la répression. »[579] Plus loin, lorsque Foucault met en avant la dissociation de l'enseignement pratique et de l'enseignement théorique, il affirmait que le premier « cache encore la structure technologique d'une médecine du groupe social ». Or, entre-temps « cet enseignement pratique est défini d'après les normes d'une médecine du groupe social ».[580] Mais pourquoi la configuration de l'enseignement est-elle inverse par rapport à la pensée réformatrice ? Foucault relève d'abord : « c'est qu'à ce niveau les structures technologiques du savoir et celle de la perception ne sont pas encore superposables ». Il n'y a plus à nouveau de « structures technologiques », mais des « normes » et des « règles » : « C'est qu'alors les normes d'acquisition du savoir et les règles de formation de la perception ne sont pas encore superposables ».[581] Plus avant dans l'analyse[582], Foucault insiste sur le décalage entre les théories de la médecine et ses structures : si les premières « s'étaient beaucoup modifiées depuis un demi-siècle, ses structures n'avaient point changé. » Le principe des perceptions individuelles et concrètes n'était pas dégagé de l'espace nosologique, le thème d'une conscience médicale, collective et normative, s'exprimait dans le langage d'une médecine des climats et des lieux… « Seule une mutation structurale profonde pouvait équilibrer la médecine autour de l'expérience clinique. » En 1972, Foucault déploie sur deux paragraphes cette analyse de quelques lignes. Il ne s'agit plus de l'immobilité des structures achoppant aux théories médicales. Foucault ajoute ainsi à la modification des théories médicales « de nouvelles observations […] faites en grand nombre », et c'est cette fois « le type d'objet auquel s'adressait la médecine [qui] était resté le même ; la position du sujet connaissant et percevant », ainsi que « les concepts », qui « se formaient selon les mêmes règles. » « Ou plutôt tout l'ensemble du savoir médical obéissait à deux types de régularité : l'un, c'était celui des perceptions individuelles et concrètes quadrillé selon le tableau nosologique des espèces morbides ; l'autre c'était celui de l'enregistrement continu, global et quantitatif d'une médecine des climats et des lieux. » C'est donc « l'absence d'un modèle nouveau, cohérent et unitaire pour la formation des objets, des perceptions et des concepts médicaux » qui achoppait. « L'unité politique et

[579] Page 40 pour les éditions.
[580] Page 47 pour les deux éditions.
[581] Page 48 pour les deux éditions.
[582] Page 51 pour les deux éditions.

scientifique de l'institution médicale impliquait pour être réalisée cette mutation en profondeur. » Dans le paragraphe suivant, Foucault insiste à nouveau sur le décalage entre théorie et pratique. « Ces thèmes flottants exigeaient bien une unité de la connaissance et de la pratique médicale ; ils lui indiquaient un lieu idéal ; mais ils étaient tout aussi bien le principal obstacle à sa réalisation. » En 1963, Foucault se contentait d'écrire : « Et ces thèmes flottants, qui appelaient une telle mutation, étaient aussi bien son principal obstacle. » Le regard médical n'a pas encore reçu « dans l'organisation clinique sa structure technologique », et en 1972, il n'a pas encore reçu « dans le savoir clinique ses nouvelles conditions d'exercice. »

Le début de « Vieillesse de la clinique » ne distingue plus lyriquement histoire et historicité de la médecine pour former le mythe de la naissance de la clinique, c'est une seule et même histoire que les historiens de la médecine racontent, distinguant l'élément théorique marquant pour le savoir médical sa relative fragilité, alors que la clinique aurait été l'élément de son accumulation positive. Foucault substitue alors à la distinction entre histoire et historicité sa propre histoire, sa propre vérité, refusant bien sûr d'opposer le lit des malades comme lieu d'expérience constant et stable aux théories masquant la pureté de l'évidence clinique. Le principe que le savoir médical se forme au lit du malade ne date pas de la fin du XVIIIe siècle. Ne prenant plus les choses dans leur globalité, Foucault précise les déplacements qui ont structuré les changements.

> Mais ce qui se modifiait sans cesse, c'était la grille même selon laquelle cette expérience se donnait, s'articulait en éléments analysables et trouvait une formulation discursive. Non seulement le nom des maladies, non seulement le groupement des symptômes n'étaient pas les mêmes ; mais ont varié aussi les codes perceptifs fondamentaux qu'on appliquait au corps des malades, le champ des objets auxquels s'adressait l'observation, les surfaces et profondeurs que parcourait le regard du médecin, tout le système d'orientation de ce regard.[583]

L'attention peut alors se porter sur le jeu différencié des vérités, et non sur la question de l'articulation de clinique à la vérité, comme en 1963 :

> La clinique ne connaît donc la vérité que sous sa forme synthétique. Elle y est déjà toute donnée et ses manifestations ne sont pas autre chose que ses conséquences. Sans doute,

[583] Page 53 (1972).

> dans cette forme d'enseignement, l'élève ne connaît pas, d'entrée de jeu, la clef.

C'est un dispositif qui est plutôt mis en place.

> La clinique n'est pas un instrument pour découvrir une vérité encore inconnue ; c'est une certaine manière de disposer la vérité déjà acquise et de la présenter pour qu'elle se dévoile systématiquement. La clinique est une sorte de théâtre nosologique dont l'élève ne connaît pas, d'entrée de jeu, la clef.[584]

Dans la même veine, c'était un certain langage, tel qu'en lui-même il manquait de scientificité, que pointait Foucault.

> Ainsi sont confrontés la parole savante et synthétique qui désigne, et le langage écouté de la nature, en une chronique des constatations qui forme une syntaxe mixte – sorte de langage neutre, de langage arbitre. Mais le XVIIIe siècle justement n'était pas parvenu à donner à ce langage un statut, à lui trouver une grammaire cohérente. Ce n'était pas encore un langage scientifique, mais seulement un langage de jeu : la vérité n'y trouvait pas sa formulation d'origine ; elle risquait, selon la chance ou l'habileté, soit de s'y retrouver soit de s'y perdre.

C'est cette fois sur ce qui rattache l'institution aux formes du savoir que Foucault attire l'attention. Trop dépendante de la spatialisation primaire, la spatialisation ternaire manque d'autonomie pour permettre une invention qui soit à la fois théorique et pratique.

> Ainsi la parole savante et synthétique qui désigne s'ouvre sur un champ d'éventualités observées pour former une chronique des constatations.
>
> On le voit : l'institution clinique telle qu'elle était établie ou projetée, était encore trop dérivée des formes déjà constituées du savoir pour avoir une dynamique propre et entrainer par sa seule force une transformation générale de la connaissance médicale. Elle ne peut pas découvrir par elle-même de nouveaux objets, former de nouveaux concepts, ni disposer autrement le regard médical. Elle pousse et organise une certaine forme du discours médical ; elle n'invente pas un nouvel ensemble de discours et de pratiques.[585]

C'est depuis « La leçon des hôpitaux » que Foucault va montrer que dans le recours

[584] Page 60 (1963 et 1972).
[585] Pages 61-62 (1963) et 62 (1972).

hâtif à la clinique, une autre clinique naissait, prêtant grande attention à ce mouvement de découverte, à la fois au niveau des théories et des pratiques, démasquant les stratégies libérales. Nous en avons montré l'importance dans notre première partie. Il est remarquable que ce chapitre soit à peine modifié, ça et là, et de manière peu significative, dans son vocabulaire.

Revenons alors brièvement sur la question du style. Comme on a pu le constater, certaines formules disparaissent ou sont remaniées. Si Foucault maintient son fameux « Le Visible n'était pas dicible ni discible », citons quelques sobriétés nouvellement trouvées, parmi de très nombreuses autres. Par exemple, au chapitre IX, à la grandiloquence d' « une expérience sans âge ni mémoire », Foucault lui substitue un prosaïque « on ». Les majuscules disparaissent : « le Savoir invente le Secret » devient « le savoir invente le secret »[586], « le Regard » se trouve réduit au « regard »,[587] et la « Mort » à la « mort »[588]… Le « jeu » qui remplace la « structure » impose un style moins baroque, comme ici.

> Voir dans la vie la mort, dans son changement l'immobilité, ~~sous son sourire l'espace squelettique et fixe~~, et, au terme de son temps, le début d'un temps renversé qui grouille de vies innombrables, c'est ~~la structure~~ *le jeu* d'une expérience ~~baroque~~ dont le siècle ~~passé~~ atteste la réapparition quatre cents ans après les fresques du Campo Santo.[589]

Dans cette conclusion, Foucault fait aussi disparaître ce qui concerne le niveau de l'origine, du fondamental de l'ouverture, le règne des structures, et les références propres au Foucault du début des années 1960. Si Foucault laisse subsister l'idée qu'il s'agit là d'un essai dans le domaine de l'histoire des idées, il fait disparaître cette fois la mort comme *a priori* concret de l'expérience médicale. « C'est lorsque la mort s'est intégrée épistémologiquement à l'expérience médicale » que la maladie a pu se détacher de la contre-nature.[590] Ce n'est plus dans « l'ouverture de sa propre suppression » que l'homme occidental a pu se constituer comme objet de science, mais« en référence à sa propre destruction », et ce n'est plus « de l'intégration de la mort dans la pensée médicale » qu'est née une médecine se donnant comme science de l'individu, mais « de la mise en place de la mort ». Le cadre référentiel s'amoindrit, dans sa chronologie et son élimination des

[586] Pages 165 (1963) et 167 (1972).
[587] Respectivement pages 173 et 175.
[588] Respectivement pages 174 et 176.
[589] Respectivement pages 173 et 175.
[590] Respectivement pages 198 (1963) et 200 (1972).

références littéraires et philosophiques qui étaient celles de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* : ce n'est plus « de l'Empédocle de Hölderlin à Zarathoustra puis à l'homme freudien » qu'on trouve un rapport obstiné à la mort, mais seulement « des cadavres ouverts de Bichat à l'homme freudien ». Disparaît dans la même veine le lyrisme de la mort, Foucault supprimant « c'est elle qui fixe la pierre tangible, le temps qui revient, la belle terre innocente sous l'herbe des mots. » Le terme « ontologique » pour caractériser l'importance de la médecine dans la constitution des sciences de l'homme disparaît. La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance, qui impliquait « une inversion dans la structure de la finitude » implique cette fois « que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude. »[591] Est alors profondément remanié le niveau d'analyse de cette inversion.

Une nouvelle pratique d'écriture – un nouveau style – est sans doute en train de se former, dont les ouvrages ultérieurs amplifieront la portée.

Style : d'écriture, d'analyse, d'enquête… Foucault procède donc à de nombreux remaniements sur le versant théorique de son travail. Mais il ne s'agit pas que d'un style au niveau théorique. Un nouveau style de l'intellectuel est né.

.

III. Effet : l'effondrement de la théorie dans la pratique.

Ce qui est essentiel ici, c'est que cet engagement de Foucault dans l'actualité génère une nouvelle problématisation philosophique déterminante à la fois pour les rapports qu'entretiennent la théorie et la pratique – préoccupation centrale pour les intellectuels de l'époque et les hommes en luttes – et dans le cheminement même de sa pensée. D'abord, en 1971, Foucault témoignait d'une oscillation entre deux pôles, celui du discours et celui de la pratique, mais qui lui faisait privilégier, en ces premiers temps du GIP, un « nouveau mouvement de pendule : je suis intéressé par les institutions et les pratiques, par ces choses en quelque sorte en dessous du dicible. »[592] Ce mouvement de pendule était conçu et revendiqué dans une rupture avec son travail de philosophe : « J'aimerais bien que l'on n'établisse aucun rapport entre mon travail théorique et mon travail au GIP... J'y tiens beaucoup. Mais il y a probablement un rapport. »[593] Il ne pouvait pourtant y avoir absence

[591] Toutes ces citations se trouvent respectivement pages 199 et 201.
[592] *DE I*, n° 95, p. 1076.
[593] *DE I*, n° 105, p. 1164.

de rapport entre son travail théorique et la pratique du GIP, comme l'attestait d'ailleurs Foucault lui-même dans la suite proche de l'entretien. Évoquant *l'Histoire de la folie* et son destin, Foucault livrait alors un regret – celui d'avoir vu son livre assez mal accepté car n'étant pas l'œuvre d'un médecin, livre pourtant réassumé en Italie et en Angleterre avec l'antipsychiatrie – mais aussi et surtout une aspiration :

> ... et voilà que ce livre historique est en train d'avoir une sorte d'aboutissement pratique. Alors disons que je suis un peu jaloux et que maintenant je voudrais bien faire les choses moi-même. Au lieu d'écrire un livre sur l'histoire de la justice qui serait ensuite repris par des gens qui remettraient pratiquement en question la justice, je voudrais commencer par la remise en question pratique de la justice, et puis, ma foi ! si je vis encore et si je n'ai pas été mis en prison, eh bien, j'écrirai le livre... »[594]

Ce n'est donc pas d'une rupture entre le travail de philosophe et l'activité politique qu'il s'agit, mais d'une rupture avec l'œuvre passée et d'un retournement du lien unissant théorie et pratique tout en le laissant pourtant subsister : la pratique ne sera pas celle des autres, inspirée, ou croisée, de sa théorie ; la pratique sera première et sienne, et pourra, éventuellement, inspirer la théorie. Quelque chose semble s'amorcer en parallèle de l'action du GIP et des Cours au Collège de France, ou en tout cas, frémir.

En 1972, ce mouvement de balancier n'a plus lieu d'être : il est pour ainsi dire consommé, ses deux pôles – le discours et la pratique – se rejoignant pour le philosophe dans une nouvelle fonction de l'intellectuel, qui marque une nouvelle étape dans la pratique philosophique de l'auteur, et une rupture avec le couple théorie-pratique jusque-là exposé et pratiqué dans l'histoire de la philosophie.

3. 1. Fonction pratique de l'intellectuel.

Dans un entretien devenu célèbre réalisé le 4 mars 1972, Deleuze et Foucault mènent des réflexions croisées sur « Les intellectuels et le pouvoir ».[595] Pour eux, chaque terme du couple théorie-pratique avait en effet toujours été distingué et pourtant indéfectiblement lié à l'autre dans un processus de totalisation de la théorie vers la pratique ou inversement. L'invention pratique qu'est le GIP a fait naître l'invention d'une nouvelle conception et

[594] *DE I*, n° 95, p. 1077
[595] Entretien paru dans le n°49 de *L'Arc*. Cf. *DE I*, n°106, p.1175.

d'une nouvelle « pratique de la pratique » : comme le souligne Deleuze, une mutation profonde dans la conception même de l'intellectuel et des rapports entre la théorie et la pratique est née. Ce texte conjoncturel, important, est extrêmement critique. Il signe une fonction de l'intellectuel que Foucault défendra jusqu'au bout.

Deleuze commence par y souligner que le passage de la folie au GIP ne constitue pas pour Foucault une mise en pratique d'une théorie sur l'enfermement.

> Ce serait tout à fait faux de dire, comme semblait dire le mao, que vous passiez à la pratique en appliquant vos théories. Il n'y avait là ni application, ni projet de réforme, ni enquête au sens traditionnel. Il y avait tout autre chose : un système de relais dans un ensemble, dans une multiplicité de pièces et de morceaux à la fois théoriques et pratiques.[596]

Suivent alors les définitions respectives de la théorie et de la pratique : « La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre. »[597] Foucault renchérit : « la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale (...) », c'est-à-dire qu'elle est une lutte, ou, reformulée, « une théorie, c'est le système régional de cette lutte ».[598]

L'explicitation et la légitimation de ces nouvelles définitions qui font éclater le processus de totalisation du couple traditionnel « théorie et pratique » se trouvent en germes dans la suite du texte. Elles trouvent leur fondement essentiel dans la notion d'expérience, qui, par définition, est personnelle, et octroie la légitimité de la parole dite. Foucault évoque ainsi son expérience récente avec le GIP :

> Et quand les prisonniers se sont mis à parler, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice. Cette espèce de discours contre le pouvoir, ce contre-discours tenu par les prisonniers ou ceux qu'on appelle les délinquants, c'est ça qui compte et pas une théorie sur la délinquance.

La « théorie » est ici immanente à la « pratique » que les détenus ont des institutions qui les jugent et les enferment. La théorie est donc un discours constitué de l'intérieur des pratiques pénales et carcérales subies.

---

[596] *Ibidem*.
[597] *Ibidem*.
[598] *Ibid*., p.1176 et 1177.

La méthode permettant d'articuler cette nouvelle conception de la théorie et de la pratique est elle aussi posée. Son contenu est clair. Il s'agit d'en finir avec une ignorance, celle du pouvoir.

> Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de luttes adéquates ne viennent-ils pas de ce que nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir ? Après tout, il a fallu attendre le XIXe siècle pour savoir ce que c'était que l'exploitation, mais on ne sait peut-être toujours pas ce qu'est le pouvoir. (...) La théorie de l'État, l'analyse traditionnelle des appareils d'État n'épuisent sans doute pas le champ d'exercice et de fonctionnement du pouvoir. C'est le grand inconnu actuellement : qui exerce le pouvoir ? et où l'exerce-t-il ?[599]

Autrement dit, il faut étudier le « comment » du pouvoir. La fin de cette distinction entre théorie et pratique s'affirme dès lors dans l'efficacité pratique au niveau collectif, c'est-à-dire l'action politique. Ce qu'avait résumé Deleuze, dans une formule heureuse qui, elle aussi, restera dans les annales.

> C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant. Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. »[600] Elle est une lutte, et comme le dit Foucault, « chaque lutte se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir (...). Et si désigner les foyers, les dénoncer, en parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais c'est parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement du pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir.[601]

Ainsi, ce qui est en jeu dans cet entretien, et le sera à la fois dans le travail et la vie de Foucault dans les années 70 au travers des rapports théorie-pratique, c'est l'identité et le rôle des intellectuels dans la société. Effectivement, si la pratique est une théorie, la masse que l'on tient traditionnellement comme exclue du savoir véritable est pourtant bien détentrice du savoir, non pas d'un savoir désincarné – qui n'est pas un véritable savoir pour Foucault – mais du savoir de l'expérience, un savoir véritable : « Or, ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour

599 *Ibidem*.
600 *Ibid*, p.1180.
601 *Ibid.*, p.1181.

savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. » [602] Ce qui invalide ce savoir, c'est le pouvoir, soit, non seulement les instances supérieures de la censure, mais les intellectuels eux-mêmes qui se croient les agents de la conscience et tiennent le discours du pouvoir. C'est donc le problème de la représentation qui est posé, l'intellectuel ne pouvant plus être un ni un révélateur, ni un porte-parole, ce qu'a parfaitement dénoncé Foucault dans le GIP. Comme le souligne Deleuze :

> À mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental, à la fois dans vos livres et dans un domaine pratique : l'indignité de parler pour les autres. Je veux dire : on se moquait de la représentation, on disait que c'était fini, mais on ne tirait pas la conséquence de cette conversion « théorique », à savoir que la théorie exigeait que les gens concernés parlent enfin pratiquement pour leur compte. [603]

On ne peut désormais plus croire à la fonction de porte-parole des intellectuels.

La pratique de l'enquête remplit ici la fonction que Deleuze lui avait assigné : un relais d'un point théorique à un autre. La rencontre avec « le » pouvoir est actée et non plus seulement théorisée dans cette pratique, mais évidemment, ce pouvoir, déjà pour Foucault, n'existe pas en tant que tel : c'est plutôt « du » ou « des » pouvoir(s) qu'il s'agira de rendre compte. L'expérience des détenus, leur pratique des systèmes pénal et carcéral, et la théorie qu'ils en ont, fonctionnent comme un relais pour le travail théorique de Foucault.

Le texte est tout d'abord conjoncturel. Les définitions de la théorie et de la pratique proposées sont singulières et actent l'originalité du mode d'intervention politique du GIP. Ce sont des définitions qui partent de la pratique pour y revenir, et qui ne la quittent pas : la pratique y est pensée dans la pratique, de son point de vue, tout comme la théorie, laquelle, déchue de son primat intellectuel, n'occupe plus une place centrale, en tant que théorie, pour instiguer les luttes. Ce sont des définitions singulières car cette conjoncture, comme toute conjoncture, est par définition singulière : elles sont nées de la pratique politique du GIP et y restent internes. En énonçant un nouveau rapport théorique à la vérité des luttes, Foucault témoigne que ses actes, ses prises de positions, sont pour lui des manières de s'orienter dans la pensée.

Cependant, à propos de Foucault, parler de « rapports » théorie-pratique s'avère problématique. « Rapports » il y a certes en première instance, mais de manière

---

[602] I*bid*., p.1176.
[603] *DE I*, n° 106, pp. 1177-1178.

fragmentaire, une théorie étant toujours locale, relative à un domaine, et pouvant avoir un rapport d'application dans un autre domaine. Cependant, parler de « rapports » est inapproprié car la théorie n'exprime pas, ne traduit pas, n'applique pas, n'inspire pas une pratique, elle « est » une pratique. Comme toute pratique est locale, la théorie l'est nécessairement, elle ne se totalise pas mais multiplie et se multiplie dans des points d'impacts formés par les luttes. Il est dès lors plus rigoureux de parler de « relations » de la théorie à la pratique. Un rapport est en effet un lien entre deux termes extérieurs l'un à l'autre qui se font face, alors qu'une « relation » est un lien d'échange dynamique où circule de l'information : il n'y a plus domination ou dualité entre deux termes inégaux, mais co-opération entre deux termes de valeur équivalente, puisque chacun est indispensable à l'autre. C'est de l'intérieur de la pratique que la théorie est informée et impulsée, et la théorie, comme relais, peut à son tour informer et redéployer les pratiques. Les deux sont alors consubstantielles, chacune pouvant s'enfoncer dans son domaine propre, s'accompagner mutuellement tout en pouvant infléchir l'une l'autre les orientations. La pratique ne se dirige donc nulle part ailleurs que vers de nouvelles formes de pratiques, la théorie étant elle-même une pratique ou un moment pratique au sens où elle s'est effondrée dans la pratique. C'est cet effondrement de la théorie dans la pratique qui signe la profonde originalité de la reformulation foucaldienne.

3.2. Marxismes : le retour.

On le voit, cet échange entre les deux penseurs ramasse, condense, et finalement définit et théorise les acquis de la pratique du GIP. Mais il ne s'agit pas seulement d'un bilan théorique des leçons de la lutte. Plus encore, il s'agit, pour les deux philosophes, d'un entretien doublement stratégique : stratégique pour les luttes actuelles et à venir ; stratégique dans leur relation au « marxisme », et plus précisément à celui qui, dans la dernière décennie, a impulsé un retour théorique à Marx, Althusser. Pourtant, tel est pris qui croyait prendre : Foucault, qui évacuait la grille d'intelligibilité marxiste dans les luttes rejoint l'un de ses virulents critiques il y a quelques années encore, marxiste que jamais Foucault ne cite : Lefebvre. Ne s'agissant pas ici de faire une archéologie de la pratique, ce n'est que « de biais », « par profil », qu'il faut ici simplement évoquer l'écho que rencontre le travail de Foucault avec non seulement des défenseurs – très éloignés l'un de l'autre – du marxisme, mais aussi et surtout d'une certaine théorie de la pratique.

Sans qu'il soit jamais cité dans l'entretien, l'échange semble prendre pour cible théorique, dans le champ philosophique, Althusser. Il y a en effet quelque chose de lourd dans la répétition et la surenchère : « La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre » ; « la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale (...) ; « une théorie, c'est le système régional de cette lutte ». Tout se passe comme si la boite à outils qu'est la théorie selon nos deux philosophes devait, pour s'affirmer, servir d'abord à « enfoncer le clou » contre Althusser. En ceci, ils ne font que faire écho aux multiples attaques dont le philosophe marxiste est l'objet, avec une grande violence, depuis quelques années, accusé d'un terrorisme théoriciste qui n'aura servi à rien, en pratique, dans les événements de 1968.

Et Deleuze et Foucault cherchent à « enfoncer le clou » sur trois points. D'abord, bien sûr, il s'agit de substituer aux définitions althusseriennes de la pratique théorique leur propre reformulation, originale. Qu'est-ce qui les sépare après tout d'une formulation comme celle, centrale pour Althusser, de pratique théorique ? C'est qu'elle travaille dans le champ proprement intellectuel comme un concept, servant à définir la philosophie comme ligne de démarcation entre la science et l'idéologie, dans une entreprise de purification et de libération, au cœur bien sûr de la lutte des classes. Foucault et Deleuze sapent alors le postulat qui traverse la pratique philosophique d'Althusser : en insistant sur la vacuité de toute médiation et de toute représentation, c'est la séparation affirmée par Althusser entre ce que les hommes font et sont, et ce qu'ils savent de ce qu'ils font et sont, qui est prise pour cible. Enfin, il s'agit de marquer la distance avec son analyse du pouvoir et ses fameux « appareils idéologiques d'Etat ». On le comprend, Deleuze et Foucault jouent ici la « outils », maniables, dont chacun peut se servir à sa guise pour lutter, contre les « appareils », massifs et inutilisables : les appareils marxiste et althusserien dans le champ philosophique mais aussi les appareils idéologiques d'Etat mis en avant par Althusser dans son analyse du pouvoir.

Pourtant, il faut mesurer combien le texte fait écho aux préoccupations mises en avant par un autre marxiste, sociologue cette fois, dans la charge qu'il menait contre le Foucault des *Mots et les choses* : Henri Lefebvre. Rappelons-nous quelques-uns de ses propos… Utiliser des concepts pour lutter n'est pas neuf, et Lefebvre déjà de dire son regret de voir « les instruments de pensée d'une exceptionnelle puissance » de Roland Barthes, des « explosifs », rangés « comme des bibelots », le penseur employant « des scalpels comme limes à ongles. » L'un des buts avoués de Lefebvre est alors « de rendre à ces concepts

émoussés leur tranchant, leur puissance d'attaque et leur capacité polémique. »[604] Pourquoi ? Pour lutter contre l'intolérable, évident si on le regarde en face… « Parce que l'évidence devient aveuglante dès qu'on la regarde : le quotidien qu'on nous fabrique est intolérable, insupportable. »[605] Dès lors, il faut résister, ce qui « ne peut se contenter d'une position théorique. »[606]

Mais, plus essentiellement, ce que signe le GIP et ses enquêtes pour Foucault, c'est la reprise en compte, à travers le quotidien des détenus, du niveau du quotidien, si cher à Lefebvre. Il y a ici une forme de découverte du quotidien en deux sens, qui fait communiquer – quasiment commuter – la théorie et la pratique, et permet d'assigner la nouvelle fonction de l'intellectuel.

D'abord, Foucault dé-couvre – met au jour, lève le voile sur – un quotidien carcéral occulté. Si Foucault a vu l'intolérable, les enquêtes du GIP, en révèlent la teneur exacte pour la rendre visible aux autres. L'objet des questionnaires est bien le quotidien des détenus : leur mode d'incarcération – en cellule, en dortoir, à combien –, le nombre de douches par semaine, la présence ou non de punaises, la fréquence de désinfection de la cellule et du changement de linge, les éventuelles brimades subies, le salaire et les conditions de son versement, le contrôle du travail… On enferme, certes, mais on ne s'en contente pas. L'enquête montre donc ce qu'on sait ou devine mais ce dont on s'accommode fort bien. Par leurs questions, les enquêtes du GIP saisissent ainsi à ras les pratiques qui réglementent et constituent le quotidien du détenu. Ce qui prime ce n'est donc pas la dénonciation d'un système, la remise en question d'une politique, mais le témoignage qui énonce les faits. Certes, les écrits à l'époque, existent sur les prisons, mais ils sont l'œuvre d'universitaires manifestement coupés du quotidien carcéral – historiens, juristes ou sociologues – : les dates, les réformes, les chiffres ne rendent pas compte du quotidien du détenu, ou, s'ils en décrivent la journée-type, esquivent le réel, le vécu, sans doute moins volontairement que par ignorance et cécité à ce qui se passe derrières les hauts murs, par absence de conscience qu'un drame s'y joue. Au mieux, on évoque la surpopulation, le manque de travail, catégories générales d'analyses qui perpétuent, en croyant le questionner, le mythe humaniste de la prison et perpétuent la croyance en un progrès de l'histoire, ici celui des conditions de détention[607]. Avec les questionnaires, la médiatisation du GIP, les émeutes

[604] Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates*, *op. cit*., p. 139-140.
[605] *Ibid*., p. 165.
[606] *Ibid*., p. 167.
[607] Parmi d'autres, l'on peut citer le fleuron qu'est le « Que sais-je ? » (collection dont on connaît la vocation pédagogique destinée au plus grand nombre) écrit par Jacques Léauté – Professeur à la Faculté de droit et des

dans les prisons, nul n'est plus censé ignorer la réalité carcérale : le secret est levé sur cet instrument de pouvoir à la fois circonscrit à une institution, mais des plus démesurés.

Ensuite, Foucault, en faisant découvrir, découvre lui-même – au sens où se révèle à lui – dans toute son épaisseur, le quotidien comme révélateur d'une réalité du pouvoir. Certes, Foucault, en travaillant sur les archives nationales, a bien rencontré des bribes du quotidien vécu par quelques-uns il y a quelques siècles. Cette rencontre, faite dans la poussière des archives, a même été un choc physique, comme il le confiera en 1977 dans *La vie des hommes infâmes*, faisant allusion à l'*Histoire de la folie* :

> Il y a longtemps, pour un livre, j'ai utilisé de pareils documents. Si je l'ai fait alors, c'est sans doute à cause de cette vibration que j'éprouve aujourd'hui encore lorsqu'il m'arrive de rencontrer ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattues.[608]

En témoigne une note – magnifique et étrange – qui tranche avec les notes savantes de l'ouvrage. Souvent en effet, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault décrit l'enfermement des insensés et les traitements qu'on leur fait subir. Ainsi, pour les insensés particulièrement dangereux, il relève qu'on les maintient par un système de contrainte en les enchaînant aux murs et aux lits. Dans la patiente écriture qui les expose, en clôture d'un paragraphe, il souligne que « lorsqu'on se mit à réformer Bethléem, on trouva un homme qui pendant douze ans avait vécu dans cette cellule soumis à ce système de contrainte. »[609] Alors, une note étrange surgit : « Il s'appelait Norris. Il mourut un an après sa délivrance. »[610] Jusque-là, comme à son habitude, Foucault a renvoyé par des notes et références précises et érudites

---

Sciences politiques et économiques de Strasbourg – consacré à la prison, et paru en 1968. Évoquant les constructions pénitentiaires nouvelles, et prenant notamment pour exemple Fleury-Mérogis, qui entre en service la même année – dont on sait quel brillant avenir il connaîtra – Jacques Léauté écrit :
« L'économie, la sécurité et le respect des normes d'habitat se liguent pour recommander l'emploi de matériaux modernes, propres et sûrs, dont seront faits les murs, les portes, les planchers et les plafonds. Ils ne s'opposent pas au sujet d'autres changements. Le plus symbolique concerne l'abandon des barreaux aux fenêtres. A la maison d'arrêt de Fleury-Mérogis, qui entre en service en 1968, des vitres résistant aux chocs les plus violents garnissent déjà les impostes des cellules.
Une autre transformation concerne le remplacement de la paillasse des temps révolus par un matelas moderne, formé de ressorts enserrés dans du caoutchouc mousse ou dans d'autres substances d'effet analogue, l'ensemble se trouvant à son tour inclus dans une enveloppe de plastique soudée. Aux avantages de robustesse et de propreté s'ajoute le mérite de moins facilement pouvoir servir à cacher des instruments d'évasion ! Il n'est pas jusqu'au rasoir qui subisse le contrecoup de ce modernisme : devenu électrique, il cesse d'être une arme ou un instrument de suicide… » Jacques Léauté, *Les prisons*, Paris, PUF : « Que sais-je ? » n° 493, p. 105-106.

[608] Michel Foucault, *La Vie des hommes infâmes*, *DE II*, n° 198, p. 238.

[609] *HF*, p. 164.

[610] *Ibid*.

à ses sources. Ici, la note n'apporte pas caution aux brillantes analyses, et, dans l'ordre argumentatif, ne s'impose pas. C'est qu'elle joue sur un autre registre. Certes, c'est comme si l'intolérable de cette vie infâme appelait, nécessitait, de dire le nom du malheureux ; comme si taire le nom était le vouer une seconde fois à l'oubli de la cellule : livrer une part de l'histoire ne suffisant pas, en livrer le nom, c'est provoquer un effet, une vibration physique sur le lecteur, celle ressentie par Foucault lui-même face à l'« obstination sombre » de la vie de l'homme infâme qui survécut treize ans – Norris étant mort un an après sa « délivrance » – à un tel traitement. Par cette note intense, ce bref éclair dans l'érudition de l'ouvrage, Norris est ainsi arraché à la nuit obscure auquel il était voué, au silence et à l'oubli. Cependant, il ne s'agit pas là d'une une réhabilitation doublée d'une petite vengeance mais d'une énergie, d'une force dirigée contre l'histoire elle-même. Foucault livre en fait l'un de ses *exempla* avant l'heure, mais ici en pointillé car la vie – ou la non-vie – s'y devine plus qu'elle n'est écrite par le pouvoir et retranscrite par Foucault. Reste que si cette note fait figure d'exception dans son style, ce à quoi elle renvoie s'inscrit dans le mode d'analyse de l'époque : il ne s'agit pas de voir dans ce quotidien le révélateur d'une réalité du pouvoir, le quotidien n'est ici que le point d'inscription de pratiques plus vastes qui le dépassent et le conditionnent, l'institution qui enferme n'étant que ce par quoi prend corps une certaine pratique institutionnelle massive analysée par Foucault[611]. Ses archéologies n'ont ainsi jamais amené Foucault à se cristalliser sur cet objet d'étude : en tant qu'observateur s'intéressant aux pratiques sociales constitutives du discours et des institutions, puis observateur des pratiques linguistiques, la dimension du quotidien pouvait bien être rencontrée au gré des analyses, mais, dans le même mouvement, occultée, et donc non pas *découverte*, mais *recouverte* par la forme de perception puis d'*a priori historique* dont la pratique est le signe matériel. Le terme de quotidien apparaissait bien dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Au moment du grand partage, avec le renfermement, Foucault soulignait bien que l'expérience de la folie quittait le sol du quotidien. Mais cet arrière-fond relevait davantage d'un horizon poétique que d'une réalité concrète, la présence des fous dans le cœur des villes à la Renaissance étant d'ailleurs reliée à une conscience cosmique. C'est « seulement » à l'aune des années 1970, par les combats du GIP, que Foucault peut découvrir, à travers celui des détenus, toute l'épaisseur du quotidien ou, pour reprendre les mots de Foucault dans *La vie des hommes infâmes*, « une

[611] Ainsi en est-il aussi des faits qui s'attachent à décrire l'ordre du micro dans l'*Histoire de la folie* (par exemple treize femmes enfermées dans six mètres carrés, p. 164) : ils se rattachent à l'ensemble plus vaste des expériences d'une époque, comme nous l'avons longuement montré dans notre première partie.

pièce dans la dramaturgie du réel », « le travail du pouvoir sur les vies »[612]. On comprend que, dès lors, la force de cette révélation fait accéder Foucault à une autre dimension du quotidien : découverte intellectuelle qui fait du quotidien un nouvel objet d'analyse l'ouvrant à un nouveau champ intellectuel. Le quotidien apparaît comme un révélateur philosophique, permettant progressivement de déplacer ses recherches du côté d'une analytique du pouvoir, vers le comment du pouvoir. Ce que rencontre Foucault, dans le GIP et dans l'enquête (physiquement aussi le souligne-t-il parfois) ce n'est pas la conception d'un pouvoir organisateur dont les ordres tombent d'en haut, dont le type est par excellence l'organisation étatique, mais, dans les remous de la vie carcérale, les innombrables relations de pouvoir donnant un caractère immanent et concret – et non transcendant et abstrait – à la domination.

Or, l'ironie de l'histoire – de la micro-histoire philosophique – c'est que finalement ici, par l'invention pratique de l'enquête, Foucault retrouve, et le champ des sciences humaines, plus précisément celui de la sociologie dont il avait fait l'archéologie dans *Les Mots et les choses*, et le champ de l'analyse marxiste : non pas son champ officiel, à l'époque celui du parti communiste, ni celui de la « vulgate », mais un champ pourtant universitaire dont Foucault n'a de cesse de se démarquer. Effectivement, ce qui se joue avec l'intérêt et le levier du quotidien, c'est un déplacement du politique au social : l'enquête s'ajuste au social et évacue les grandes lignes d'un programme politique et d'une grille d'intelligibilité du réel qui feraient son efficace, qui la rendraient opératoire. Ce qui est remarquable, c'est que, dans cet intérêt pour le quotidien des détenus, dans ce refus de le subsumer sous un discours qui pointe l'Etat comme ennemi, dans ce dévoilement de tous les petits pouvoirs qui s'exercent jour après jour sur les personnes incarcérées (celui du juge, du médecin, du surveillant, du travailleur social…), dans la marge d'une résistance active à ces pouvoirs (dans le seul fait de devenir visible en montant sur les toits de la prison lors d'une émeute par exemple), se dégagent des thèmes qui convergent avec le travail initié depuis plus d'une décennie par la sociologie de la vie quotidienne, notamment, à l'intérieur même du marxisme, avec le travail d'Henri Lefebvre. Ironie de l'histoire, car, comme nous l'avons vu, si Foucault rejette cette nouvelle grille d'intelligibilité marxiste non orthodoxe – ne citant jamais Lefebvre, ni dans ses livres, ni dans ses *Dits et Ecrits* – Lefebvre, lui, rejetait nommément le Foucault des *Mots et les choses*, voyant en lui un technocrate. Si tout sépare leurs travaux jusque-là, voici que l'action de Foucault, ainsi que son travail,

[612] *La Vie des hommes infâmes*, *op. cit.*, p. 240 et 253.

rejoignent, contre toute attente, certains axes des préoccupations de Lefebvre.

Effectivement, cette pratique de l'enquête foucaldienne, sans être du même ordre – notamment parce qu'elle ne vise pas une science du quotidien, parce qu'elle n'est pas une enquête sociologique – est à mettre en lien avec l'horizon théorique des enquêtes menées par la sociologie de la vie quotidienne, ce qui a permis à ses auteurs, comme Lefebvre, de déplacer l'analyse marxiste du champ politique au champ social. Ainsi, pour Lefebvre, le quotidien n'est autre que ce que l'évolution de la société rejette sur ses marges, et ce qui fournit un accès privilégié au social en tant que tel : il s'agit donc de travailler sur les aspects ignorés de la réalité humaine. Passer par le niveau intermédiaire du social, des pratiques quotidiennes, permet ainsi de sortir de la gigantesque machine de l'infrastructure et de la superstructure que le marxisme a jusque-là reconduit et consolidé.[613] Certes, on peut relever la très probable indifférence de Foucault aux productions théoriques de Lefebvre dans les années 60, celui-ci appartenant sans doute encore à ses yeux à la vulgate marxiste.[614] Certes, le quotidien, objet des enquêtes du GIP, n'est pas celui qui est étalé et offert au regard de tous, d'une vie quotidienne menée en commun : elle est en marge de la société. Force est pourtant de constater de nombreuses convergences en ce qui concerne les intuitions et développements théoriques des deux hommes – et la refonte de la notion de pouvoir par Foucault à cette époque est une contribution singulière à ce déplacement du politique au social. Ce que fait Lefebvre à l'intérieur du champ marxiste (hors de toute orthodoxie), Foucault le fait hors et contre le marxisme.

3.3. Usages de la prise de parole.

Nous avons dans ce premier chapitre mobilisé nombre de textes figurant dans les Dits et écrits de Foucault, bien plus que dans notre première partie. Ce n'est pas seulement pour une raison évidente : l'absence d'ouvrage publié dans cette période. Cependant, il ne s'agit pas là ce qui serait à penser en termes négatif de vide, de manque, mais au contraire par une présence désormais accrue et massive de prises de position dans l'actualité. Ce sont ces textes dont nous pouvons maintenant esquisser une certaine typologie pour saisir la pratique de la prise de parole à l'œuvre dans son engagement, quitte à anticiper un peu, ces

[613] En ce sens, nous pouvons voir en Lefebvre un héritier du jeune Marx, celui des *Thèses sur Feuerbach*, celui qui, employant l'allemand praxis, n'employait rien d'autre que le mot pratique en français. Si Lefebvre, conformément à la tradition marxiste, utilise – sacralise – le terme praxis, ce que celui-ci désigne chez lui est bien de l'ordre, prosaïque, de la pratique.
[614] Comme le souligne Pierre Macherey dans ….

interventions ponctuelles jouant différents rôles.

Une première masse de textes, ceux qui sont contemporains du GIP, consacrent la fonction de l'intellectuel comme passeur, et la propre théorie du philosophe est absente en tant que telle : ce sont des prises de parole qui ne sont pas celles d'un porte-parole, la voix ou l'écriture de Foucault font office de relais, en tant que « caisse de résonnance », de paroles autres, celles des individus qui en temps ordinaire n'ont pas le droit à la parole mais ont pris ce droit. Foucault ne leur accorde pas alors ce droit comme un assentiment que lui conférerait sa position d'intellectuel, il fait entendre les savoirs assujettis qui se suffisent à eux-mêmes et ne leur substitue ou ne leur ajoute aucune théorie, celle des témoignages qui se livrent ainsi étant auto-suffisante et n'ayant pas besoin d'être intellectuellement validés. C'est ainsi que fonctionnent ses déclarations dans le cadre du GIP ou même les préfaces qu'il signera plus tard pour certains détenus, en 1973 ou en 1980.

Une seconde catégorie de textes fait plus proprement office d'expériences de laboratoire, d'essais, de tentatives pour poser une difficulté ou déployer un problème, avancer une hypothèse, la faire jouer : l'éprouver. C'est la théorie de Foucault qui se noue peu à peu ici. C'est par exemple ce qui se passe entre 1970 et 1975, date de parution de *Surveiller et punir*. Les textes du tout début définissent de manière minimale mais radicale les modalités du combat et l'enjeu à la fois intellectuel et pratique qui se présente. Ce sont des textes d'état des lieux : voici ce qui se passe dans la pratique ici et maintenant, voici la question qui émerge, ici et maintenant et ce qu'il faut prendre en considération. Textes de diagnosticien du présent, œuvrant dans son domaine déterminé, dans la droite ligne énoncée entre 1966 et 1968. Mais les textes se font ensuite plus « négatifs » : puisque ceci est, incontestablement, sous nos yeux, voici donc ce qui ne peut plus être. Le diagnostic n'est pas seulement possible par une perception intense de ce qui se passe au présent, mais par le travail mené théoriquement dans les recherches pour les cours au Collège de France. Textes « négatifs » au sens où ils rejettent certaines pratiques et théories, soulignent la nouveauté d'autres, mais ne théorisent pas pour autant un possible : la théorie n'est pas justement là, fournie clef en mains par l'intellectuel. Foucault pose des refus, des limites, donne et se donne en fait un cadre de réflexion et de travail.

De manière générale, ce corpus témoigne d'une pratique philosophique vivante, ancrée dans le réel du présent et le réel de l'œuvre. Foucault procède en effet à des retours sur ce qui se passe pour lui dans son action politique et son travail, livre des explications et des morceaux de théorie : pas seulement des pistes pour des développements à venir

(envisager par exemple l'aspect « positif » du pouvoir par rapport à une vision qui était « négative »), mais aussi des acquis, ceux de ses recherches au Collège de France, de ses recherches en cours alors qu'il est en train de préparer *Surveiller et Punir*, de travaux parallèles par des problèmes qu'il est en train de rencontrer en élaborant son livre (par exemple les lettres de cachet pour une conférence au Brésil). Il s'agit d'états des lieux de son travail, des problèmes rencontrés et des premières réponses proposées, construction de sa propre théorie. Ce sont enfin des textes de vulgarisation où il présente quelques conclusions de son travail, en résume le projet, le contenu, et comment ils peuvent être utilisés. Partie pédagogique d'une certaine manière, pour permettre aux théories, locales, de fournir le système général de la lutte.

* *

*

Cette redéfinition du rôle de l'intellectuel, pour stimulante qu'elle soit, ne va pas sans poser un certain nombre de problèmes dont Foucault est parfaitement conscient.

Le premier problème est celui posé par la nouvelle fonction de l'intellectuel. On l'a vu, Foucault récuse toute représentation en termes politiques : il y a indignité à parler pour les autres, ce qu'atteste l'expérience des détenus, qui savent mieux que quiconque ce qu'ils vivent, et refus concomitant de lutter aux côtés des détenus dans une distribution verticale des rôles. Si révolte, mais aussi réforme il doit y avoir, elle ne viendra pas du théoricien. Répondant ainsi à J.Hafsia pour « La Presse de Tunisie » en 1971, Foucault déclare ne pas préparer d'ouvrage, ses activités étant « essentiellement pratiques », mais n'excluant pas, « un jour, peut-être » de « faire le bilan de ce mouvement qui est en train de se dessiner », le frappant particulièrement le système pénal français datant de Napoléon et qui est toujours le nôtre. Et d'ajouter :

> Maintenant, je crois qu'il faut toute une réforme du code, une réforme en profondeur. Nous avons besoin d'un nouveau Beccaria, d'un nouveau Bertin, je n'ai pas du tout la prétention d'être un nouveau Beccaria ou Bertin, car ce n'est pas à un théoricien de faire la réforme des États. Ceux-là même sur qui pèse cette justice sans doute injuste, c'est à ceux-là mêmes de prendre en main la réforme et la refonte de la

justice.[615]

Le second problème est celui de l'efficacité des luttes. Critiquant toute fonction politique qui serait de représentation, Foucault cherche à reformuler le rôle de l'intellectuel dans la politique, et plus précisément celui du philosophe. Reste un problème aigu : puisqu'au sein des luttes il n'y a pas de représentativité possible, comment dès lors, les rendre efficaces ? Comment généraliser le mouvement révolutionnaire actuel à multiples foyers, sachant que la totalisation appartient plutôt au pouvoir et à la réaction ? Question que Deleuze pose à Foucault dans leur entretien de 1972, prenant acte de la localité des luttes. Tout au long de l'expérience du G.I.P., et même après sa dissolution, Foucault se pose ce problème fondamental de la généralisation de la lutte. Une première réponse, négative, est donnée à la question de Deleuze : « C'est-à-dire que la généralité de la lutte ne se fait certainement pas dans la forme de cette totalisation dont vous parliez tout à l'heure, cette totalisation théorique, dans la forme de la « vérité ». Ce qui fait la généralité de la lutte, c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir. » [616] Mais cette première réponse est en fait négative : si le point d'attaque, l'ennemi visé, fait la généralité de la lutte, c'est « en creux ». Comment réellement coordonner les forces, leur donner une positivité, c'est ce que Foucault cherche à déterminer en pointant toutes les difficultés rencontrées au sein du combat, et qu'il faut surmonter.

Un diagnostic qui affirme la condition de l'efficacité politique a été posé par Foucault dès les débuts du GIP, en 1971, quand dans son échange avec des lycéens, il avait récusé la loi du jusqu'à présent, de la théorie qui dicte ce que doit être la pratique et rêve à partir des éléments de la veille : toute analyse en terme révolutionnaire est obsolète et utopique. Les luttes commencent localement, et le problème essentiel est de les rendre transversales.

Dans un entretien paru en 1974 – « A propos de la prison d'Attica » - mais donné au printemps 1972 après une visite à la prison d'Attica, en plein cœur des luttes du GIP donc, Foucault souligne que le premier combat, essentiel pour l'efficacité des luttes, est un problème d'ordre culturel. Les détenus luttent localement, ils luttent pour la première fois, et le premier objectif visé par le GIP était, pour ce mouvement, « sa réintégration au sein des luttes politiques ».[617] Foucault fait ainsi dans plusieurs articles l'histoire de cette fraction de

[615] *DE I*, n° 95 (1971), p. 1074-1075.
[616] *DE I*, n°106 (1972), p. 1183.
[617] *DE I*, n°137 (1974), p. 1400.

la classe ouvrière qui était, à l'origine, sous la domination de la pression de la police, position qui est en train de s'effacer lentement. Effectivement, les détenus ne sont pas intégrés à la classe ouvrière, pas contrôlés par les grands syndicats. Comme en témoignent les propos de représentants de certaines organisations politiques, le problème des prisons n'entrait pas dans le cadre de la lutte prolétarienne. Trois raisons peuvent être avancées. La première est qu'il s'agit de la fraction de la classe ouvrière ayant affaire à la police et à la justice, et leur forme d'opposition à la société bourgeoise est donc extérieure aux luttes politiquement organisées, aux grèves... Deuxièmement, cette catégorie était utilisée contre les ouvriers eux-mêmes, composant une force de travail temporaire ou de recrutement pour la police, donc faisant l'objet d'une manipulation par la police. Troisièmement, les mouvements ouvriers et leurs chefs de file, au XIXe siècle, ont été contraints, afin d'échapper à la répression policière, de marquer leur différence avec l'ensemble de la population criminelle. Le prolétariat, contre la plèbe, a donc peu à peu intégré l'idéologie bourgeoise concernant la morale et la légalité, le vol et le crime. La difficulté que connaît dès lors l'époque et qu'il faut donc affronter, c'est que différentes catégories de gens cherchent à surmonter les conflits et oppositions que le système capitaliste a établis et maintenus entre eux. Les luttes qui ont lieu à l'intérieur des usines sont davantage liées à celles qui leur sont extérieures. Dès lors « on reconnaît que le débat idéologique général est une partie intégrante de la lutte politique »[618]. Une première victoire a été remportée selon Foucault, quand, à la fin des années 60, les maoïstes emprisonnés, après s'être un temps démarqués des détenus de droit commun, ont compris, à force de discussions au sein du GIP, mais aussi par leur emprisonnement direct, qu'accepter la distinction entre droits communs et détenus politiques consistait à reconnaître la morale et la loi bourgeoise en ce qui concerne le respect de la propriété d'autrui, le respect des valeurs traditionnelles. Ainsi, « dans sa définition la plus large, la révolution culturelle implique que, au moins dans une société comme la nôtre, on ne fasse plus de différence entre les criminels de droit commun et les criminels politiques. »[619] Il faut comprendre que l'ensemble du système moral et du système pénal sont les produits d'un rapport de pouvoir instauré par la bourgeoisie et constituent les outils de l'exercice et du maintien du pouvoir.

Ce problème culturel est donc essentiel à régler pour l'efficacité des luttes, car « comment pouvons-nous nous associer à eux dans la bataille politique si nous ne nous débarrassons pas des préjugés moraux qui sont les nôtres ? (...) il y a là une force de

[618] *Ibid.*, p. 1399.
[619] *Ibid.*, p. 1401.

contestation de la société que nous n'avons pas le droit, je pense, de négliger dans la lutte politique ».[620] Le problème est donc de voir que le crime est un problème social et non pas moral. Comme le cite Foucault : « Le crime est « un coup d'État qui vent d'en bas ». L'expression vient des Misérables ».[621] Il est à noter que pour Foucault, la contradiction importante au sein des masses n'est pas entre les ouvriers et les prisonniers, mais plus largement « entre la plèbe non prolétarisée et les prolétaires »,[622] contradiction que maintient la bourgeoisie car elle est pour elle fondamentale. Le conflit des classes existe toujours, et pour remporter des victoires, il faut dépasser la contraction.

Cependant, la position est difficile à tenir, comme l'atteste Foucault lui-même.[623] À la fin de l'année 1972, un projet s'élabore : lancer un quotidien populaire qui serait le reflet des luttes sans être l'organe d'un courant politique. Sartre a même accepté d'en prendre la direction. Le but est de trouver une issue à l'isolement sectaire qui entoure la lutte des maoïstes notamment et de leur publication, « La Cause du peuple ». Le manifeste de fondation présente ainsi le journal comme « une embuscade dans la jungle de l'information » : un quotidien qui donnera enfin « la parole au peuple ». Dans les mois qui suivent, de nombreuses réunions se tiennent pour discuter des formes à donner à un journalisme qu'il faut inventer. Foucault y participe, et il propose par exemple de donner un rôle essentiel aux « comités Libération » qui se mettent en place un peu partout en France, chaque comité ne se bornant pas à diffuser le journal mais se chargeant aussi de recueillir l'information, de la faire remonter, jouant ainsi un rôle d'écrivain public. Pour Foucault, le contrôle populaire doit s'exercer par l'entremise des groupes extérieurs, tels des mouvements de « délinquants », d'homosexuels, de femmes, etc. Il souhaite aussi s'occuper d'une « chronique de la mémoire ouvrière ». Vaste chantier pour les années à venir…

---

[620] *Ibid*., p. 1403.
[621] *Ibid*., p. 1404.
[622] *DE I*, n°108 (1972), p. 1220.
[623] Voir sur cette expérience Éribon Didier, *Michel Foucaul*t, Paris : Flammarion, 1989, p. 266-269.

CHAPITRE II. LE « COMMENT » DU POUVOIR (1973-1974)

Malgré les chantiers annoncés, l'année 1973 témoigne de la difficulté rencontrée par Foucault au niveau de la pratique politique. Elle va pourtant représenter une année-charnière pour Foucault, à la fois pour son travail intellectuel. Elle s'affirme comme un catalyseur au niveau de sa pratique philosophique.

1973 marque tout d'abord la fin de certaines aventures pratiques. La fin du GIP tout d'abord. Certes, le groupe n'avait pas vocation à se perpétuer mais trois raisons principales peuvent néanmoins expliquer la dissolution du groupe. Une attaque externe d'abord, celle du gouvernement qui le stigmatise en tentant de lui faire porter la responsabilité des révoltes. Une autre, interne cette fois, qui affaiblit peu à peu le groupe : l'extrême-gauche est divisée sur la question du « lumpen » et sur la centralité politique du judiciaire et du carcéral. La position de Foucault est ainsi incompréhensible à d'autres membres du groupe. Enfin, des détenus libérés, comme Serge Livrozet par exemple, dont Foucault préface cette année-là le livre, créent le CAP : Comité d'Action des Prisonniers, qui prend en quelque sorte le relais du GIP. Le GIP a donc plus que contribué à donner à ces luttes une forme et un écho, il leur a donné une force. Si le GIP n'en a évidemment pas été l'instigateur, il en a été l'outil essentiel. Cette même année marque aussi le début et la fin pour lui de son aventure avec *Libération* et sa tentative de mettre en place une « mémoire populaire ».

Ce n'est pour autant aucunement l'abandon de la question des luttes contre les pouvoirs. Le versant théorique de sa pratique historique et philosophique prend le relais, conformément à sa redéfinition du travail de l'intellectuel. C'est en effet en s'enfonçant dans son propre travail théorique, approfondissant ses recherches sur des objets qui lui sont familiers, l'asile et la prison, par des enquêtes généalogiques, que Foucault va forger de nouvelles analyses et de nouveaux concepts qui pourront effectivement fonctionner comme boite à outils et alimenter l'ouvrage en projet : un ouvrage sur la naissance de la prison. Foucault redéploie ses cours au Collège de France autour de la notion de pouvoir, par ses analyses sur *La société punitive*, en 1972-1973, et *Le pouvoir psychiatrique*, en 1973-1974. Cette année voit aussi la parution d'un dossier majeur, celui auquel s'est attelé un groupe de

travail depuis 1971 : la parution du dossier Pierre Rivière.

I. Théories et pratiques du pouvoir : les cours au Collège de France.

Les deux cours menés par Foucault semblent poursuivre l'exploration des institutions après « Théories et institutions pénales », et ce sont encore à des naissances que Foucault s'intéresse : après celles de l'Hôpital général et de l'asile, après celle de la clinique au début des années 1960, il s'agit cette fois de la prison et de l'asile du XIXe siècle. Plus d'une décennie s'est écoulée depuis ses premières analyses institutionnelles, et d'emblée, Foucault va chercher, au début de chaque cours, à informer de ce qui sépare les nouvelles analyses des précédentes. Nous allons donc voir qu'il s'agit à chaque fois de la naissance de nouvelles pratiques certes dans l'histoire, mais aussi pour Foucault, qui, en travaillant sur ces objets, renouvelle sa pratique de l'enquête historique rapportée aux institutions.

Alors que dans la période archéologique, le problème central de Foucault était celui de l'articulation – entre des pratiques discursives ou entre des pratiques discursives et des pratiques non-discursives – voici que le problème déterminant devient celui de « cette non-articulation »[624] entre des théories et des pratiques, problème que le généalogiste s'efforce de résoudre, trouvant ici la preuve par l'exemple que théories et pratiques ne sont pas indéfectiblement liées.

Ce qu'il y a en effet de remarquable, c'est que, dans le même mouvement qui fait récuser par Foucault la distinction théorie-pratique dans l'ordre de la fonction politique de l'intellectuel, il met au jour des formations pratico-théoriques, inséparables des autres, qui forment un réseau et permettent d'investiguer ce qu'est le pouvoir.

1. 1. Mises au point méthodologiques : surface et profondeur.

La société punitive est un cours prononcé entre le 3 janvier et le 28 mars 1973 et malheureusement non encore publié.[625] A nouveau, le cours porte sur l'apparition soudaine d'une institution et d'une évidence, et il s'agit cette fois de la prison et de l'évidence

[624] *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes Études », 2003, p. 133 (abrév. *PP*).
[625] N'ayant pu le consulter, nous nous appuyons sur le résumé du cours fourni par Foucault, ainsi que sur l'article de Frédéric Gros, « Foucault et "La société punitive" », in *La prison*, revue *Pouvoirs*, n° 135, Paris, Seuil, p. 5-14, et l'étude de Stéphane Legrand consacrée en partie à ce texte dans *Les normes chez Foucault*, *op. cit*., p.

carcérale qui surgissent au début du XIXe siècle. Il s'agit donc de l'étude d'une pratique pénale publique et plus précisément de la naissance d'une pratique : la prison comme peine. Mais cette naissance n'est pas seulement celle d'une institution, mais d'un système punitif généralisé qui s'enfonce dans toutes les strates sociales. Comme le souligne Frédéric Gros, dès la première leçon, Foucault s'attache à dissiper un malentendu : contrairement à ce qu'il a fait dans *Histoire de la folie*, il ne s'agira pas de recourir à une logique de l'exclusion valorisant les marges. Cette notion d'exclusion, cependant, a eu son utilité, notamment pour démasquer la violence première occultée par les concepts de psychopathologie, la connaissance psychiatrique reposant sur une exclusion originaire et fondatrice. Une analyse en termes d'exclusion des déviants serait trop superficielle : effectivement, ce qui va être montré, c'est que la prison, à sa naissance, redistribue des flux de population plus qu'elle n'en élimine. Le point important, ici, c'est que la prison se présente comme un révélateur de stratégies, et non comme le simple effet institutionnel d'un geste politique massif, d'élimination, de bannissement, ce qu'était par exemple en première lecture l'Hôpital général, même s'il mettait en place des pratiques mobiles et différenciées formant des réajustements et des redistributions, et qu'il insistait sur la création d'aliénation dans le « geste » qui enfermait. L'aliénation – non métaphorique – était bien l'exclusion réelle de toute une partie de la population à partir du milieu du XVIIe siècle dans toute l'Europe. L'institution prison, telle qu'elle est analysée désormais dans ce cours, relève d'une certaine stratégie de pouvoir, et l'enfermement est moins un contenant qu'une pièce tactique dans une guerre sociale.

Le pouvoir psychiatrique s'ouvre lui aussi sur le rapport avec l'*Histoire de la folie*. Comme le souligne Jacques Lagrange dans son remarquable article sur les versions de la psychiatrie dans l'œuvre de Foucault,[626] il y a à la fois continuité et discontinuité avec ses travaux antérieurs sur la psychiatrie, et notamment sa thèse de doctorat ce que souligne Foucault dès sa première leçon, le 7 novembre 1973 : continuité parce qu'il commence ici au point d'interruption d'alors, prolongeant ainsi la recherche – qu'il nomme « ce deuxième volume » – mais discontinuité car « un certain nombre de différences » vont ici être marquées, l'*Histoire de la folie* lui servant de référence dans une sorte de « background » pour le travail actuel, et qu'il y figurait un certain nombre d'aspects parfaitement critiquables, surtout, précise Foucault, dans le dernier chapitre où il aboutissait au « pouvoir

[626] Jacques Lagrange, « Versions de la psychiatrie dans les travaux de Michel Foucault », in *Michel Foucault et la médecine*, *op. cit.*, p. 119-142. C'est cet article qui lui sert de matrice pour la « Situation du Cours » dans l'édition qui paraît deux ans plus tard de ce cours au Collège de France, qui présente de la communication initiale une version abrégée.

asilaire ».[627] Foucault procède alors à une mise au point sur deux types de déplacement dans son travail : changement de la grille d'intelligibilité de l'analyse et donc de son enjeu, changement des concepts utilisés.

Concernant le premier point, Foucault précise qu'il croit que, dans sa première analyse, il en était resté à « un noyau de représentations », placés « comme point de départ, comme lieu où prennent origine les pratiques qui avaient pu être mises en place à propos de la folie au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle. Bref, j'avais accordé un privilège à ce qu'on pourrait appeler la perception de la folie. »[628] Précisons qu'il ne s'agit pas de « ce qu'on pourrait appeler », mais clairement, de ce que Foucault avait appelé perception pour l'âge classique. Ici, il s'agira d' « essayer » de faire une analyse radicalement différente : le point de départ sera désormais « un dispositif de pouvoir. » La question est alors de déterminer dans quelle mesure un tel dispositif peut être producteur d'énoncés, de discours, et des formes de représentations. Les représentations ne sont plus le point de départ, mais un point d'arrivée, un effet.

> Le dispositif de pouvoir comme instance productrice de la pratique discursive. C'est en ceci que l'analyse discursive du pouvoir serait, par rapport à ce que j'appelle l'archéologie, à un niveau, – le mot « fondamental » ne me plaît pas beaucoup –, disons à un niveau qui permettrait de saisir la pratique discursive au point précisément où elle se forme. Cette formation de la pratique discursive, à quoi faut-il la référer, où faut-il la chercher ?[629]

Que Foucault n'apprécie pas – *plus* – le terme de fondamental réitère l'abandon des thèmes du fondement, de la fondation, d'un transcendantal historique, et comme le souligne Jacques Lagrange, de cet « imaginaire de la « profondeur » pour s'en tenir à la réalité des effets de surface. »[630] Foucault adopte bien le point de vue de l'immanence contre celui de la transcendance.

Et Foucault de préciser qu'on ne peut se passer de « quelque chose comme la représentation, le sujet, etc., et donc, de faire appel à une psychologie et à une philosophie toutes constituées si on cherche le rapport entre pratique discursive et, disons, structures économiques, rapports de production, etc. » Or, là n'est justement *plus* son problème. Le

---

[627] *PP*, p. 14.
[628] *Ibidem*.
[629] *Ibidem*.
[630] Jacques Lagrange, *op. cit.*, p. 132, et « Situation du cours », *op. cit.*, p. 361 (sans les guillemets à « profondeur »).

problème actuel est autre : travailler l'hypothèse que c'est à partir des dispositifs du pouvoir que l'on peut assigner la formation des pratiques discursives, ou encore, que les tactiques et stratégies du pouvoir aménagent tout un jeu de vérité. Tel sera le terrain d'expérimentation, en prenant pour objet le terme de l'*Histoire de la folie* : « le psychiatre et la folie. »[631]

Second angle d'attaque, celui cette fois d'un remaniement notionnel. Foucault fait jouer trois notions mobilisées dix ans auparavant, désormais considérées comme « des serrures rouillées »,[632] soit des verrous théoriques empêchant d'entrer pleinement dans le champ concret des pratiques.

Première notion, la violence, à laquelle Foucault reproche ses deux présupposés : d'une part l'idée d'un pouvoir physique irrégulier, passionnel, déchaîné, par opposition à un bon pouvoir qui ne serait pas physique ; d'autre part l'idée d'une force déséquilibrée et spontanée. Au contraire, « ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct. »[633] En outre, le pouvoir, tel qu'il se livre dans l'analyse du fonctionnement asilaire, fait non seulement « partie d'un jeu rationnel, calculé, géré de l'exercice du pouvoir », mais en outre, « dans ses ramifications dernières, à son niveau capillaire », s'il est irrégulier et non pas déchainé, « obéit à toutes les dispositions de microphysique des corps »[634], étant bien, toujours, physique. On peut aller plus loin et indiquer que l'idée de violence renvoie aussi à une coercition qui est privation, négation, alors qu'ici, il s'agira de voir en quoi les rapports de pouvoir produisent des énoncés et discours.

La deuxième notion à récuser est celle d'institution. On s'y donne à la fois les individus et la collectivité avec ses régularités et ses règles, comme objets tout faits, porte cette fois ouverte à tous les discours psychologiques ou sociologiques. Souvenons-nous ainsi de l'institution, ses pratiques et ses règles dont Foucault affirmaient dans l'*Histoire de la folie* qu'elles constituaient le versant pratique de l'expérience classique. Ce qui est désormais essentiel, c'est de mettre en avant les déséquilibres du pouvoir pour expliquer régularité de l'asile.

L'important, ce n'est donc pas les régularités institutionnelles, mais beaucoup plus les

[631] *PP*, p. 15.
[632] *Ibidem*.
[633] *Ibidem*. Si le terme « fondamental » ne plaît plus beaucoup à Foucault, il conserve le thème récurrent du « branchement ».
[634] *Ibid*., p. 16.

> dispositions de pouvoir, les réseaux, les courants, les relais, les points d'appui, les différences de potentiel qui caractérisent une forme de pouvoir et qui, je crois, sont précisément constitutifs à la fois de l'individu et de la collectivité.[635]

L'individu n'est ainsi que l'effet du pouvoir, celui-ci étant une procédure d'individualisation.

> Et c'est sur le fond de ce réseau de pouvoir, fonctionnant dans ses différences de potentiel, dans ses écarts, que quelque chose comme l'individu, le groupe, la collectivité, l'institution, apparaît. Autrement dit, ce à quoi il faut avoir affaire, avant d'avoir rapport aux institutions, c'est aux rapports de force dans ces dispositions tactiques qui traversent les institutions.[636]

Autrement dit, l'institution et l'individu n'existent pas en soi, il n'y a que des réseaux liés à des procédures de constitution que fige et exclut le recours à ces notions. L'institution n'est jamais coupée des autres, *l*'institution, elle n'est qu'une pièce des rapports de pouvoir. Mode dynamique donc, et non statique.[637]

Enfin, troisième notion, celle de famille, à laquelle Foucault s'était référé pour montrer comment la violence de Pinel et Esquirol avaient introduit ce modèle dans l'institution. Or, ce n'était pas le personnage du père que le médecin tentait de réactiver au début du XIXe siècle. Ni l'appareil d'Etat comme fondement, ni la famille comme modèle n'entrent dans ces rapports de pouvoir à l'intérieur de la pratique psychiatrique[638].

Ce qu'il faut faire au contraire, c'est « l'analyse de ces rapports de pouvoir propres à la pratique psychiatrique, en tant que, – et ce sera cela l'objet du cours –, ils sont producteurs d'un certain nombre d'énoncés qui se donnent comme énoncés légitimes. »[639] Il faudra donc traiter non de violence mais de micro-physique du pouvoir, non d'institution mais de tactiques, non de modèle familial ou d'appareil d'Etat, mais de stratégie,

---

[635] *Ibidem*.
[636] *Ibid*., p. 17.
[637] Comme le montre l'analyse de Jacques Lagrange, ce point est essentiel pour saisir la distance qui sépare les analyses de Foucault de celle de Goffman sur l'asile (« Versions de la psychiatrie dans les travaux de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 138-139). Les « serrures rouillées » dont parle Foucault à propos de ces précédents outils d'analyse sont justement ce mode statique et binaire qui marque les barrières entre dedans et dehors avec, notamment, hauts murs et portes verrouillées.
[638] Le manuscrit précise : « On ne peut utiliser la notion d'appareil d'Etat, parce qu'elle est beaucoup trop large, beaucoup trop abstraite pour désigner ces pouvoirs immédiats, minuscules, capillaires, qui s'exercent sur le corps, le comportement, les gestes, le temps des individus. L'appareil d'Etat ne rend pas compte de cette micro-physique du pouvoir. » *PP*, p. 17.
[639] *Ibid*., p. 17-18.

vocabulaire, comme le souligne Foucault, « pseudo-militaire », avec lequel il va « essayer de voir ce qu'on peut faire ».[640]

On le comprend, Foucault se lance dans sa recherche en toute conscience des limites de ses analyses précédentes, affirmant le caractère expérimental du nouveau champ notionnel défini. Il verra bien, en pratique dans le cours, comment ces nouveaux outils fonctionneront.

Comme on le sait, la cible n'est plus les conditions de possibilité des institutions, champ transcendental historique abandonné. Il ne s'agit plus de chercher les fondements, ce qui est caché derrière les pratiques et les pensées, soit la perception ou l'*a priori* historique, Rappelons-nous le leitmotiv de Foucault analysant l'internement à l'âge classique : son importance était minorée, Foucault déclarant qu'elle n'était qu'un *effet* de surface, le *phénomène* d'un travail en profondeur, *qu*'une *expression*… Nous avions vu que, de fait, il était plus que cela, mais l'important ici est que Foucault se contentait d'utiliser l'institution pour remonter jusqu'à ce qui l'autorisait, elle était signe fécond, celui d'une perception, de l'*a priori* expliquant la naissance de la pratique et signe d'une expérience historique. La surface était certes importante, mais en tant que reflet et vecteur vers la profondeur, et il fallait justement ne pas se laisser prendre au piège des apparences. Désormais, c'est tout le contraire : il faut s'en tenir précisément aux effets réels de surface. Cela signifie observer ce qui se passe effectivement à la surface de l'institution pour comprendre comment elle fonctionne et pourquoi elle fonctionne ainsi et pas autrement, le pourquoi ne renvoyant plus à ce qui détermine « de loin », des profondeurs, la pratique, mais son économie interne ici et maintenant. Fi de la profondeur, c'est justement l'ensemble de ce qui est dit et fait dans l'institution qui révèle en toute transparence ce qui s'y joue, les mailles du pouvoir. La surface – les réseaux, les relations, les jeux – est la profondeur. Ainsi, Foucault, qui cherchait « le principe de cohérence », « l'expérience unique qui soutient » la pratique, va se concentrer tout au contraire sur le principe de dispersion qui démultiplie savoirs et pratiques pour en dégager les composantes, les lignes de force.

1.2. La « non-articulation » des théories et des pratiques.

Ce qu'il y a de singulier dans l'étude des deux pratiques auxquelles Foucault se

[640] *Ibid*., p. 18.

consacre alors, c'est qu'elles ne sont pas l'application de théories : la pratique qui consiste à punir en enfermant dans une prison, et celle qui consiste à mener une cure thérapeutique dans un asile, ne procèdent jamais de développements théoriques. La pratique surgit nue, tout armée pour modifier le réel, sans l'arme de théories construites en amont pour la garantir. Ce point est extrêmement important et Foucault le souligne à maintes reprises dans ses cours et le résumé qu'il produit tour à tour de ses cours. Voici des pratiques qui ne dépendent pas de théories, et plus précisément, dans le cas de la société punitive, de théories qui n'impliquaient pas la pratique finalement advenue, et dans le second cas, d'une pratique qui se passe de théories scientifiques et se mènent pratiquement, sans jamais être l'application de théories. Dans un cas, les théories ne veulent pas de la pratique de l'incarcération, mais c'est elle qui naîtra ; dans l'autre, la pratique se passe des théories et trouve son efficace propre dans la pratique.

La société punitive cherche à rendre compte d'un problème : la pratique de la prison n'est pas impliquée dans la théorie pénale, se joue un écart entre la théorie et la pratique, problème dont Foucault rend compte dans ce qui peut se détacher comme la première partie de son cours.[641] Tout le problème qui se pose à Foucault est l'adoption par l'Etat, au début du XIXe siècle, d'une pratique qui lui est étrangère pour punir : l'enfermement. Celui-ci devient paradoxalement un contenu de pénalité publique. A titre d'hypothèse, le philosophe distingue historiquement des sociétés à bannissement (société grecque), des sociétés à rachat (sociétés germaniques), des sociétés à marquage (sociétés occidentales de la fin du Moyen Age), des sociétés qui enferment (la nôtre). Comment expliquer la naissance de la société punitive ?

Notre société n'enferme en effet que depuis peu. Le virage s'effectue entre 1780 et 1820. Auparavant, l'enfermement n'apparaît pas comme un dispositif du droit pénal. Serpillon, dans son *Code criminel* en 1767, y insiste : ce n'est qu'une pratique des princes pour des raisons d'Etat. La justice ordinaire n'en fait pas usage… Or, une cinquantaine d'années après les monuments du droit criminel classique (Foucault cite Serpillon, Jousse, Mumpart de Vouglans), la prison est devenue la forme générale de pénalité. En 1831, Rémusat, dans une intervention à la Chambre disait : « Qu'est-ce que le système de pénalité admis par la nouvelle loi ? C'est l'incarcération sous toutes ses formes. » Travaux forcés, bagnes, réclusion… Sous des noms divers, un même châtiment. Tout se passe comme si la

[641] Nous nous appuyons ici sur le résumé du cours. *Résumé des cours. 1970-1984*, Paris, Julliard, 1989.

prison, punition para-pénale, avait, à la fin du XVIIIe siècle, fait son entrée à l'intérieur de la pénalité et en avait occupé très rapidement tout l'espace.

Cette organisation d'une pénalité d'enfermement est énigmatique. Au moment où elle se met en place, elle est l'objet de virulentes critiques : critiques formulées à partir de principes fondamentaux, mais aussi à partir de tous les dysfonctionnements que la prison pouvait induire dans le système pénal et la société en général. Foucault montre que dès sa naissance, le cercle carcéral est clairement dénoncé. La question est alors : comment sa perpétuation, et son développement, ont-il été possibles ? Foucault rejette une explication qui pourrait paraître évidente : la prison était si fortement liée à la nouvelle théorie pénale, celle qui préside à l'élaboration du code du XIXe, qu'il fallait l'accepter avec elle. Ce n'est pas une philosophie pénale qui impose l'évidence de la prison, celle-ci n'est pas la conséquence pratique d'une caractérisation idéologique du criminel comme ennemi social. Dès lors, si on voulait faire une critique radicale de la prison, c'est à cette théorie qu'il faudrait entièrement s'attaquer. Tout au contraire, ce que la philosophe va montrer, c'est que la pratique de la prison n'est pas impliquée dans la théorie pénale : théorie et pratique sont en fait entièrement dissociées. Ce qui se joue dans cette réfutation, c'est la condamnation d'un schéma de pensée courant : considérer qu'une pratique est toujours l'application d'une théorie, que celle-ci la précède, et, au départ en tout cas, la constitue. Rien de tel. L'examen des théories pénales de la seconde moitié du XVIIIe siècle donne en effet « des résultats assez surprenants. »[642] Aucun des grands théoriciens et/ou législateurs ne propose la prison comme peine universelle ou majeure. Le principe général est plutôt que le criminel, en rompant le pacte social, lèse avant tout la société : il est donc ennemi intérieur. De là, un certain nombre de conséquences : la relativité essentielle des peines, les sociétés n'ayant pas toutes les mêmes besoins et n'étant pas mises en péril à l'identique suivant les torts causés ; en tant que protection sociale, une juste proportion doit régner entre la peine et le crime ; son efficacité réside surtout dans son caractère inévitable, le rôle de la peine étant d'empêcher que le crime ne recommence. « Or, à partir de tels principes, il n'est pas possible de déduire ce qui se passera effectivement dans la pratique pénale, à savoir l'universalisation de la prison comme forme générale du châtiment. »[643] Les modèles punitifs proposés sont alors très différents : l'infamie, le talion, la mise en esclavage au profit de la société. Dans ces projets, la prison figure comme l'une des peines possibles, mais en aucun cas comme la forme générale de la pénalité, ni la condition d'une transformation psychologique et morale

[642] *Ibid*., p. 36.
[643] *Ibid*., p. 37.

du délinquant.

C'est dans les premières années du XIXe siècle que les théoriciens vont accorder ce rôle à la prison. « La prison, lieu d'amendement, est une réinterprétation d'une pratique de l'emprisonnement qui s'était répandue de fait dans les années précédentes. »[644] La justice pénale, de fait, réinvestit d'anciennes structures d'enfermement parajudiciaires.

> *La pratique de la prison n'était donc pas impliquée dans la théorie pénale.* Elle est née d'ailleurs et s'est formée pour d'autres raisons. Et elle s'est imposée, en quelque sorte, de l'extérieur à la théorie pénale qui se sera trouvée dans l'obligation de *la justifier après coup*, ce que fera Livingston par exemple en 1820, disant que la peine de prison a le quadruple avantage de pouvoir se diviser en autant de degrés qu'il y a de gravité dans les délits ; d'empêcher la récidive ; de permettre la correction ; d'être suffisamment douce pour que les jurés n'hésitent pas à punir ; et pour que le peuple ne se révolte pas contre la loi.
>
> Pour comprendre le fonctionnement réel de la prison, sous son dysfonctionemeemnt apparent, et son succès profond sous ses échecs de surface, il faut sans doute remonter à ces instances de contrôle parapénales dans lesquelles elle a figuré, comme on l'a vu, au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle.[645]

Ce qui intéresse alors Foucault, c'est de retrouver comment une pratique peut naître, non pas de rien, comme par génération spontanée, mais de pratiques elles-mêmes. Les pratiques peuvent conduire aux pratiques en court-circuitant les théories, qui n'ont plus alors, après-coup, qu'à légitimer la pratique. Ce sont donc depuis les instances de contrôle para-pénales, et non une théorie pénale, que se forme la pratique pénale. Foucault montre alors que dans ces instances, l'enfermement joue un rôle qui comporte trois caractères distincts. D'abord, il s'agit d'intervenir dans la distribution spatiale des individus par l'emprisonnement temporaire des mendiants et des vagabonds, « manière au moins négative de contrôler leur emplacement par rapport à l'appareil de production agricole ou manufacturière ; une manière d'agir sur le flux de population tenant compte à la fois des nécessités de la production et du marché de l'emploi. »[646] C'est depuis des impératifs économiques pratiques, et non théoriques, qu'un premier processus d'enfermement est créé. En outre, l'enfermement intervient au niveau de la conduite des individus, à un niveau infra-

[644] *Ibid*., p. 40.
[645] *Ibid*., p. 40. C'est nous qui soulignons.
[646] *Ibid*., p. 41.

pénal, au nom de l'ordre et de la régularité. « L'irrégulier, l'agité, le dangereux et l'infâme sont l'objet de l'enfermement. Alors que la pénalité punit l'infraction, il sanctionne, lui, le désordre. »[647] Bien qu'entre les mains du pouvoir politique, il échappe en partie au contrôle de la justice réglée, sans être pour autant l'instrument de l'arbitraire, comme le montre l'étude des lettres de cachet, qui monte de bas en haut. « Elle est l'instrument d'un contrôle local et pour ainsi dire capillaire. »[648] Foucault montre donc que ce qui a transformé la pénalité au tournant du siècle, c'est l'ajustement du système judiciaire à un mécanisme de surveillance et de contrôle, leur intégration dans un appareil d'Etat centralisé mais aussi la mise en place et le développement de toute une série d'institutions, parapénales et parfois non-pénales servant de points d'appui, de positions avancées ou de formes réduites à l'appareil principal. « Un système général de surveillance-enfermement pénètre toute l'épaisseur de la société […]. »[649] L'ordre pénitentiaire ne sanctionne pas tant l'infraction à une loi que l'irrégularité du comportement. Et Foucault de renvoyer à Julius, qui, dans ses *Leçons sur les Prisons*, opposait les civilisations du spectacle à celles de la surveillance, où il s'agit d'assurer à quelques-uns le contrôle ininterrompu sur le plus grand nombre, et dont la forme architecturale est la prison. « Le XIXe siècle a fondé l'âge du Panoptisme. »[650] L'objectif est la transformation du comportement : non ce qu'on fait mais ce qu'on est. On le voit, de part en part, la mise en place de la prison obéit à des objectifs pratiques, et non pas théoriques.

Foucault diagnostique alors que cette transformation répondait à des besoins. Ce sont en fait les grandes transformations économiques qui imposent la prison comme évidence pénale : les transformations du capital. On met en place « de nouvelles formes et un nouveau jeu dans la pratique de l'illégalisme. De nouvelles menaces surtout. »[651] Foucault montre que l'exemple de la Révolution française et des multiples mouvements des deux dernières décennies du XVIIIe siècle, témoigne non seulement que l'appareil politique d'une nation est à la portée des révoltes populaires, mais aussi que le développement de l'industrie met massivement et directement l'appareil de production au contact des ouvriers, et donc à la portée d'attaques, menaçant ainsi perpétuellement la richesse investie dans l'appareil de production depuis ceux qui le font fonctionner. Corps à corps qui fait qu'on n'attaque plus des droits mais des biens, qu'il n'y a plus fraude mais vol. A la campagne, le morcellement

[647] *Ibidem*.
[648] *Ibid*., p. 42. On le sait, cette idée de la capillarité du pouvoir va s'avérer essentielle.
[649] *Ibid*., p. 43.
[650] *Ibid*., p. 44.
[651] *Ibidem*.

de la propriété rurale rend intolérant aux illégalismes mineurs tolérés dans le régime de la propriété sous-exploitée. Le « nouveau statut de la propriété terrienne et sa nouvelle exploitation, transforment en délit beaucoup d'illégalismes installés. »[652] Le concept d'illégalisme est très important. Effectivement, derrière le concept se joue en fait un ensemble de pratiques, pratiques qui transgressent délibérément la loi, ou la contournent, voire la détournent, pratiques qui opèrent pour Foucault comme le révélateur de la fonction de la prison dans les rapports sociaux. Ainsi la forme la plus importante du nouvel illégalisme est-elle dans le corps même de l'ouvrier et la manière dont il est appliqué aux appareils de production. Le problème est de constituer les ouvriers comme une force de travail : problème pratique. De là, une législation créant de nouveaux délits, une série de mesures opérant un partage entre le bon et le mauvais ouvrier et cherchant à assurer un dressage du comportement. C'est l'apparition d'organismes de contrôle ou de pression, et d'une immense campagne de moralisation ouvrière. Il faut conjurer la dissipation et établir la régularité, et donc placer la délinquance dans l'irrégularité, « donnant ainsi statut de conséquence psychologique et morale à l'effet de marginalisation dû aux mécanismes de contrôle. »[653] Par le coercitif qui s'étend sur les rapports sociaux, on casse la veille tradition d'illégalisme populaire en suscitant un illégalisme spécifique jouant le rôle à la fois de contre-modèle et de moyen d'infiltration.

Foucault dresse alors les conclusions. Premier point, essentiel, les nouvelles formes de pénalité apparaissant entre 1760 et 1840 « ne sont pas liées à un renouvellement de la perception morale. »[654] On l'aura compris, la rupture est sur ce point abyssale avec l'*Histoire de la folie*. Au contraire, c'est un problème de corps et de matérialité.

> L'histoire de la pénalité au début du XIXe siècle ne relève pas essentiellement d'une histoire des idées morales ; c'est un chapitre dans l'histoire du corps. Ou disons d'une autre façon qu'en interrogeant les idées morales à partir de la pratique et des institutions pénales, on découvre que l'évolution de la morale, c'est avant tout l'histoire du corps, l'histoire *des* corps.[655]

Le mouvement paraît simple : partir de la pratique et des institutions amène à constater que la morale n'existe pas d'abord en tant que telle, en tant qu'idées, mais avant tout comme

[652] *Ibid*., p. 46.
[653] *Ibid*., p. 47.
[654] *Ibidem*.
[655] *Ibid*., p. 48.

histoire des corps. Pourtant, à partir des pratiques et des instituions dans *Histoire de la folie*, se révélait bien une forme perceptive morale, qui était à la fois a priori historique permettant l'institution, perception concrète des asociaux immoraux.

La preuve néanmoins de cette moralité comme histoire des corps, c'est que la forme-prison de la pénalité correspond à la forme-salaire du travail, et que la médecine, comme science de la normalité des corps, a pris place au cœur de la pratique pénale : la peine doit avoir pour fin de guérir. Plus précisément, Foucault ajoute que la transformation de la pénalité ne relève pas seulement d'une histoire des corps mais des rapports entre le pouvoir politique et les corps. C'est la manière dont le pouvoir s'exerce sur eux qui est « au principe du changement étudié »[656]. Il faudrait alors écrire une « Physique » du pouvoir comprenant une nouvelle « optique », une nouvelle « mécanique », soit une discipline de la vie, du temps, des énergies, et enfin une nouvelle « physiologie ».

> Le panoptisme, la discipline et la normalisation caractérisent schématiquement cette nouvelle prise du pouvoir sur les corps, qui est mise en place au XIXe siècle. Et le sujet psychologique tel qu'on le voit apparaître à ce moment-là (donné à une connaissance possible, susceptible d'apprentissage, de la formation et de dressage, lieu éventuel de déviations pathologiques et d'interventions normalisatrices) n'est que l'envers de ce processus d'assujettissement. Le sujet psychologique naît au point de rencontre du pouvoir et des corps : c'est l'effet d'une certaine « physique politique ».[657]

Enfin, dans cette « physique », le système couplé pénalité-délinquant joue un rôle important. L'institution pénale, avec en son centre la prison, fabrique une catégorie d'individus qu'elle rappelle toujours à elle et dont elle se sert pour faire pression sur « irrégularités » et « illégalismes » intolérables. Elle exerce cette pression sur les illégalismes par la délinquance de trois manières : en conduisant de l'irrégularité à l'infraction, grâce à tout un jeu d'exclusions ; en intégrant les délinquants à ses propres instruments de surveillance de l'illégalisme ; en canalisant les infractions vers les populations qu'il importe le plus de surveiller.

Bref, à la question pourquoi cette étrange institution si décriée dès son apparition, « il faut peut-être lui chercher une réponse de ce côté : la prison a l'avantage de produire de la délinquance, instrument de contrôle et de pression sur les l'illégalisme, pièce non

---

[656] *Ibid*., p. 49.
[657] *Ibid*., p. 50.

négligeable dans l'exercice du pouvoir sur les corps, élément de cette physique du pouvoir qui a suscité la psychologie du sujet. »[658]

Quel est le fondamental dans l'ensemble de cette démonstration ? C'est le panoptisme, la surveillance généralisée qui font naître les changements profonds dans la pratique pénale, mais la prison n'étant que l'institution coercitive par excellence, et non l'institution coercitive de la société. Foucault y insiste dans un entretien qu'il donne à cette époque.

> Il me semble que ce qui est fondamental, ce n'est pas tellement le changement dans la conscience de ce qu'est la faute ou le crime, ce n'est pas ce qui importe. Bien sûr, la théorie du crime, la théorie du délinquant ont changé. On voit apparaître dans la seconde moitié du XVIIIe siècle l'idée que le délinquant, c'est l'ennemi de la société tout entière. Mais ce n'est pas ça qui suffit à expliquer les changements profonds dans la pratique réelle de la pénalité. Ce qui me paraît plus fondamental encore, c'est la mise en surveillance de la population plébéienne, populaire, ouvrière, paysanne. La mise en surveillance générale, continue, par les nouvelles formes de pouvoir politique. Le vrai problème, c'est la police. Je dirai, si vous voulez, que ce qui a été inventé à la fin du XVIIIe siècle, au début du XIXe siècle, c'est le panoptisme.[659]

Ce qui explique le changement dans la pratique pénale réelle, c'est la pratique généralisée : on ne sort pas de la pratique, et la théorie n'est que la surface d'inscription de la pratique, son effet de surface qui, par une habitude de pensée, donne ensuite à croire que la théorie a anticipé sur la pratique.

L'analyse est différente pour le cours suivant, consacré à la pratique psychiatrique, mais il débouche sur la même idée : cette pratique ne doit concrètement rien à une théorie psychiatrique, la théorie n'étant jamais ce qui dirige la cure, n'y étant présente que comme préalable implicite, caution scientifique permettant une thérapie qui non seulement ne s'appuie jamais sur un corps de concepts, mais encore ne conceptualise jamais ses acquis.

La première leçon livre le pouvoir psychiatrique tel qu'il peut être reconstitué depuis la figure du médecin, à travers des extraits de Fodéré, Pinel, Esquirol… Foucault montre que si le calme et l'ordre sont requis dans l'asile, c'est parce que cela est doublement nécessaire. Nécessaire à la constitution même du savoir médical tout d'abord, qui requiert une

[658] *Ibid*., p. 51.
[659] *DE I*, n° 127 (1973), p. 1305.

observation exacte.

> La condition du regard médical, sa neutralité, la possibilité pour lui d'accéder à l'objet, bref, le rapport même d'objectivité, constitutif du savoir médical et critère de sa validité, a pour condition effective de possibilité un certain rapport d'ordre, une certaine distribution du temps, de l'espace, […] des corps, des gestes, des comportements, des discours.[660]

Il s'agit d'une dispersion réglée qui permet de trouver le champ à partir duquel le regard médical est possible, et qui est effet de la dispersion première constituée par l'ordre disciplinaire. Calme et ordre sont aussi nécessaires à la constitution de l'opération thérapeutique elle-même, de la guérison. Cet ordre « immanent » est cependant animé entièrement par une « dissymétrie » et rattaché « à une instance unique », « intérieure », « dotée d'un pouvoir illimité », fonctionnant comme « source de pouvoir », c'est « l'instance médicale qui […] fonctionne comme pouvoir avant de fonctionner comme savoir. » Cette instance, c'est le médecin, que Foucault décrit dans les pages qui suivent, « description fictive »[661] élaborée en recoupant plusieurs archives.– soit un idéal-type. Mais ce pouvoir du médecin n'est pas le seul,

> car, à l'asile comme partout, le pouvoir, ce n'est jamais ce que quelqu'un détient, ce n'est jamais non plus ce qui émane de quelqu'un. Le pouvoir n'appartient ni à quelqu'un ni, d'ailleurs, à un groupe ; il n'y a de pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc. C'est dans ce système des différences, qu'il faudra analyser, que le pouvoir peut se mettre à fonctionner.[662]

Autour du médecin apparaît ainsi toute une série de relais, depuis les surveillants jusqu'aux servants, qui simulent d'être au service des malades. Le système de pouvoir est donc assuré par une dispersion, des différences et hiérarchies, et plus précisément par une « disposition tactique »[663] permettant au pouvoir de s'exercer. La question se posant est alors pourquoi cette tactique pour – simplement – observer ? « Pour que le pouvoir se déploie avec tant de ruse », c'est parce qu' « il y a quelque chose comme un danger, quelque chose qui est une

[660] *Ibid*., p. 4.
[661] Citations de la p. 5.
[662] *Ibid*., p. 6.
[663] *Ibid*., p. 8.

force. »[664] Autrement dit, le point ici important est que le problème de la victoire préexiste et est condition pour que le problème devienne celui de la connaissance, de la vérité de la maladie et de la guérison. Alors que jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le fou est celui qui se trompait, un autre critère de reconnaissance apparaît brusquement au début du XIXe siècle : l'insurrection d'une force qu'il faut plier. Pendant le premier tiers du siècle, la pratique proprement médicale ou médicamenteuse est progressivement disqualifiée pendant que le « traitement moral », venu d'Angleterre et de Haslam est repris en France. Il s'agit d'une scène d'affrontement présentant quatre caractéristiques que Foucault déploie à partir d'un exemple tiré de Pinel. D'abord, aucune connaissance ne préexiste à la thérapie : « aucun travail diagnostique ou nosographique, aucun discours de vérité »[665] ne sont préalablement requis. Ensuite, aucune « recette technique médicale » n'y est présente, règne seulement l'affrontement entre la volonté du thérapeute et celui du fou. Ce rapport de force doit en outre être intériorisé par le malade, entre son idée fixe et la crainte de la punition qu'on va lui appliquer s'il désobéit. Enfin, le malade pour être reconnu guéri, doit lui-même reconnaître son délire et le conflit intérieur qui l'a agité. C'est le moment où la vérité apparaît seulement et éclate, et elle est constituée par « le récit même du malade ».[666]

L'originalité réside dans le fait que tout ceci est étranger et irréductible à ce qui se passe à la même époque en médecine : « c'est donc cette hétérogénéité qui va marquer l'histoire de la psychiatrie au moment même où elle se fonde à l'intérieur d'un système d'institutions qui la rattache pourtant à la médecine. »[667] Il faut bien comprendre : il n'y a pas de théorie psychiatrique faisant du malade celui dont il faudrait plier la volonté. C'est un « traitement » venu d'Angleterre et qui s'impose peu à peu en France. Il est totalement étranger à la médecine bien qu'il opère par le médecin dans des institutions se donnant pour médicales. L'objet est donné : ce à quoi va s'intéresser Foucault, c'est bien à la pratique psychiatrique comme pouvoir, et non à la théorie psychiatrique, qui, pour l'instant n'existe pas. Elle suivra la pratique, la justifiant après-coup : encore une fois, la pratique est détachée de la théorie et la précède.

Foucault ne se pose pas encore – ou plutôt il précise qu'il ne le pose pas encore – dans cette première leçon le problème de savoir pourquoi une telle pratique a pu passer pour médicale et pourquoi un tel combat ne pouvait être mené que par un médecin. Il y répond plus loin, dans le cours du 12 décembre, qui se décompose en trois temps. D'abord, Foucault

---

[664] *Ibidem*.
[665] *Ibid*., p. 12.
[666] *Ibidem*.
[667] *Ibid*., p. 13.

prolonge le cours du 5 décembre sur l'articulation du disciplinaire et du modèle familial, ayant trouvé entre temps une « merveilleuse institution »[668] qu'il souhaite exploiter. C'est donc seulement dans un deuxième temps qu'il aborde un nouveau problème, celui de la spécificité du système disciplinaire qu'est l'asile, dont le propre est de se justifier par sa fonction thérapeutique.

« Quelle est la pratique médicale qui habite cet espace ? »[669] Du XVIIe siècle au début du XVIIIe siècle, la guérison « classique » consiste à chercher la rectification de la fausse croyance, de l'illusion ou de l'erreur du fou, non par la démonstration, parfaitement inutile, mais par la transformation de la réalité de manière à ce que l'esprit coïncide avec la réalité et qu'il n'y ait plus de folie.[670] Si, en un sens, cette pratique de guérison – qui consiste à faire délirer la réalité pour qu'il n'y ait plus délire – est homogène à la conception classique du jugement, il n'empêche qu'il y a une différence décisive : le médecin, en regardant du côté de la réalité, la manipule, mais d'un autre, regardant du côté de la vérité et de l'erreur pour que la réalité se hausse à l'erreur pour se transformer en vérité, il n'est plus simplement le savant, mais aussi maître de la réalité. C'est depuis ce dernier pouvoir que la figure du psychiatre va se former. Alors, d' « agent d'un pouvoir d'irréalisation de la réalité », progressivement, le psychiatre devient « agent d'un sur-pouvoir du réel ».[671]

Qu'en est-il alors du problème de la vérité ? Il se pose au psychiatre du XIXe siècle mais à l'intérieur de lui-même souligne Foucault, dans une « négligence assez grande […] à l'égard de l'élaboration théorique de sa pratique. »[672] Effectivement, ce problème n'est pas en jeu dans la cure, la pratique psychiatrique s'étant donné d'entrée de jeu le statut de pratique médicale et le fondement d'être l'application d'une science psychiatrique. Ainsi, le pouvoir psychiatrique affronte le malade sans que jamais ne soit posée la question de la légitimité de sa pratique et de ses assises théoriques. Toute justification ou mise en cause est en fait éludée par un argument d'autorité ou plutôt de pouvoir : la décision que le psychiatre détient de façon définitive la vérité par rapport à la folie. Aussi Foucault donne-t-il une définition provisoire du pouvoir psychiatrique :

> c'est ce supplément de pouvoir par lequel le réel est imposé à la folie au nom d'une

[668] *Ibid*., p. 123.
[669] *Ibid*., p. 128.
[670] Prenons l'un des exemples cités par Foucault, celui d'un malade traité par Pinel : se croyant poursuivi par les révolutionnaires, menacé d'un procès en justice et donc de la peine de mort, Pinel organise autour de lui un simulacre de procès au cours duquel il est acquitté, ce qui permet la « guérison ».
[671] *Ibid*., p. 132.
[672] *Ibid*., p. 132.

> vérité détenue une fois pour toutes par ce pouvoir sous le nom de science médicale, de psychiatrie.[673]

Depuis cette définition, des traits généraux de la psychiatrie au XIXe siècle se livrent. Le premier concerne « le très curieux rapport » – et Foucault précise qu'il allait dire « l'absence de rapport » – entre pratique psychiatrique et discours de vérité. Effectivement, si la psychiatrie, depuis le début, manifeste le plus grand soin à se constituer comme discours scientifique – se proposant d'abord pour modèle le discours médical habituel, nosologique, puis analogue au discours anatomo-pathologique – c'est par stratégie : ces discours ne servaient que de garantie pour la pratique, la pratique n'en usant jamais. Ils « étaient là pour constituer, avant toute pratique psychiatrique, le garant définitif d'une vérité qui, elle, ne serait jamais mise en jeu dans la pratique de la cure. »[674] Et la raison avancée par Foucault de ce décalage – « cette non-articulation des discours de vérité et de la pratique psychiatrique » – tient alors à la fonction d'accroissement du pouvoir du réel, qui est la fonction essentielle du pouvoir psychiatrique, mais d'une vérité considérée comme déjà acquise.

Un exemple précis, développé dans la leçon du 19 décembre 1973, vient attester de cette *épochè* de la théorie dans la pratique psychiatrique : celui d'une cure menée par François Leuret autour de 1838-1840, le but stratégique de l'exemple étant de montrer que la cure psychiatrique se développait selon des plans, procédures tactiques et éléments stratégiques importants peut-être jusqu'à nos jours.

> En fait, cette pratique, l'on peut dire qu'elle est restée muette – bien que l'on en ait eu un certain nombre de protocoles –, muette en ceci qu'elle n'a pas donné lieu pendant des années et des années à quoi que ce soit comme un discours autonome qui soit autre chose que le protocole de ce qui a été dit et fait. Il n'y a pas eu de véritables théories de la guérison, ni même de tentatives d'explication de celle-ci ; cela a été un corpus de manœuvres, de tactiques, de gestes à faire, d'actions et de réactions à déclencher, dont la tradition s'est perpétuée à travers la vie asilaire, dans l'enseignement médical, et avec simplement, comme surfaces d'émergence, quelques-unes de ces observations dont j'ai cité la plus longue. Corpus de tactiques, ensemble stratégique, c'est tout ce que l'on peut dire de la manière même dont les fous ont été traités.[675]

---

[673] *Ibidem*.
[674] *Ibid.*, p. 133.
[675] *Ibid.*, p. 164.

1.3. Synthèse des déplacemements.

On le mesure clairement, la question n'est plus celle de l'articulation des discours et de la pratique, mais celle de leur non-articulation et de leur dissymétrie[676]. Ne sont plus étranges les correspondances, les coïncidences, les isomorphies et les présences du côté des théories et du côté des pratiques des mêmes thèmes, ce qui est désormais étrange, c'est leur non-coïncidence, le fait que la théorie vienne surprendre après coup la pratique dans un mouvement de récupération qui la justifie. C'est la preuve par l'enquête historique que dans l'ordre du réel, la théorie ne préfigure pas nécessairement la pratique et qu'il faut réévaluer son rôle : la pratique ne modifie pas seulement le réel, elle permet à des théories d'advenir.

L'*a priori* historique ne relève plus de la perception, des conditions philosophiques, perceptives faisant écho et s'articulant aux préoccupations économiques ou politiques. Ce sont désormais les pratiques qui impulsent non plus un « mouvement » mais des processus concrets. Ce sont alors les relations de pouvoir capillaires, fines, différenciées, dissymétriques, qui peuvent constituer l'*a priori* de la pratique psychiatrique, comme le signale Foucault lui-même. « Les relations de pouvoir constituaient l'*a priori* de la pratique psychiatrique : elles conditionnaient le fonctionnement de l'institution asilaire, elles y distribuaient les rapports entre les individus, elles régissaient les formes de l'intervention médicale. »[677] Disparaît alors toute expérience possible pour l'aliéné, là où Foucault mettait en avant l'expérience de la folie à l'âge classique et l'expérience clinique. Cette dernière avait une structure triangulaire, chaque sommet étant constitué par le médecin, le malade et l'institution, chacune de ces positions renvoyant à une signification différente de l'expérience, l'*a priori* concret formant cette expérience. On a donc affaire ici à nouveau à un triangle : à un sommet, le psychiatre, sujet agissant sur l'interné ; à un autre, l'interné lui-même comme objet de ce pouvoir ; à un troisième, l'asile, qui ne légitime pas comme la clinique le faisait le protocole, étant tout entier pouvoir. C'est alors les relations de pouvoir qui forment les vecteurs : surpouvoir du psychiatre sur le malade, dans une dissymétrie profonde, subjectivation du malade, qui doit intégrer les contraintes qui s'imposent à lui, l'institution asilaire formant une pratique possible par la capillarité du pouvoir. Ce n'est pas

[676] Dans le cours de l'année suivante, - *Les Anormaux* – Foucault poursuit cette veine, soulignant à propos de l'anormalité qu'elle a été soumise à des « élaborations pratiques dérisoires », mais qu'elle a produit « des effets durement réels. » *Résumé des cours*, p. 73.
[677] *Résumé des cours*, p. 67.

une expérience qui apparaît dans ce triangle, c'est tout entière une pratique, ou mieux, un réseau pratique. Où est alors la vérité ? Est-ce dans la position du psychiatre observant et agissant sur le malade ? Non. Foucault le souligne dans sa leçon du 12 décembre 1973 : « le problème de la vérité, au lieu d'être là en jeu dans la cure, a été résolu une fois pour toutes par la pratique psychiatrique, une fois qu'elle s'est donné comme statut d'être une pratique médicale et comme fondement d'être l'application d'une science psychiatrique. » Foucault propose alors une définition du pouvoir psychiatrique : « c'est ce supplément de pouvoir par lequel le réel est imposé à la folie au nom d'une vérité détenue une fois pour toutes par ce pouvoir sous le nom de science médicale, de psychiatrie. »[678] C'est seulement ce coup de force réalisé que la pratique psychiatrique pourra se donner cette autre forme triangulaire qui fera jouer le vecteur de vérité en lieu et place de celui des relations de pouvoir.

Que ce soit pour l'asile ou la prison, il ne s'agit pas d'analyser des institutions mais des secteurs de pouvoir justement désectorisés, dé-spécifiés, pour les confronter et les homologuer à d'autres institutions qui sont des pratiques en ce sens qu'elles produisent des effets analogues. Cette nouvelle dimension est prégnante avec *La société punitive* : ce sont des dispositifs de pouvoir qui se nouent avec des éléments hétérogènes, discours, mesures administratives, lois, aménagements architecturaux… C'est un phénomène de surveillance généralisée qui s'étend, avec le phénomène de dé-spécification des secteurs de surveillance.

> Car autrefois, vous aviez une surveillance médicale, une surveillance scolaire, une surveillance pénale ; c'étaient trois surveillances absolument différentes. Or vous voyez que maintenant vous avez une espèce de surveillance à coefficient médical assez fort, mais qui reprend, en fait, à son compte et sous le prétexte de pathologie, les fonctions de surveillance du maître d'école, bien sûr, du gardien de prison, jusqu'à un certain point du chef d'atelier, du psychiatre, du philanthrope, de la dame d'œuvres, etc. [679]

Cependant, qui dit pouvoir dit contre-pouvoir…

II. Résistances (I). Pièges pratiques.

Les deux cours au Collège de France, qui séparent théorie et pratique au moment où se forme la pratique pénale et la pratique psychiatrique sont inséparables d'un autre

[678] *PP*, p. 132.
[679] *Ibid*., p. 1311-1312.

déploiement de la question pratique, celle qui concerne cette fois les résistances à ces pratiques qui sont pour une large part encore les nôtres. Les questions qui y sont développées prennent en effet leur source dans le présent de Foucault, et il est donc inévitable que se pose la question des implications pratiques des enquêtes théoriques de Foucault menées sur ces objets pratiques aujourd'hui, soit la question des contre-pratiques qu'elles bloquent ou rendent finalement possibles : la question des résistances.

Concernant *La société punitive*, deux entretiens de 1973 actent des acquis de cette recherche théorique, mis en perspective avec le présent : « Prisons et révoltes dans les prisons » et « A propos de l'enfermement pénitentiaire ».[680] Concernant *Le pouvoir psychiatrique*, le fossé qui sépare le résumé du cours que Foucault rédige pour les annales du Collège de France et le cours réellement tenu est parlant. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce résumé, certes résume comme il se doit une partie du cours, mais aussi et surtout l'oriente depuis le présent, faisant une large place à l'antipsychiatrie, qui ne figure pas dans le cours réellement prononcé. Foucault y intègre en effet tout un pan occulté à la fin du cours du 7 novembre 1973, concernant le manuscrit qui « poursuivait sur la question de définir ce qu'est le problème de la psychiatrie actuellement et proposait une analyse de l'antipsychiatrie. »[681] Le résumé laisse aussi une place décisive et même prépondérante par rapport à sa place réelle dans le cours, à la pratique de la simulation face au traitement infligé aux hystériques par Charcot et que Foucault cette fois développe dans son cours : une pratique de résistance née de l'exercice même du surpouvoir du psychiatre sur le malade.

C'est à ces deux moments où Foucault réfléchit la possibilité de contre-pratiques faisant levier contre les pouvoirs qu'il s'agit ici de se consacrer.

2. 1. Les résistances dans la société punitive.

Dans le premier entretien au titre évocateur – « Prisons et révoltes dans les prisons » – Foucault rappelle qu'il était de tradition au XIXe siècle que les révolutionnaires fassent liens avec les révoltes dans les prisons, soit que les révolutionnaires ouvrent les portes des prisons, soit que les prisonniers embrayaient le pas sur ce qui se passait à l'extérieur. La nouveauté réside pour lui dans le fait qu'au XXe siècle, il n'y a jamais eu de telles associations, ce qui est expliqué par « une série de processus sociaux, par exemple la rupture

[680] Respectivement *DE I*, n°125 (1973), p. 1293-1300, et n° 127 (1973), p. 1303-1313.
[681] *Le pouvoir psychiatrique*, p. 18, note de Jacques Lagrange.

entre le prolétariat politiquement et syndicalement organisé et le *Lumpen-proletariat* »[682]. Le grand mutisme qui a accompagné les révoltes des prisons au XXe siècle est désormais rompu, et la question réelle est celle de la réapparition de la liaison entre le mouvement politique à l'intérieur des prisons et la politisation du mouvement à l'extérieur. On le doit à plusieurs facteurs récents : politisation à l'intérieur des prisons grâce aux détenus algériens pendant la guerre d'Algérie, puis des maoïstes, et politisation du problème des prisons à l'extérieur. Grâce au GIP, à partir de juillet 1971, les journaux entrent dans les prisons et en septembre, la révolte d'Attica leur parvient, ce qui permet une « prise de conscience »[683] de la dimension et de la signification politiques d'un problème mondial. Dans les quinze jours qui suivent, c'est la prise d'otage dramatique de Clairvaux, « tolérée » par l'Administration car elle servait ses intérêts[684].

> A ce moment précis, un changement très important s'est produit dans les prisons françaises : les détenus ont pris conscience que les moyens de lutte individuels ou semi-individuels – une évasion à deux, à trois, ou plus – n'étaient pas efficaces et que si le mouvement des détenus voulait parvenir à une dimension politique, il devait, premièrement, être un mouvement réellement collectif qui comprendrait une prison tout entière et, deuxièmement, en appeler à l'opinion publique qui, les détenus le savaient, commençait à s'intéresser au problème.[685]

Alors a éclaté la révolte de Toul où une prison entière se révolte, révolte » comme on n'en avait plus connue depuis le XIXe siècle ».[686] Révolte qui a une forme politique, comme le mouvement du GIP, car les problèmes sont immédiatement posés, en s'appuyant sur l'opinion publique et en s'adressant au pouvoir. Ce qui fait le caractère politique d'une action n'est pas déterminé « par le seul but de cette action, mais par la forme, la manière dont objets, problèmes, inquiétudes et souffrances que la tradition politique européenne du XIXe siècle avait bannis comme indignes de l'action politique sont politisés. »[687] C'est la découverte – pour Foucault aussi, nous l'avons souligné – que « les choses les plus quotidiennes » sont politiques. Quant à la question de la réforme du système pénitentiaire, Foucault souligne qu'il est intégré dans un système plus vaste, le système punitif, qu'on est

[682] *DE I.*, n° 125, p. 1294.
[683] *Ibid.*, p. 1295.
[684] *Ibidem*.
[685] *Ibidem*.
[686] *Ibidem*.
[687] *Ibid.*, p. 1296.

puni pendant toute sa vie, même si ce n'est plus pour les mêmes choses qu'au siècle précédent. La société capitaliste, dans une courte analyse qui s'écarte du marxisme, est faite : l'idée est que la stabilité de la société capitaliste repose sur tout ce réseau de pression punitive qui s'exerce sur les individus et non sur la seule question de l'exploitation économique. On ne peut donc imaginer des aménagements et des modifications dans une telle analyse, mais seulement dans « une analyse, dite marxiste, un peu facile, qui consiste à mettre tout cela sur le compte des superstructures. » C'est au contraire tout un système de pouvoir qui pénètre profondément dans la vie des individus et porte sur l'appareil de production qui est en question et pose le problème de la contestation. « Pour que les individus soient une force de travail disponible pour l'appareil de production, il faut un système de contraintes, de coercition et de punition, un système pénal et un système pénitentiaire. Ce n'en sont que des expressions. »[688] Historiquement, se met en place une « grande forme sociale du pouvoir » se mettant en place au début du XIXe siècle, condition du fonctionnement de la société industrielle : pour que le capitalisme fonctionne, il a fallu tout un système de contraintes qui prennent l'homme de la crèche à l'école, la caserne, l'asile de vieillards. Foucault relève alors la persistance de cette fonction, restée la même.

> Les gens ne sont plus aujourd'hui encadrés par la misère, mais par la consommation. Comme au XIXe siècle, même si c'est sur un autre mode, ils sont toujours pris dans un système de crédit qui les oblige (s'ils se sont acheté une maison, des meubles…) à travailler à longueur de journée, à faire des heures supplémentaires, à rester branchés. La télévision offre ses images comme des objets de consommation et empêche les gens de faire ce que l'on craignait déjà tant au XIXe siècle, c'est-à-dire aller dans des bistrots où se tenaient des réunions politiques, où les regroupements partiels, locaux, régionaux de la classe ouvrière risquaient de produire un mouvement politique, peut-être la possibilité de renverser tout ce système.[689]

L'originalité de la prison est qu'elle « est cohérente avec le système, sauf que le système pénal n'a pas encore trouvé ces formes insidieuses et souples que la pédagogie, la psychiatrie, la discipline générale de la société ont trouvées. »[690]

Le second texte – « A propos de l'enfermement pénitentiaire » – met davantage en avant le conflit entre les illégalismes à la fin du XVIIIe siècle. Alors qu'on met en avant les

[688] *Ibid*., p. 1298.
[689] *Ibid*., p. 1299. Nous pouvons ici à nouveau souligner dans ce bref passage l'écho avec les préoccupations d'Henri Lefebvre sur la consommation comme aliénation du quotidien.
[690] *Ibidem*.

propos tenus – la prison comme facteur de prolétarisation et la barrière idéologique entre prolétaires et plèbe non prolétarisée – Foucault revient sur les propos précédemment tenus pour prendre ses distances.

> Vous faites référence à des choses que je n'ai pas tout à fait écrites ; dites seulement au cours d'entretiens. Je ne suis pas sûr que je les maintiendrais telles qu'elles. Il m'a semblé, d'après des lectures que j'ai faites, qu'à la fin du XVIIIe siècle il s'est passé une sorte de conflits entre les illégalismes.[691]

Hypothèses de travail dont Foucault souligne qu'il est en train de mettre à l'épreuve actuellement. Les changements profonds dans la pratique réelle de la pénalité s'expliquent par la mise en surveillance de la population plébéienne, populaire, ouvrière, paysanne, la mise en surveillance générale, continue, par les nouvelles formes de pouvoir politique. Suit alors une rectification du propos tenu dans l'entretien avec Victor tenu dans *Les Temps modernes*, et dans lequel, notamment, il parlait de la plèbe séditieuse[692].

> En fait, je ne crois pas que ce soit tellement le problème de la plèbe séditieuse qui est essentiel, c'est le fait que la fortune bourgeoise s'est trouvée, par les nécessités même du développement économique, investie de telle manière qu'elle était entre les mains de ceux-là mêmes qui étaient chargés de produire. Tout travailleur était un prédateur possible. Et toute création de plus-value était en même temps l'occasion, ou en tout cas la possibilité, d'une soustraction éventuelle.[693]

L'ancien détenu n'est plus renvoyé au prolétariat, mais « constitue dans les marges du prolétariat, une sorte de population marginale dont le rôle est très curieux. »[694] Il doit servir d'exemple négatif du point de vue du prolétariat même, qu'il soit une force de pression éventuelle sur le prolétariat, ce que le résumé du cours au Collège de France présente comme le « mécanisme qu'on peut appeler : ″tout voleur peut devenir Vidocq″ »,[695] eux qu'on a envoyé dans les colonies, jouant le rôle de prolétaires auprès du grand capitalisme colonial, et en même temps, de cadres policiers par rapport aux autochtones. Contre l'idée qu'il y aurait analogie de nature entre les institutions, Foucault précise : « Je dirai identité

[691] *DE I*, n° 127 (1973), p. 1303.
[692] Cf. *DE I*, n°108 (1972), p. 1208-1237.
[693] *DE I*, n° 127, p. 1306.
[694] *Ibid*., p. 1306.
[695] *Résumé des cours*, p. 50.

morphologique du système de pouvoir. » C'est « dans le même mouvement »[696] que malades internés, écoliers aux lycées, prisonniers en détention mènent actuellement la révolte. C'est contre le même pouvoir qu'ils se révoltent.

> Et là, le problème devient politiquement très intéressant et en même temps très difficile. Comment va-t-on, à partir de bases économiques et sociales si différentes, mener une lutte contre un seul et même type de pouvoir ? C'est là une question essentielle.[697]

Les luttes ont-elles prôné le réformisme ? Foucault est clair.

> Il faut faire attention. Souvent on nous dit, c'est du réformisme. Mais, en fait, le réformisme se définit par la manière dont on obtient ce que l'on veut, ou dont on cherche à l'obtenir. A partir du moment où on impose par la force, par la lutte, par la lutte collective, par l'affrontement politique, ce n'est pas une réforme, c'est une victoire. [698]

Comment pourtant permettre la lutte collective ? Foucault n'est pas entré dans le détail dans ce que doit être l'intellectuel dans son entretien avec Deleuze, se concentrant davantage sur le pouvoir et sur ce que l'intellectuel ne peut plus être. D'autres entretiens permettent cependant d'assigner une certaine définition de son rôle, qui est celui de transmettre. Ainsi, dans un échange avec un ouvrier de Renault, Foucault est particulièrement clair. Alors que l'ouvrier propose que le rôle de l'intellectuel au service du peuple soit de servir de miroir, le philosophe se demande s'il n'exagère pas là le rôle de l'intellectuel : si Foucault est d'accord pour parler de « miroir », c'est à condition d'entendre miroir comme « moyen de transmission » car l'intellectuel « est le type qui est branché, non pas sur l'appareil de production, mais sur l'appareil de d'information », présent et ancien puisqu'il possède le savoir que lui donne la lecture. Son rôle n'est donc pas de former la conscience ouvrière, qui existe, « mais de permettre à cette conscience, à ce savoir ouvrier d'entrer dans le système d'informations, de se diffuser et d'aider, par conséquent, d'autres ouvriers ou des gens qui n'en sont pas à prendre conscience de ce qui se passe »[699]. Ce rôle n'est certes pas négligeable, Foucault souligne même qu'il est « important pour le mouvement démocratique » car il existe, même chez certains ouvriers, des préjugés affirmant que le seul

[696] *DE I*, p. 1308.
[697] *Ibid*., p. 1308.
[698] *Ibid*., p. 1311.
[699] *DE I,* n° 123 (1973), p. 1289.

savoir qui compte est celui des intellectuels, donc d'une certaine couche sociale, que le savoir ouvrier ne vaut rien et que les ouvriers ne savent rien.

> Or, non seulement leur savoir existe, mais il vaut mieux que les autres. Certes, il a besoin d'être élaboré, travaillé, transformé. Les travailleurs ne savent pas les choses comme ça, de plein droit, par une espèce de droit de nature. Mais on peut dire ceci : le savoir d'un intellectuel est toujours partiel par rapport au savoir ouvrier.[700]

Puisqu'il a à faire savoir, le philosophe doit devenir une sorte de journaliste radical, comme il en fait la profession de foi dans le dernier paragraphe d'un article célèbre paru un mois après l'entretien avec l'ouvrier de Renault, profession de foi qui équivaut à une déclaration de guerre : « Le monde est un grand asile ». Quel philosophe est-il ? « Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. » Déclarant que jusqu'à Nietzsche, les philosophes avaient pour raison d'être l'éternité, sacrant Nietzsche « premier philosophe-journaliste » car il avait l'obsession de l'actualité, Foucault rappelle que « si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l'aujourd'hui. C'est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical. »[701] Quel est en effet le premier objet du journaliste si ce n'est l'actualité, et plus précisément parfois, l'événement, quel est son rôle sinon celui de témoin et de passeur ? C'est pourquoi Foucault multiplie les prises de positions publiques, les interviews sur cette actualité des prisons qui l'a saisi : il veut la montrer alors qu'elle est là, sous leurs yeux, encore latente.

Mais c'est bien sûr encore aux premiers concernés de donner une stratégie, raison pour propose aussi qu'on puisse s'inspirer du passé, toutes les possibilités de trouver des formes de luttes devant être explorées. Foucault affirme alors son projet avec *Libération*, encore en préparation, d'ouvrir une chronique de la mémoire ouvrière dans le but certes de regrouper des souvenirs pour les raconter, mais « surtout pour pouvoir s'en servir et définir à partir de là des instruments de luttes possibles. »[702] Car il existe selon lui dans la tête des ouvriers des expériences fondamentales issues des grandes luttes, occultées ou oubliées par les livres et les syndicats. Le but est bien pragmatique et concerne le présent, ici et maintenant : « actuellement, alors que se pose le problème de savoir si les syndicats et les partis sont les

[700] *Ibid.*, p. 1289-1290.
[701] *DE I*, n°126 (1973), p. 1302.
[702] *DE I*, n°117 (1973), p. 1267.

bons instruments de la lutte de la classe ouvrière, il pourrait être intéressant de se rapporter à l'expérience de ces luttes anciennes. »[703] Ce thème de la mémoire populaire a une triple importance. Elle est d'abord importante pour la détermination du savoir, qui n'est pas l'apanage des intellectuels et des experts. Elle l'est ensuite pour constituer la pratique : ces savoirs assujettis sont le matériau de la lutte, ils sont subversifs en eux-mêmes et constituent le levier nécessaire pour coordonner la lutte et lever les obstacles culturels. Enfin, ils cristallisent la relation savoir-pouvoir qui intéresse le Foucault de cette époque. Ils ouvrent à une double problématique : comment le pouvoir, en s'exerçant, leur impose le silence et se constitue comme l'autre de ces savoirs ; comment il ouvre à la problématique de la résistance, du désassujettissement, et finalement, de l'intersubjectivité. Cette mémoire populaire doit selon Foucault faire l'objet d'une chronique dans: Foucault n'entend ainsi pas être seulement un parrain prestigieux pour le journal *Libération*, ni même se contenter d'un article de temps à autre, mais veut y participer activement en réalisant des reportages, en assistant aux réunions, en prenant part aux décisions. Or, Foucault va s'apercevoir très vite que cette conception de son engagement journalistique n'a de sens que s'il peut être là tous les jours, ce qui lui est impossible avec sa charge de professeur, ses engagements politiques multiples, ses recherches personnelles. La collaboration de Foucault à « Libération » ne dépassera donc pas le stade des proclamations préliminaires et de quelques rares articles. Claude Mauriac rapportera même que dans les années 1975-1976, Foucault lui dira sa tristesse de voir ce journal mentir tous les jours et dénaturer les faits, et ce, autant que la presse de droite. C'est que l'intellectuel, le philosophe ont pour principe le dire-vrai, ce à quoi échappe parfois la stratégie journalistique.

2.2. Les résistances à la pratique psychiatrique.

Le thème, on le sait, est majeur à la fin des années 1960 et dans les années 1970, et en son centre, c'est toute la valorisation de l'antipsychiatrie qui est venue s'emparer de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.[704] Certains ont regretté, pour reprendre

[703] *Ibid.*, p. 1268.

[704] Robert Castel, dans « Les aventures de la pratique » (*Le Débat*, n° 41 , 1986) présente la postérité de l'ouvrage, son succès pratique. Le livre s'offre dans un premier temps comme une œuvre académique, de tradition universitaire : elle apparaît comme une enquête sur la non-scientificité du savoir, une destruction de la prétention à la neutralité scientifique. Comme le souligne Robert Castel dans un article consacré à la relation de l'œuvre à ses effets, l'originalité de la démarche « s'inscrit d'abord dans le cadre d'un questionnement parfaitement balisé par le champ intellectuel de l'époque. La tradition universitaire française que Foucault prolonge (Brunschvicg, Bachelard, Canguilhem) interroge la prétention de vérité des discours scientifiques et

l'expression de Robert Castel, « les aventures pratiques » de l'ouvrage : les réutilisations de l'œuvre ont été considérées comme un appauvrissement en fonction d'une certaine interprétation des relations théorie et pratique. Là où la théorie philosophique serait rigoureuse, la spontanéité pratique l'aurait dévoyée ; alors que la théorie serait « pure », la « pratique » ne pourrait être qu' « impure ». Or, pour Foucault, rien de tel : il n'y a ni contradiction ni trahison dans le fait que ses analyses aient été utilisées à un niveau pratique. Il en marque ainsi une satisfaction certaine, et affirme même, au début du GIP, vouloir inverser le mouvement de balancier : non plus faire un ouvrage théorique servant ensuite pratiquement, mais commencer par la pratique. S'impliquant alors dans le GIP, il participe aux luttes antipsychiatriques[705] mais avec une certaine distance.[706] Relevons que la seconde préface écrite pour *Histoire de la folie* affirme la tentation qu'il y aurait à inscrire l'ouvrage

---

leurs conditions de possibilité en deçà du seuil de réflexivité à partir duquel l'histoire classique des sciences se déroule comme un emboîtement de pures productions de l'esprit. » (p. 42) Ainsi, le champ intellectuel est circonscrit pour cette thèse universitaire.

Il s'agit donc à la base d'un ouvrage purement théorique qui, dans le contexte de ce début des années 60, ne rencontre aucune portée pratique bien qu'elle invite à opérer une distanciation radicale par rapport au discours apologétique que la médecine mentale entretient sur elle-même et recharge la maladie mentale de son altérité. Ces analyses apparaissent alors « virtuellement politiques » (p. 44) en attaquant à la racine le positivisme scientifique – ce qui met en cause le discours du savoir officiel et les institutions sur lequel il est construit –, et en montrant l'arbitraire fondamental de notre culture. Bref, le discours est subversif, mais il n'est encore que de l'ordre du discours, n'impliquant « ni option politique précise, ni projet concret de transformation pratique » (*Ibid.*).

Les « événements de mai » vont déplacer les enjeux de l'ouvrage. Les luttes sectorielles radicales et la nouvelle forme de sensibilité sociale par une attitude antirépressive exacerbée vont doublement surdéterminer l'œuvre : premièrement, la folie devient exemplaire, « parce qu'elle représente le noyau le plus intime d'une authenticité subjective toujours sacrifiée aux exigences de l'adaptation sociale » ; deuxièmement, l'enfermement psychiatrique est exemplaire, « parce qu'il rend manifeste la brutalité d'une coercition ailleurs partout présente sous des formes plus ou moins atténuées. » (p. 45)

Le sens de l'œuvre s'en trouve ainsi transformé, ce qui lui permet d'être accueillie par un nouveau public, beaucoup plus large mais distant de la communauté intellectuelle où elle avait d'abord trouvé un écho. Le discours est alors doublement déplacé : d'abord, par des simplifications théoriques qui trahissent l'œuvre en faisant de l'enfermement, de la répression, de la violence, de l'arbitraire, les maîtres mots et la seule réalité de la société telle qu'elle est ; ensuite, parce qu'il est instrumentalisé pratiquement dans un projet politique nouveau. Comme le résume Robert Castel, « le modèle théorique devient dès lors une cible pratique prioritaire, et les armes de la critique ne se justifient que de se prolonger en une critique par les armes, qui, elle, n'a pas à s'embarrasser de nuances théoriques. » (*ibid.*) C'est dans ce mouvement où la politique investit la rue, que la prison est associée à l'hôpital psychiatrique, non seulement comme types idéaux de représentation du pouvoir, mais aussi comme institutions réelles qu'il faut combattre.

[705] Si Michel Foucault a été présent lors de la tentative de création d'un groupe similaire au GIP sur les asiles (le G.I.A.) à l'automne 1971, il s'est tenu en retrait, et lorsque le groupe s'est constitué, il était exclusivement composé d'anciens psychiatrisés. De même, il n'a participé qu'*a minima* à certaines activités de critiques antipsychiatriques, les accompagnant ou les soutenant ponctuellement.

[706] La raison suivante peut en être avancée : ce qu'on a appelé l'antipsychiatrie, surtout en France, dénonçait la condition asilaire surtout au nom du malade et dans un conglomérat extrêmement complexe d'orientations et de motivations dans lesquelles Foucault ne se reconnaît pas. Les motivations spontanéiste, trotskiste, rousseauiste, lacanienne, font écran à la dénonciation simple du caractère scandaleux de l'enfermement asilaire. Le mouvement de critique de la médecine mentale est surtout porté par des professionnels à la recherche d'une nouvelle définition de leur pratique. Il n'aboutira pas, contrairement à l'Italie par exemple, à un large mouvement social capable de négocier des alliances avec des groupes sociaux et politiques importants sur la base d'une volonté de transformation radicale du système psychiatrique.

dans le présent : ce présent, c'est bien sûr celui du succès pratique de l'ouvrage, ce qui serait malhonnête selon Foucault : l'ouvrage théorique doit rester ce qu'il est, avec sa force propre.

C'est alors sur le versant théorique de son travail que Foucault pose la question des résistances au pouvoir psychiatrique. Si Foucault tire son résumé du cours du côté de l'actualité et de l'antipsychiatrie, ce qui est absent du cours réellement prononcé, il aborde, de l'intérieur même de l'analyse des réseaux de pouvoir qui se jouent au cœur de l'institution, la question du retournement du piège asilaire. Telle est la leçon du 12 décembre 1973 et son troisième et dernier moment, qui montre, par le problème de la simulation des malades, lequel ne constituait pas un phénomène pathologique mais un « phénomène de lutte » [707] des malades eux-mêmes, possibles depuis l'espace même de l'asile : effet retour des effets réels…

Ce que met clairement en avant Foucault dans le « résumé » qu'il fait de son cours, c'est l'hypothèse est que l'âge de l'anti-psychiatrie commence avec le soupçon et bientôt la certitude que Charcot produisait la crise d'hystérie qu'il décrivait. Toutes les grandes secousses ayant ébranlé la psychiatrie la fin du siècle dernier ont mis en question le pouvoir du médecin et l'effet qu'il produisait sur le malade, plus que son savoir : la manière dont le pouvoir du médecin est impliqué dans la vérité et dont cette vérité pouvait être compromise par son pouvoir.

> Toutes les grandes réformes, non seulement de la pratique psychiatrique, mais de la pensée psychiatrique, se situent autour de ce rapport de pouvoir : elles constituent autant de tentatives pour le déplacer, le masquer, l'éliminer, l'annuler. L'ensemble de la psychiatrie moderne est au fond traversé par l'antipsychiatrie, si on entend par là tout ce qui remet en question le rôle du psychiatre chargé autrefois de produire la vérité de la maladie dans l'espace hospitalier. [708]

Il y a d'abord un mouvement de dépsychiatrisations, conservatrices du pouvoir, l'une annulant la production de la vérité, l'autre tentant de rendre adéquats production de vérité et pouvoir médical. S'y oppose l'antipsychiatrie. Plutôt que d'un retrait hors de l'espace asilaire, il s'agit de transférer au malade lui-même le pouvoir de produire sa folie et sa vérité, et non de la réduire à zéro. « Au cœur de l'antipsychiatrie, la lutte avec, dans et

[707] *Ibid*., p. 136.
[708] *Ibid*., p. 61.

contre l'institution. »[709] Esquirol justifiait l'enfermement des fous par le pouvoir : maîtriser le pouvoir du fou et neutraliser les pouvoirs extérieurs pouvant s'exercer sur lui ; établir sur lui un pouvoir de thérapeutique et de dressage. C'est à l'institution comme lieu, forme de distribution et mécanisme de ces rapports de pouvoir que s'attaque l'antipsychiatrie.

> Les relations de pouvoir constituaient l'a priori de la pratique psychiatrique : elles conditionnaient le fonctionnement de l'institution asilaire, elles y distribuaient les rapports entre les individus, elles régissaient les formes de l'intervention médicale. L'inversion propre à l'antipsychiatrie consiste à les placer au contraire au centre du champ problématique et à les questionner en premier lieu.[710]

Il y avait un triple pouvoir qui constituait la folie comme objet de connaissance pour une science médicale : compétence sur ignorance, de bon sens et d'accès à la réalité sur les erreurs, de normalité s'imposant au désordre, à la déviation. Le fou devient dépouillé de tout pouvoir et savoir quant à sa maladie. « Ce jeu d'un rapport de pouvoir qui donne lieu à une connaissance, laquelle fonde en retour les droits de ce pouvoir, caractérise la psychiatrie « classique ». C'est ce cercle que l'antipsychiatrie entreprend de dénouer »[711] : laisser l'individu mener sa folie jusqu'au bout, dans « une expérience »[712] à laquelle les autres ne peuvent contribuer au nom d'un pouvoir qu'ils détiendraient ; détacher les conduites du diagnostic et d'une symptomatologie ayant valeur de décision et de décret ; invalider la retranscription de la folie dans la maladie mentale. Une expérience est donc possible, personnelle, venue de pratiques de résistances.

Sur le versant de l'actualité, du présent, ce piège adressé au pouvoir, explicite, est celui de la « petite boîte noire » que Foucault appelle de ses vœux en rendant compte à cette époque, pour *Le Nouvel Observateur* de l'expérience jubilatoire menée par le Dr. D.L. Rosenhan, qui s'était fait passer pour fou en se laissant enfermer dans un hôpital psychiatrique, non en feignant la folie, mais en s'y comportant tout à fait normalement. La machine à enfermer et à « soigner », au lieu de détecter la supercherie, n'y vit que du feu, seuls les malades n'ayant pas été dupes. Les redoutables machines qui filtrent les hommes dans nos sociétés, les recueillent et les enferment pour les rendre soi-disant normaux ne font pas leur travail, et, si on le sait souligne Foucault, cette expérience des plus simples doit être

[709] *Ibid*., p. 65.
[710] *Ibid*., p. 67.
[711] *Ibid*., p. 67-68.
[712] *Ibid*., p. 68.

généralisée et reprise pour prendre au piège ces institutions :

> Partout où un pouvoir se cache sous les espèces du savoir, de la justice, de l'esthétique, de l'objectivité, de l'intérêt collectif, il faut placer une petite boîte noire, à la fois piège et révélateur, où le pouvoir s'inscrit à nu et se trouve pris à son propre jeu. [713]

On le comprend, d'emblée donc, en posant la capillarité du pouvoir, ses réseaux, Foucault n'ignore pas la possibilité de lui résister de l'intérieur, et, aux pièges qu'il tend, de le prendre à son propre jeu, le pouvoir offrant nécessairement prise et résistance. Mais celles-ci ne sont pas seulement à l'œuvre dans l'action mais aussi dans le langage, comme on l'aura compris avec l'exemple du mensonge dans la simulation.

III. Résistances (2) Pratiques d'écriture.

On connaît l'intérêt porté par Foucault, dans les années 1960, à la littérature, et l'éclipse qui s'en suit à partir de la décennie suivante : ce fait a souvent et brillamment été analysé. [714] Dès 1971 et les débuts du GIP, Foucault affirme en effet le déplacement qui s'est opéré dans ses préoccupations avec son travail sur les prisons.

> En raison de circonstances et d'événements particuliers, mon intérêt s'est déplacé sur le problème des prisons et cette nouvelle préoccupation s'est offerte à moi comme une véritable issue au regard de la lassitude que j'éprouvais face à la chose littéraire. [715]

Ce déplacement s'inscrit dans la réorientation de ses recherches, mais dans le fil conducteur de l'*Histoire de la folie*… « Il y a un problème qui depuis longtemps m'intéresse, c'est celui du système pénal […]. J'ai déjà rencontré ce problème à propos de la folie […]. »[716] Foucault, après avoir oscillé entre les pôles du discours et de la pratique, déclare privilégier un « nouveau mouvement de pendule : je suis intéressé par les institutions et les pratiques,

---

[713] *DE I*, n°120 (1973), p. 1286.
[714] Voir notamment Judith Revel, « Foucault et la littérature : histoire d'une disparition », *Le Débat*, n° 79, 1994, ainsi que « La naissance littéraire du biopolitique », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, *op. cit.*, 47-69 ; Guillaume le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, première partie, chapitre 2, « L'écriture des vies ordinaires ».
[715] *DE I*, n° 94 (1971), p. 1071.
[716] *DE I*, n° 95 (1971), p. 1074.

par ces choses en quelque sorte en dessous du dicible. »[717] Mais ce désintérêt ne signe pourtant pas l'abandon des pratiques d'écriture : si ce n'est plus l'écriture institutionnalisée qui l'intéresse,

> c'est de plus en plus le discours de tous les jours, toutes ces paroles écrasées, refusées par l'institution ou écartées par le temps (…), ce langage à la fois transitoire et obstiné qui n'a jamais franchi les limites de l'institution littéraire, de l'institution de l'écriture (…) [718]

Foucault l'a répété comme un leitmotiv, dans les interviews, les manifestes, les conférences de presse avec le GIP : les détenus « savent ».[719] Mais ils savent d'un savoir qui est traditionnellement disqualifié parce que savoir considéré comme non-conceptuel, naïf, hiérarchiquement inférieur à celui des scientifiques, des experts en tout genre. Il y a pourtant une théorie formée au ras des pratiques de pouvoir, et c'est ce savoir du vécu qui cristallise dès lors le souci que Foucault va porter à des pratiques d'écriture singulières, dissonantes, qui sont des pratiques du désassujettissement. L'écriture est ainsi aux prises avec les pouvoirs, et c'est cette thématique que Foucault va développer de 1973 à 1977, jusqu'à « La vie des hommes infâmes », qui présente l'autre versant de cette pratique d'écriture.[720]

C'est donc proprement à une reconsidération du pouvoir des mots que Foucault développe à cette époque. De la même manière que dans les années 1960, il pratiquait librement l'étude des textes littéraires, prolongeaient ses écrits théoriques par ces questions, Foucault utilise les textes qui ne relèvent pas de « la littérature », comme appui et déploiement de ses cours, de ses développements théoriques. La question du langage le passionnait, permettant des expériences-limites qui étaient l'autre face des développements archéologiques. En ce début des années 1970, c'est une nouvelle dimension du langage que

---

[717] *Ibid.,* , p. 1076.
[718] *DE I*, n° 119 (1973), p. 1280.
[719] On peut rappeler ce qu'affirme Foucault dès la création du GIP : « Il s'agit de laisser la parole à ceux qui ont une expérience de la prison. Non pas qu'ils aient besoin qu'on les aide à « prendre conscience » : la conscience de l'oppression est là, parfaitement claire, sachant bien qui est l'ennemi. Mais le système actuel lui refuse les moyens de se formuler, de s'organiser. » *DE I*, n°87 (1971). À la question de ce qui sera fait au terme de l'enquête (un livre de témoignages ?), la réponse est « peut-être, mais la question n'est pas là. Nous n'avons pas la prétention de faire prendre conscience, aux détenus et à leurs familles, des conditions qui leur sont faites. Cette conscience, il y a longtemps qu'ils la possèdent, mais elle n'a pas les moyens de s'exprimer. La connaissance, les réactions, les indignations, les réflexions sur la situation pénitentiaire, tout cela existe, au niveau des individus, mais n'apparaît pas encore. Il faut désormais que l'information circule, de bouche à oreille, de groupe en groupe. » *DE I*, n° 88 (1971), p. 1045-1046.
[720] Alors qu'en 1973, Foucault met en avant des écritures contre les pouvoirs, le fameux texte de 1977 se concentrera sur les écritures du pouvoir, celles qui emprisonnent et scellent les vies ordinaires, infimes et infâmes.

rencontre Foucault, à la fois dans ses luttes et dans ses recherches. Le cours sur le pouvoir psychiatrique est ainsi traversé par cette question, dans les leçons du 21 novembre 1973, avec la pratique de l'écriture comme assujettissement dans l'asile, et dans celle du 19 décembre 1973, intégrée à une analyse du langage comme prise du pouvoir dans le cadre de la cure menée par Leuret.

En étudiant deux pratiques d'écriture valorisées par Foucault en 1973, nous verrons combien c'est le problème des résistances qui est au cœur de son nouvel intérêt, ce qui permettra de saisir les effets d'abandon et de continuité entre les nnées 1960 et 1970.

3.1. De deux discours armés.

C'est en 1973 que Michel Foucault publie deux textes, certes très différents par leur statut, leur ampleur, leur jeu dans son travail théorique, mais qui actent de son nouvel intérêt pour des pratiques d'écriture qui ne relèvent pas de « la » littérature. En début d'année, il signe la préface de l'ouvrage d'un détenu libéré courant 1972 et avec lequel il avait correspondu en prison, Serge Livrozet[721] – l'ouvrage s'intitule *De la prison à la révolte* - et il publie en novembre le fruit d'un travail collectif mené autour du mémoire de Pierre Rivière : *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle*[722], signant là aussi une préface, et contribuant au dossier sous le prisme de la narration du meurtre : « Les meurtres qu'on raconte ». Ces deux textes doivent être lus comme des prolongements aux activités de Foucault : prolongement de l'activité théorique de ses cours au Collège de France pour le dossier Rivière, et prolongement de son activité pratique avec le GIP pour la préface à Livrozet.

Comment Foucault analyse-t-il ces deux textes qui sont deux textes de détenus que plus d'un siècle sépare ? Qu'est-ce qui s'y joue et qu'y reconnaît-il ?[723] Tout d'abord, il s'agit dans les deux cas de récits singuliers qui signent selon lui l'irruption de quelque chose de nouveau dans leur actualité et dont la publication – même tardive pour le dossier Pierre Rivière – relève d'une pratique subversive. Ensuite, il s'agit dans ces récits de pièges qui

[721] *DE I*, texte n° 116 (1973).
[722] *Moi, Pierre Rivière, ayant tué ma mère, ma sœur et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle*, travail collectif dirigé par Michel Foucault, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1973.
[723] Précisons que dans l'un de ses rares récits autobiographiques, Foucault précisait en 1968 sur son rapport à l'écriture et la découverte d'un plaisir d'écrire en Suède, où il devait parler un langage qui lui était étranger : « Entre plaisir d'écrire et possibilité de parler, il existe un certain rapport d'incompatibilité. Là où il n'est plus possible de parler, on découvre le charme secret, difficile, un peu dangereux d'écrire. » (*Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, *op. cit*., p. 31.) La prison est bien aussi ce lieu où il n'est pas – plus – possible de parler.

déjouent les pièges du pouvoir, de « discours-armés » comme il les nomme : des textes qui attaquent un point précis du pouvoir. Enfin, et dès lors, ces deux textes font levier comme pratique de désassujettissement : ce n'est pas comme œuvres qu'ils intéressent Foucault, mais comme pratiques singulières d'écritures produisant non pas seulement des effets sur le pouvoir mais sur les autres pratiques discursives elles-mêmes et sur celui qui est engagé dans ce travail d'écriture. Il s'agit là en fait d'un triple dérangement : ces deux textes ne sont pas à leur place dans les codes qui déterminent ce qui est publiable et ce qui ne l'est pas ; ils quittent la place qui leur est assignée par les pratiques judiciaire et scientifique ; en importunant ainsi les pouvoirs, ils échappent à toute objectivisation normative pour mener à des pratiques de résistance.

Ce faisant, deux archives se croisent. Le texte de Pierre Rivière s'inscrit dans l'archive de la société disciplinaire naissante, celui de Serge Livrozet dans l'archive de Foucault lui-même. Le philosophe est alors amené à relever, dans le premier écrit, en quoi le texte joue le jeu du pouvoir et le déjoue dans le même moment, en quoi il est une pièce maitresse dans la constitution du pouvoir psychiatrique, et en quoi, par le geste du mémoire, il le condamne à révéler l'inanité de son savoir. En préfaçant Livrozet, le généalogiste retrace certes l'histoire des mémoires de détenus – ces « meurtres qu'on raconte » – mais surtout montre comment, cent cinquante ans après, ces liens constituent toujours le nœud de notre présent. Même si les sociétés disciplinaires cessent peu à peu d'être, s'effaçant comme une figure tracée sur le sable, pour laisser place à ce que nous ne sommes pas encore, la forme prison est encore bien là et le récit de Livrozet, théorie alternative aux discours officiels, fait justement éclater leur inanité. Le diagnosticien réfléchit alors (sur) son présent, référant le discours de Livrozet au champ pratique auquel il se déploie.

Le premier élément qui intéresse Foucault dans ces pratiques d'écriture qu'il qualifie de singulières est qu'elles tranchent avec les pratiques d'édition courantes. C'est ce que souligne Foucault d'entrée, dans la préface qu'il consacre au livre de Serge Livrozet. Son récit, publié, rompt avec une tradition et une distribution des rôles bien établie qui donnent la parole aux condamnés pour mieux la leur ôter. Foucault dresse ainsi le tableau général de ce genre de « littérature ». Les criminels peuvent en effet se raconter, narrer leurs souvenirs, raconter leur vie, ou mieux : « *Il faut* qu'ils racontent leur vie »[724]. Règle rigoureuse sous son allure de tolérance écrit Foucault, règle qui est la condition même de la publication et

[724] *DE I*, n°116 (1973), p. 1262.

qui impose que la condamnation et la prison apparaissent comme des aventures singulières, permises par le hasard qui, à la fois, fait le criminel, permet de le démasquer et met en branle la machine pénale pour obtenir, finalement, deux genres de récits se faisant face : celui du roman policier (« maximum d'improbabilités, traces indéchiffrables, hasards d'une découverte qui met en œuvre le plus méticuleux calcul »[725]), et son envers, l'inimaginable aventure hasardeuse du criminel (« veine, guigne, cerise, fatalité, calculs déjoués, miraculeuse providence, vol imprévisible du papillon »[726]). Ce qui est alors évacué de ces récits, c'est l'ordinaire qui mène l'individu à devenir criminel : « Ainsi se trouve conjuré tout ce qu'il peut y avoir de quotidien, de familier, d'extrêmement probable, de central en fin de compte dans notre rapport à la police et à la justice. »[727] Et, peut-on ajouter, ce qu'il y a d'intolérable dans ce rapport. Le condamné est dès lors doublement condamné : condamné à la prison ; condamné à n'avoir que des souvenirs et non une pensée. Et Foucault de faire parler l'éditeur qui donne ses directives :

> Tu raconteras donc tes souvenirs à toi, tu diras ce que tu as fait, pourquoi tu as été pris, comment tu as vécu dans ta prison, de quelle manière tu t'es évadé. Sois le plus extrême et le plus singulier possible. Rappelle tes impressions, réactive tes sentiments. Dis ce que tu as vécu. Le collectif, l'ensemble, ce par quoi on communique ? Ne t'en soucie pas : ce n'est pas affaire de pensée ou de réflexion, mais seulement d'écriture. C'est par le travail, la beauté, l'originalité mesurée de ton écriture que tu seras reconnu. L'écriture, apprends-le, c'est notre lieu sacré et c'est notre élément universel. Cesse de vouloir dire à tout prix ce que tu penses. Écris. Écris comme il faut, c'est-à-dire comme nous voulons. Tu ne sais pas ? Tu dis des vulgarités, tu te répètes, tu tombes dans des spéculations oiseuses, alors qu'on te demande l'écriture même de ton vécu ? Ca ne fait rien. On va prendre un magnétophone, tu raconteras ta vie. Nous, nous allons écrire. On se partagera la recette. [728]

Mépris pour l'homme, prétendu attachement à la qualité littéraire, cynisme régissent pour Foucault le genre… Or, dans la distribution Lacenaire-Gaboriau-Lombroso, « le livre de Serge Livrozet *dérange* cette distribution. Il reprend le fil d'un discours que les censeurs de Lacenaire auraient voulu interrompre. Il entreprend de voir – du point de vue de l'infracteur – le sens politique de l'infraction. Ce ne sont pas les Mémoires d'un détenu. Je ne veux pas dire qu'il soit inutile d'apporter sous forme de souvenirs des témoignages qui

[725] *Ibidem*.
[726] *Ibid*, p. 1263
[727] *Ibidem*.
[728] *Ibidem*.

peuvent avoir valeur de critique et de dénonciation. Je veux dire qu'il est temps d'écouter autre chose, qui est nouveau et très ancien. »[729] Nouveau car Foucault souligne que rares sont les éditeurs qui ont le courage de les publier tels quels, et nouveau car nous ne sommes pas habitués à ces textes où les souvenirs à peine amorcés s'interrompent pour penser le crime, la loi, l'infraction, la délinquance : c'est la première fois que le système carcéral est analysé des points de vue politique, économique et idéologique par un ex-détenu[730]. Aussi Foucault peut-il souligner que « la première personne qui parle tout au long du livre est mois une première personne de mémoire que de théorie. »[731] Et si le texte se rattache à une tradition ancienne, c'est parce qu'il existe depuis fort longtemps mais à la dérobée, « une pensée de l'infraction intrinsèque à l'infraction elle-même ; une certaine réflexion sur la loi liée au refus actif de la loi ; une certaine analyse du pouvoir et du droit qui se pratiquaient chez ceux-là mêmes qui étaient en lutte quotidienne contre le droit et le pouvoir »[732], censurée parce qu'étrangement elle faisait plus peur que l'infraction elle-même. Ce qui surgit donc avec la publication *De la prison à la révolte*, c'est la reconnaissance que les personnes ont le droit de parler pour elles-mêmes, de prendre la parole pour livrer leur pensée personnelle, brisant ainsi une histoire de l'édition qui occultait cette possibilité, allant jusqu'à s'arroger le droit de censurer les écrits, comme ce fut le cas, Foucault le rappelle, pour les mémoires de Lacenaire qui signent l'apparition du grand criminel dans la littérature. Foucault retrouve le thème qui lui est cher depuis le G.I.P. : l'idée que les hommes n'ont pas besoin des intellectuels pour savoir et dire, que lorsqu'ils le disent, ils le disent fort bien, et que ce n'est que le système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. Éditer le livre de Livrozet tel quel, c'est bien là une pratique subversive qui s'inscrit dans la brèche ouverte par le G.I.P...

En ce qui concerne le cas Pierre Rivière, le récit, ainsi que sa publication, s'affirment eux aussi dans leur singularité. Dans sa préface au livre de Livrozet, Foucault soulignait à propos de la censure subie par Lacenaire qui coïncide avec le crime de Pierre Rivière : « Ce n'est pas la pratique, c'est la théorie du crime qui est passée au caviar. Le régime de Louis-Philippe pouvait bien supporter qu'un assassin remémorât un assassinat ; mais non pas qu'un criminel réfléchît sur le crime, sur la question politique du crime, ou fît une analyse que d'autres (criminels ou non) pourraient reprendre et travailler comme une œuvre

[729] *Ibid*., p. 1266. C'est nous qui soulignons.
[730] Pour l'anecdote, rappelons que Serge Livrozet a été jugé fin 1968 pour « crime contre la propriété », après avoir attaqué des coffres-forts afin de financer une maison d'édition indépendante qui lui permettrait de publier ses idées.
[731] *Ibidem*.
[732] *Ibid*., p. 1266-1267.

commune. »[733] Certes, Pierre Rivière, sous Louis-Philippe, ne réfléchit pas son crime : son écrit est un mémoire, ce que n'est pas celui de Livrozet. Pierre Rivière se soumet à une commande, celle du juge, qui lui demande d'écrire ce qui s'est passé. Cependant, comme le souligne Foucault dans sa contribution au dossier – « Les meurtres qu'on raconte » – Rivière ne va pas écrire un roman d'aventures mais écrire son aventure, ce qui lui est arrivé, et il le fait en tant que celui qui « se souvient, se souvient impitoyablement de tout »[734]. Certes, le récit « rejoint au moins par sa forme toute une série de narrations qui formeraient alors comme une mémoire populaire des crimes. »[735] Il semble répondre en effet à tant d'autres récits rapportés par les canards de l'époque, ne serait-ce que par son titre même – *Détail et explication de l'événement survenu le 3 juin à la Faucterie* – dont les termes reprennent les habitudes des journaux à « changer d'échelle, grossir les proportions, faire apparaître le grain minuscule de l'histoire, ouvrir au quotidien l'accès du récit. »[736] Il y a deux nécessités pour opérer ce changement : faire entrer dans la narration ce qui d'ordinaire n'y a pas place par défaut de dignité ou d'importance sociale ; que tous ces menus événements, malgré leur fréquence et leur monotonie, apparaissent comme singuliers, curieux, extraordinaires, uniques ou presque dans la mémoire des hommes. Ces narrations peuvent alors jouer « le rôle d'échangeur entre le familier et le remarquable, entre le quotidien et l'historique. »[737] Dans cet échange, on trouve trois opérations essentielles : d'abord le passage à l'écriture, à la dignité de l'écrit ; le changement de statut de la narration car le bruit qui court est transformé en annonce ; la production, par le village ou la rue eux-mêmes, de l'histoire. « Tous ces récits racontent une histoire sans maîtres, peuplée d'événements frénétiques et autonomes, une histoire en dessous du pouvoir qui vient buter contre la loi. »[738] Dans l'événement meurtrier se croise alors la grande et la petite histoire, l'héroïsme et l'anonymat, le permis et l'interdit. Cependant, et là est la première originalité de l'écrit de Pierre Rivière, au lyrisme fictif des journaux, qui parlent à la place du meurtrier, Pierre Rivière vient le remplir d'un lyrisme réel, celui de son récit : c'est lui qui écrit, sans se censurer, sans être censuré, sa vie, sa vie infime et infâme, pour reprendre les termes de Foucault quelques années plus tard à propos d'autres vies. Et même ce pur mémoire ne sera pas publié et disparaitra pendant un siècle et demi : il ne répond pas aux canons en vigueur, il ne raconte pas des aventures palpitantes, des rebondissements, mais un quotidien partagé

[733] *Ibid.*, p. 1265.
[734] *Moi, Pierre Rivière, ayant tué ma mère, ma sœur et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle*, p. 274.
[735] *Ibid*., p. 269.
[736] *Ibidem*.
[737] *Ibidem*.
[738] *Ibid*., p. 270.

par tant d'autres, les soucis, les querelles et les misères dans lesquelles les gens sont englués et que ni le pouvoir ni la justice ne peuvent régler. Le mémoire de Pierre Rivière débouche sur un silence, alors que celui de Serge Livrozet le rompt.

Mais avec la publication du mémoire, ce silence est finalement rompu, et la « grande étrangeté » du mémoire de Pierre Rivière – face auquel on est réduit, sinon à le comprendre, « du moins le lire, et encore si peu et si mal »[739] – peut subjuguer ses lecteurs et non plus seulement ses analystes. Avec lui, c'est tout un dossier, exceptionnel, qui est livré aux lecteurs. Ce dossier réunit en effet de manière neuve trois types d'archives : les rapports médicaux, les pièces juridiques et le mémoire de l'accusé, et c'est ce croisement des données qui permettra d'analyser la formation et le jeu d'un savoir avec les institutions et les rôles qui y sont prescrits.[740] Aussi, si des aspects majeurs du mémoire ont été négligés, peu importe : « l'essentiel pour nous était la publication de ces documents »[741], publication bien sûr exhaustive. La singularité du dossier – qui, comme le souligne Foucault, n'a pas pour loi d'existence et de cohérence celle d'une œuvre ou d'un texte – impliquera la singularité de l'étude : « elle doit permettre de tenir à l'écart les vieilles méthodes académiques de l'analyse textuelle et scolaire de l'écriture. »[742] Et la singularité du geste d'écrire le crime est qu'elle empêche aux « sciences » naissantes que sont la criminologie, la psychiatrie de répondre « comme il faut au récit d'aventures », en chantant « le même air, sur une autre octave et avec d'autres paroles», ramenant « toutes les irrégularités de l'aventure individuelle à un profil général, qui porte précisément le nom de « déviance ». »[743] C'est le cas pour le récit de Livrozet, c'est le cas, beaucoup plus radicalement encore, plus d'un siècle plus tôt, pour le récit de Pierre Rivière. Et là réside les deux premiers intérêts, et les deux premiers niveaux de lecture, que permettent ces documents. Ils doivent tout d'abord permettre d'analyser la formation et le jeu d'un savoir (comme celui de la médecine, de la psychiatrie, de la psychopathologie) dans ses rapports avec des institutions et les rôles qui y sont prescrits (comme l'institution judiciaire, avec l'expert, l'accusé, le fou-criminel, etc.). Ils permettent en outre de déchiffrer les relations de pouvoir, de domination et de lutte, à

[739] *Ibid.,* p. 265.
[740] « Je crois que si nous avons décidé de publier ces documents, tous ces documents, c'est pour dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments d'attaque et de défense dans des relations de pouvoir et de savoir. *» Ibid*., p. 12.
[741] *Ibid*., p. 15.
[742] *Ibid*., p. 13.
[743] *DE I*, n° 116 (1973), p. 1265-1266

l'intérieur desquelles les discours s'établissent et fonctionnent ; ils permettent donc une analyse du discours (et même des discours scientifiques) qui soit à la fois événementielle et politique, donc stratégique.

De là découle le deuxième niveau d'importance que Foucault décèle dans le mémoire de Pierre Rivière et dans « l'anti-mémoire » de Serge Livrozet et qu'il met en avant dans l'introduction au dossier de Rivière : « saisir le pouvoir de dérangement propre à un discours comme celui de Rivière et l'ensemble des tactiques par lesquelles on essaie de le recouvrir, de l'insérer et de lui donner statut comme discours d'un fou ou d'un criminel. » [744] Ces pratiques d'écriture installent bien en effet un « dérangement » dans l'ordre de la théorie pénale et de la pratique carcérale, dérangement consistant à casser le carcan imposé par l'analyse extérieure que mène l'institution – qu'elle se nomme « sociologie », « psychiatrie », « psychologie », « criminologie » – et qui réduit le condamné au rôle de sujet de ses aventures et d'objet scientifique.

Cela est particulièrement flagrant avec l'irruption du mémoire de Rivière au moment où se constitue le lien entre psychiatrie et justice, comme le montre Foucault dans sa contribution au dossier, qui porte sur « Les meurtres qu'on raconte ». Certes, « Rivière, il n'y a guère à en douter, a exécuté son crime au niveau d'une certaine pratique discursive et du savoir qui lui est lié. Il a joué réellement, dans l'unité inextricable de son parricide et de son texte, le jeu de la loi, du meurtre et de la mémoire qui réglait à cette époque tout un ensemble de « récits de crimes ». » [745] Quel est ce jeu ? Foucault en donne les éléments. Il fait le jeu de la loi en faisant le compte-rendu précis et exact de son meurtre au juge qui le lui demande : il fait l'aveu circonstancié d'un crime prémédité et en donne le mobile, le justifiant par toutes les injustices que son père a eu à subir de la part de la mère qu'il a tué. Ce que déclare donc le mémoire, c'est l'aveu de culpabilité de celui qui a transgressé la loi en commettant l'horreur du parricide et du fratricide : son récit le place dans la position fatale du condamné. Mais Pierre Rivière a fait aussi le jeu du meurtre, comme le montre Foucault en rappelant ses deux projets successivement abandonnés. Premier projet, le mémoire devait d'emblée annoncer son crime, puis expliquer la vie de ses parents, enfin expliquer les raisons de son geste. Le meurtre y est entrelacé avec le texte. Alors seulement le crime aurait été commis, ponctué par le suicide du double auteur. Dans le second projet, le meurtre est décentré, « à la fois chassé à l'extrémité du texte et comme produit finalement

[744] *Moi, Pierre Rivière, ayant tué ma mère, ma sœur et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 13.
[745] *Ibid*., p. 274.

par lui »[746] Il s'agit de faire un mémoire public où est racontée la vie de ses parents, puis d'écrire un texte secret, à usage privé, racontant le meurtre à venir, « ce qu'il appelle la raison de la fin et du commencement »[747] Ensuite seulement le meurtre serait commis. Ces deux projets comportent un risque majeur : que l'on découvre le mémoire ou le texte secret, et que le projet meurtrier avorte. Finalement, c'est la dernière décision qui sera réalisée : commettre le crime, se faire prendre, faire ses déclarations et mourir. Ses déclarations seront son mémoire dont Rivière souligne que tout y était rédigé par avance dans sa tête : « mémoire déposé par avance dans la mémoire », « l'annonce du meurtre est placée non seulement derrière le mémoire, mais aussi après le meurtre lui-même. Celui-ci, par un mouvement inverse, s'est peu à peu dégagé du mémoire : prévu pour venir après la rédaction et pour déclencher seulement son envoi, il s'est libéré et a surgi en fin de compte seul et premier, lancé par une décision qui en avait fixé, mot à mot, mais sans l'écrire, le récit. » [748] Le jeu de l'assassinat a bel et bien été mené par Rivière. Enfin, comme on l'a vu, le dernier jeu auquel participe Pierre Rivière : celui de la mémoire.

Le jeu de Pierre Rivière était-il déraisonnable ? Comme le souligne Foucault, le jury semble avoir trouvé plus monstrueux qu'insensé ce double jeu familier du texte et du geste, « d'en être le double auteur et d'y figurer comme le double sujet. »[749] La condamnation à mort qui succède au crime affreux semble, de ce point de vue, inévitable. « Mais là justement, dans l'institution pénale, le meurtre-discours de Rivière affrontait un tout autre jeu » [750], un jeu que Pierre Rivière n'avait pas prévu et qui allait finir par déjouer sa dernière planification. Car on pose à son geste-texte une triple question de vérité : une vérité de fait – est-il l'auteur du crime ? – ; une vérité d'opinion – peut-il bénéficier des circonstances atténuantes, droit acquis par le jury d'assises depuis 1832 ? – ; une vérité scientifique – son action et son discours correspondent-ils aux critères d'un tableau nosographique ? Bref, « à cet acte discursif, à ce discours en acte, profondément engagé dans les règles du savoir populaire, on appliquait les questions d'un savoir né ailleurs et géré par d'autres. »[751] Philippe Riot, dans « Les vies parallèles de Pierre Rivière »[752], explicite les interprétations très différentes des magistrats et des médecins. Pierre Rivière a redéployé dans son récit l'ordre des raisons aboutissant au crime : ce que retiennent les magistrats. Or, pour les

[746] *Ibid*., p. 267.
[747] *Ibidem*.
[748] *Ibidem*.
[749] *Ibid*, p. 274.
[750] *Ibidem*.
[751] *Ibid*., p. 275.
[752] *Ibid*., p. 295-314.

médecins, l'enjeu est de déterminer si Rivière est un malade mental ou non, s'il est atteint de ce qu'Esquirol a défini comme de la monomanie, maladie explosant brusquement et qui se caractérisait parce qu'elle était soudaine et avait pour principal symptôme l'apparition d'une conduite criminelle. Cette conduite criminelle est-elle folle ? Les médecins vont donc devoir reconstituer tout un champ d'anomalies à travers les souvenirs étalés, ceux du mémoire, ceux des témoins. Deux types de discours s'affrontent alors – l'un mettant en avant ce que l'autre tait, brossant des portraits contradictoires de Rivière - et, à travers eux, deux types de pouvoirs. C'est ainsi que la dernière expertise, celle d'un aéropage de grands médecins parisiens, intervient comme pièce maîtresse de la bataille. Elle intervient après la condamnation à mort de Rivière pour arracher, au minimum, la grâce royale. Comme le montre Pierre Castel[753], il s'agit, dans cette expertise qui tourne à la pétition, que la médecine mentale prouve son aptitude à gagner sa place à côté de la justice en se portant sur les cas difficiles de l'époque. Il s'agit d'une « démonstration de pouvoir » [754]. Finalement, cette dernière expertise atteint son but puisque la condamnation par le jury est effacée par une commutation de peine obtenue par une demande de recours en grâce argumentée médicalement. Ainsi, « placé à sa date de rédaction, le mémoire de Rivière occupe bien la position centrale qui est la sienne : une machinerie qui fait tenir l'ensemble : tendue secrètement à l'avance, elle appelle tous les premiers épisodes ; puis une fois apparue, elle piège tout le monde, et son auteur lui-même, puisque après avoir passé pour la preuve évidente que Rivière n'est pas dément, elle devient, grâce à Esquirol, Marc, Orfila, un moyen d'écarter cette peine de mort que Rivière avait si soigneusement cherchée. » [755]

Ce piège du récit est lui aussi bien présent, mais cette fois volontairement, dans le livre de Serge Livrozet, *De la prison à la révolte*. Quittant l'archive du XIXe siècle, Foucault s'inscrit dans son actualité pour souligner la pratique subversive à l'œuvre ici. Nous sommes plus d'un siècle plus tard, et l'expert-psychiatre a triomphé dans les tribunaux : à lui de dire si le détenu est responsable pénalement, dangereux, amendable. Aussi, au discours *« tout armé de concepts »*[756] qui *examine* les condamnés par une « vérité (qui) les éclaire d'en haut »[757], s'oppose le livre de Livrozet qui « entreprend de voir – du point de vue de l'infracteur – le sens politique de l'infraction. »[758] L'écriture ici échappe au carcan du pouvoir, glisse entre ses mailles pour dire la vérité d'un détenu sur le pouvoir qui l'a jugé et

[753] *Ibid*., « Les médecins et les juges », p. 315-331.
[754] *Ibid*., p. 329.
[755] *Ibid*., p. 14.
[756] *DE I*, n°116 (1973), p. 1264.
[757] *Ibidem*.
[758] *Ibid*, p. 1266.

enfermé. Le hasard qui fait le criminel, le caractère fortuit et imprévisible du crime, sont ici réduits à néant. Livrozet déjoue les guignes sociopsychologiques développées depuis longtemps : « Ne pas s'étonner donc si de telles « sciences » décomposent la criminalité en une somme de petites aventures individuelles où se seraient produites des chances ou des malchances comme la possessivité de la mère, l'absence du père, la déstructuration familiale ou l'immaturation du surmoi : guignes sociopsychologiques ».[759] Alors que le mémoire de Rivière est à son insu un piège, celui de Livrozet est pensé comme tel. Impossible désormais de ranger ces deux livres dans une bibliothèque le long des autres, en laissant leurs auteurs de l'autre côté : en disant ce qu'ils avaient à dire, ils ont rompu le fil d'une longue tradition éditoriale qui donne la parole aux hommes pour mieux la leur retirer[760].

Ainsi, dans ces parcours délinquants ou criminels que l'on raconte, les récits constituent une pratique d'écriture subversive qu'ils mettent non seulement en mots mais qui produisent des effets troublant le jeu des pouvoirs qui s'exercent sur eux. Pierre Rivière et Serge Livrozet dérangent : ils troublent le jeu des pouvoirs qui s'exercent sur eux. Pierre Rivière montre les limites de la psychologisation et de la criminologie au moment même de leur naissance, dans la lutte qui va les voir triompher dans les tribunaux, et Serge Livrozet, à une époque de contestation du pouvoir psychiatrique, ajoute sa propre pierre à l'édifice de cette contestation, non celle d'anti-psychiatres critiquant les asiles, mais celle d'un homme pris dans les mailles du filet judiciaire et criminologique. En bousculant la stricte distribution des rôles imposée par les savoirs-pouvoirs, chacun échappe au portrait-type qui est la grande fiction mise en place depuis près de deux siècles. Dans ce portrait-robot, la théorie vient d'un discours et d'une institution qui porte sur les détenus un regard qui les objective et les intègre à un phénomène d'ensemble désigné par « délinquance ». Dans ce dispositif par lequel le détenu ne peut avoir que des souvenirs et non une pensée, détiennent les lois de l'écriture ceux qui théoriseront autour du cas. Or, ce que montrent les pratiques discursives mises en avant par Foucault, c'est qu'il n'y a pas de lois pour l'écriture, ou plutôt, il y a possibilité de se mettre hors-la-loi. Ce que fait Livrozet. Et quand Rivière se soumet à l'interrogatoire et couche par écrit tous ses souvenirs, son mémoire, il trouble le rituel de l'aveu et la procédure d'expertise médicale. Le portrait recherché par la justice, la

[759] *Ibid*., p. 1265.
[760] Cf. Les phrases liminaires de la préface signée par Foucault : « Lacenaire, Romands, il y a déjà plus de cent trente ans… Les condamnés n'ont pas à se plaindre : depuis le temps qu'ils ont la parole, ils ont eu l'occasion de dire ce qu'ils avaient à dire. Nous leur prêtons une attention qui les honore, et qui nous flatte : nous ne sommes pas dupes, n'est-ce pas du système qui les a condamnés ; leurs livres en sont garants, puisque nous prenons soin de les ranger le long des autres, même si nous laissons leurs auteurs de l'autre côté. » *Ibid*, p. 1262.

médecine mais aussi l'éditeur dans le jeu de l'écriture, celui d'un criminel ou d'un fou, se dérobe ici. Cette pratique de l'écriture livre une histoire qui n'est ni celle d'un criminel, ni celle d'un fou, réductions totalisantes propres au jeu des pouvoirs judiciaire et psychiatrique. Et c'est pourquoi le mémoire de Pierre Rivière ne cadre pas avec l'interprétation faite de part et d'autre : si les expertises restent, le mémoire disparaît pendant près d'un siècle et demi. C'est qu'il résiste à toute interprétation. Pierre Rivière et Serge Livrozet, individus réels aux savoirs réels et aux pratiques réelles, jouent ainsi dans le réel du pouvoir, et contre toute attente, le jeu de la résistance aux dispositifs mis en place à leur époque[761] : ils ont la force d'être à la fois pièges et révélateurs.

Dès lors, corrélat de ce qui précède, au cœur même de la pratique d'écriture, ce qui s'opère à l'aune de leur pouvoir de dérangement, c'est la resubjectivisation de leurs auteurs : auteurs du crime *et* auteurs du récit. Car quel est ici l'effet du langage ? De bloquer les mécanismes d'identification en retournant les dispositifs qui ont normalement pour vocation d'objectiver les délits en resubjectivant, par le désassujettissement, leurs auteurs. La dérobade consiste ainsi à refuser d'être seulement un objet du discours et des pratiques des autres et à produire son propre discours aboutit à une réappropriation de soi.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans l'écrit de Serge Livrozet, c'est que la résistance au pouvoir qui permet le désassujettissement ouvre à une intersubjectivité dans le discours et dans la lutte, ce qui avait toujours été occulté par le pouvoir. Foucault souligne ainsi dans la préface au livre de Serge Livrozet que le genre littéraire établit que « le condamné sera toujours un homme seul » : s'il peut avoir des complices ou des compagnons de cellules, ce ne sera dû qu'à une conjonction de hasards, chacun d'eux ayant « été seul à plusieurs ». [762] Dans les mémoires de détenus, « aucun sens communicable, ou une vérité qui pourrait être celle de plusieurs » n'apparaît : « l'infraction n'est pas faite pour être pensée ; elle doit seulement être vécue, puis rappelée. » « Il n'est donc pas question qu'ils

[761] C'est ainsi que quelques années plus tard, Foucault ironisera en première lecture sur le livre de Jacques Mesrine, poncif qui défraye la chronique, mais signera en 1980 la préface du *Q.H.S* de Roger Knobelspiess, qui dénonce, de l'intérieur, les Quartiers Haute Sécurité jusqu'alors en vigueur. Jugeant du récit de Jacques Mesrine – *L'Instinct de mort* – paru en 1977, Foucault peut rire du « Poster de l'ennemi public n°1 » : « Banalités, clichés, phrases toutes faites, la lame du couteau dans la nuit, les mâchoires serrées du tueur, le regard chaviré de la victime, la nuit qui tombe sur les toits de la prison : n'était la confiance qu'il faut faire à l'éditeur et à l'auteur, on croirait du rewriting pour supermarché. » Car l'auteur y est conforme à ce qu'on attend de lui : il « s'est vêtu correctement, il a tout fait pour se rendre ressemblant, familier, ordinaire, conforme à ce qu'on attend ; on le croirait fabriqué par un accessoiriste scrupuleux. Un poster pour chambre de midinette. Mais ne nous moquons pas de lui, il n'a rien inventé. Tout cela lui est venu des romans, des journaux, des illustrés, puis des films qui, depuis cent cinquante ans, nous racontent à la petite semaine la saga monotone des grands criminels. » Cf. *DE II*, n° 199 (1977), p. 253-254.

[762] *DE I.*, n°116 (1973), p. 1263.

puissent tenir ensemble un seul et même discours qui serait collectivement le leur, et où ils pourraient dire d'un accord commun, non point ce qu'ils ont vécu autrefois, mais ce qu'aujourd'hui ils pensent. »[763] Les détenus ne sont qu'une simple « collection », soit une addition d'individus n'ayant en commun que d'être ou d'avoir été sous le joug de la justice et donc de la « science » du criminologue :

> les condamnés n'existent au pluriel que par l'effet et la grâce d'un discours « scientifique » tenu par un préposé. Ils forment un ensemble parce qu'on les a regroupés sous des catégories générales ; s'ils doivent avoir des mots ou des idées en commun, ce sont les mots par lesquels on les désigne, et les notions qu'on leur applique. L'analyse ou la réflexion se mène de l'extérieur : on ne leur demande pas quelle est la leur ; on l'exerce, avec tout le soin possible, sur eux. La vérité les éclaire d'en haut. Ainsi peut-on être sûr qu'ils ne formeront rien d'autre qu'une collection ; jamais un mouvement collectif porteur lui-même de sa propre réflexion. [764]

Or, Livrozet fait éclater cette désignation commune et fait acte de résistance – individuelle et collective – parce qu'une œuvre commune peut résulter de sa réflexion, œuvre commune au niveau intellectuel mais surtout au niveau pratique, puisqu'alors peut naître un mouvement collectif, soit une force de contestation et de subversion, un ensemble qui peut introduire une rupture dans l'ordre des choses. Foucault souligne alors un point essentiel pour lui : cela ne signifie pas que le livre de Livrozet « représente » ce que pensent les détenus dans leur totalité ou dans leur majorité. Foucault précise qu'« il est un élément de cette lutte ; qu'il est né d'elle, et qu'il y jouera un rôle. Il est expression individuelle et forte d'une certaine expérience et d'une certaine pensée populaire de la loi et de l'illégalité. Une philosophie du peuple. » [765] Ce qui est mis en question, c'est l'impensé de notre système politique, système partout représentatif qui délègue et fait oublier que le pouvoir ne se représente pas mais s'exerce. Le discours non pas relatif mais local de Livrozet n'enlève rien à sa force : l'impossible synthèse représentative constitue un élément de plus dans le combat, il y a collectif sans représentation. C'est pourquoi ce qui est clairement théorisé est de l'ordre de la pratique et non de la « simple » expérience : la résistance, qui est une décision et une pratique qui n'est pas seulement discursive.

Quant à Pierre Rivière, s'il est bien un double auteur, du crime et du récit, s'il est bien

[763] *Ibidem.*
[764] *Ibid.*, p. 1264.
[765] *Ibid.*, p. 1267.

un objet d'expertises, il n'est pas pour autant un sujet au sens d'un objet empirique pouvant être soumis à une science de fait. Son mémoire, en attaquant l'ordre discursif établi, permet à la fois la réappropriation singulière de l'histoire ordinaire, et empêche, par cette singularité même, toute récupération et appropriation par le discours psychiatrique.

Ce que permettent ces écritures hors de l'institution littéraire, c'est donc une attrape, l'attrape non plus du langage mais de l'écriture, qui, de l'intérieur des systèmes, entreprend d'attaquer à discours armés les pouvoirs qui s'exercent sur l'homme encellulé. Ces pratiques d'écriture fonctionnent à la manière de la « petite boîte noire » que Foucault appelait de ses vœux en rendant compte à cette époque, pour *Le Nouvel Observateur* de l'expérience jubilatoire menée par le Dr. D.L. Rosenhan. Les écrits de Pierre Rivière et de Serge Livrozet sont à la fois ces pièges et ces révélateurs, l'un pour le pouvoir psychiatrique naissant, l'autre pour l'institution qu'est la prison.

3.2. Déplacements.

Ce sont donc différents déplacements de sens qui s'opèrent dans le rapport de Foucault à l'écriture, déplacements qu'il importe de saisir pour montrer qu'il passe d'une pratique d'écriture à une autre entre la littérature qu'il mobilisait dans les années 1960 – avec le statut particulier de Raymond Roussel – et les écrits qu'il mobilise aujourd'hui, encore plus marginale que la précédente, valable aussi pour la référence à la peinture.

On le comprend, au thème ancien d'une certaine pratique d'écriture littéraire comme *expérience* de limites, Foucault substitue de véritables *pratiques* d'écritures reçues comme non littéraires, troublant certes à nouveau les règles du jeu en les dérangeant, mais depuis l'ancrage décisif du pouvoir. Ce qui prime désormais, ce sont de nouvelles pratiques, pratiques non institutionnalisées, pratiques de résistances aux institutions, pratiques subversives travaillant non dans le langage mais dans le corps social. Certes, dans ces deux moments, il y a bien un fond commun : continue à être posée l'impossibilité d'une objectivation normative. Chez Roussel par exemple, nous avions bien relevé les tentatives de déconstruction de l'ordre : son langage était dérangeant au sens propre du terme puisqu'il dé-rangeait notre manière traditionnelle de dire et de voir les choses. Ici s'opère un déplacement de sens : on passe de l'expérience du franchissement d'une limite et d'un sens assignés au langage à des pratiques de résistance à l'intérieur même des pouvoirs. Avec *Les*

Mots et les choses et un certain nombre de textes sur la littérature, notamment celui consacré à Maurice Blanchot, « La pensée du dehors »[766], Foucault caractérisait « l'expérience du dehors » comme une dissociation du « je pense » et du « je parle », le langage devant affronter la disparition du sujet qui parle et enregistrer son lieu vide comme source de son propre épanchement indéfini. Le « passage au dehors » marquait ainsi la disparition du sujet qui parle et l'apparition de l'être même du langage dans le vide immobile creusé. L'idée de libération était placée, en réserve des archéologies, dans la fulgurance d'une expérience irréductible.

Foucault, en ce début des années 1970, ne peut plus penser un tel franchissement des limites. Sa rencontre avec les pouvoirs a battu en brèche la possibilité du franchissement, l'expérience même du GIP étant l'expérience des murs : ceux de la prison bien sûr, mais même, hors de ces murs, de ceux invisibles qui découpent l'emprise du pouvoir sur les vies. Un autre écrit de 1973, une autre préface que signe Foucault, préface consacrée cette fois à une pratique picturale prenant « les prisonniers » pour objet, est à cet égard remarquable pour la formulation de ce retournement, valable aussi pour la mobilisation de la peinture, prégnante dans les années 1960. Foucault signe en effet la préface du catalogue de l'exposition *Les Prisonniers* de Rebeyrolle, qui représente des chiens engrillagés. Saluant d'abord le dispositif qui fait entrer le visiteur dans une pièce dont toutes les fenêtres ont été fermées, cerné par dix tableaux qui le placent, à son tour, en prison, Foucault avertit : dans la série des toiles, ce n'est pas une histoire qui est racontée mais une force dont l'histoire peut être racontée « comme le sillage de sa fuite et de sa liberté. »[767] Foucault souligne ainsi l'acte de peindre différent de Rebeyrolle : « La peinture a au moins ceci de commun avec le discours : lorsqu'elle fait passer une force qui crée de l'histoire, elle est politique. »[768] Foucault relève alors une nette différence avec la peinture classique : alors que

> [L]es fenêtres de la peinture classique permettaient de replacer un intérieur dans le monde extérieur ; ces yeux sans regard fixent, clouent, amarrent des ombres à des murs qui n'auraient que leur face de nuit. Blason de l'impuissance nue. [769]

Toute l'épaisseur du pouvoir pèse ici, les fenêtres étant incapables d'ouvrir sur un dehors. C'est que « (D)ans le monde des prisons, comme dans celui des chiens (« couché,

[766] *DE I*, n° 38 (1966).
[767] *DE I*, n°118 (1973), p. 1269.
[768] *Ibidem*.
[769] *Ibidem*.

« debout »), la verticale n'est pas l'une des dimensions de l'espace, c'est la dimension du pouvoir. »[770] Cependant, la lutte contre la verticale du pouvoir est possible, comme Foucault le souligne à propos de la mutation opérée dans la toile *Dedans* : la surface blanche de la fenêtre s'illumine dans un bleu immense, le dedans commençant à s'ouvrir malgré lui à la naissance d'un espace, le mur se fondant de haut en bas.

> La verticale, qui, avec le relief du bâton, marquait le pouvoir, creuse maintenant une liberté. Les bâtons verticaux qui font tenir le grillage n'empêchent pas, à côté d'eux, le mur de craquer. Un museau et des pattes s'acharnent à l'ouvrir avec une joie intense, un frémissement électrique.

Et Foucault d'ajouter immédiatement :

> Dans la lutte des hommes, rien de grand n'est jamais passé par les fenêtres, mais tout, toujours, par l'effondrement triomphant des murs.[771]

D'une certaine manière, Hölderlin, Nerval, Flaubert, Mallarmé, Sade, Lautréamont, Breton, Robbe-Grillet, les « auteurs » qui intéressent le Foucault des années 1960 passaient, par leur écriture, « par les fenêtres ». Ils sortaient de l'identification classique du sujet, de toute tentative d'identification et de classification du discours et échappaient ainsi, de manière éphémère, à l'architecture totalisante de la raison moderne occidentale. Ce que découvre alors Foucault, ce qu'il peut diagnostiquer, c'est que non seulement la transgression n'est pas une spécificité du champ discursif mais la variante d'une réalité beaucoup plus conséquente, celle du pouvoir, que Rebeyrolle, dans ses toiles, peut saisir, dérangeant la représentation qu'on peut en avoir, dénonçant le « dehors » comme un leurre.

C'est donc de l'intérieur, du « dedans » du pouvoir, que certaines pratiques d'écriture intéressent désormais Foucault. Alors que les expériences-limites s'inscrivaient à la limite du champ des pratiques et du savoir modernes pour le Foucault de l'*Histoire de la folie*, s'y rapportant de l'extérieur en déniant leur emprise discursive, les expériences faites par Pierre Rivière et Serge Livrozet ne témoignent plus d'une altérité originaire occultée échappant aux déterminations positives : elles sont prises dans ces déterminations positives, condition même de leur parole et de l'expérience qui la fait naître. C'est de l'intérieur des mailles du

[770] *Ibid*., p. 1270.
[771] *Ibidem*.

pouvoir qu'elles nous parlent et produisent leurs effets. La déprise dont il s'agit n'est plus une « simple » déprise discursive, il s'agit de déprises à l'égard du pouvoir. Ce sont les pratiques, psychiatriques naissantes, ou pleinement affirmées et assumées comme pénales et carcérales, qui font naître l'écriture, et avant même leur exercice, forment les conditions dans lesquelles « les gens » – pour reprendre la dénomination foucaldienne – vivent. Mais ce n'est pas parce que l'enfermement et l'expertise sont produits qu'ils « produisent » ces pratiques d'écriture.

Cependant, on objectera qu'il s'agit bien d' « expériences » que nous livrent Pierre Rivière et Serge Livrozet : « expérience » du crime et « expérience » de la prison. Si la prison est bien « pratiquée » par ceux qui en ont l'habitude, cette pratique est d'un sens faible au regard de cette expérience que confère la prison : on retrouve ici le premier sens sollicité par Foucault dans son travail théorique, celui de l'expérience vécue, en première personne, subjectivement. Néanmoins, ces expériences vécues ne formeraient pas le socle que Foucault leur reconnaissait si elles ne permettaient pas de disséquer les pratiques qui les suscitent. Il ne s'agit donc plus pour ces pratiques d'écriture de s'exclure de la systématicité d'une configuration du savoir, mais de saper, volontairement ou non, le pouvoir-savoir qui s'exerce sur les vies. Il ne s'agit donc plus d'expérience-limite mais d'expériences qui à la fois s'inscrivent dans cette dynamique triangulaire précédemment relevée – celles qui doivent se transformer en savoirs et en pratique coordonnée –, d'expériences qui, pour ne pas rester lettre morte, *doivent* permettre un savoir commun et une pratique coordonnée. Alors que le vecteur privilégié par le GIP pour tendre cette expérience *vers* le savoir *puis* vers la pratique était l'enquête, c'est cette fois la mise en mots de Livrozet ou de Rivière, savoir conscient ou non-conscient, qui brisent les jeux des pouvoirs.

3.3. De « Comment j'ai écrit certains de mes livres » à « Pourquoi j'ai commis mon crime ».

Malgré tous ces déplacements, on peut cependant relever des reprises dans l'intérêt que Foucault manifeste pour ces différentes pratiques discursives, ce qui est manifeste dans le traitement que Foucault fait, exactement dix ans plus tôt, de sa lecture des œuvres de Raymond Roussel et de celle du mémoire de Pierre Rivière.

Certes, Foucault utilise l'écrit posthume de Raymond Roussel pour y réfléchir sur une certaine pratique d'écriture dont il s'empare pour faire sa démonstration. Cependant, le biais qui intéresse Foucault est la révélation posthume livrée par l'auteur : on le sait, Raymond Roussel révèle comment il a écrit ses livres quand tous avaient été écrits, « l'œuvre nous est

offerte dédoublée en son dernier instant par un discours qui se charge d'expliquer comment… ».[772] La révélation vient ainsi se placer après l'œuvre, comme l'explication de Pierre Rivière, elle aussi, succède à l'œuvre du crime. Dans les deux cas, l'écrit postérieur, entretient un rapport étrange avec ce qui le motive. Dans le cas de Pierre Roussel, il *le* « découvre dans sa machinerie, en la recouvrant d'un récit autobiographique hâtif, modeste et méticuleux », caractéristiques qui conviennent tout aussi bien au mémoire de Pierre Rivière. Ainsi, Foucault souligne l'importance de l'agencement du récit après le crime.

> Dans le comportement de Rivière en effet, mémoire et meurtre ne s'ordonnent pas selon une succession chronologique simple : crime puis récit. Le texte ne relate pas le geste ; mais de l'un à l'autre, il y a toute une trame de relations : ils se soutiennent, ils s'emportent l'un l'autre, dans des rapports qui n'ont d'ailleurs pas cessé de se modifier. [773]

Comme y insiste Foucault, Pierre Rivière, en tant que double auteur, et du geste criminel, et du texte, déjoue – malgré lui - le pouvoir qui s'exerce sur sa personne. Le texte menace l'édifice des savoirs-pouvoirs en se substituant à lui et en prétendant dire la vérité à ceux qui sont justement censés la délivrer dans les institutions. Si ces textes dérangent, c'est justement parce que l'agencement même de ces textes est singulier : les deux constituent des assemblages théorico-pratiques.

Dans les deux cas, Foucault souligne comme remarquable l'emplacement du récit.

> En apparence, Roussel respecte l'ordre des chronologies : il explique son œuvre en suivant le droit fil qui est tendu des récits de jeunesse aux *Nouvelles Impressions* qu'il vient de publier. Mais la distribution du discours et son espace intérieur sont de sens contraire.[774]

Cette structure, comme le souligne Foucault, renvoie le dernier écrit de Roussel – *les Nouvelles Impressions* – au loin, comme la structure du mémoire place le triple parricide de Rivière hors du jeu de la seule justice, hors du lieu assigné au parricide et au crime :

> les *Nouvelles Impressions*, elles, sont déjà de l'autre côté du ciel, et on ne peut les y

[772] *RR*, p. 7 (abrév. *RR*).
[773] *Moi, Pierre Rivière....*, p. 266.
[774] *RR*, p. 7.

> repérer que parce qu'elles ne sont pas. La géométrie profonde de cette « révélation » renverse le triangle du temps. Par une rotation complète, le proche devient le plus lointain.[775]

Pour Foucault, Roussel ne s'est pas contenté de livrer un secret, celui de ses procédés d'écriture : l'irruption du texte à la fin de la vie de Roussel transforme la révélation en une seconde énigme :

> une seule chose est certaine : le livre « posthume et secret » est l'élément dernier, indispensable au langage de Roussel. En donnant une « solution » il transforme chacun de ses mots en piège possible, c'est-à-dire en piège réel, puisque la seule possibilité qu'il y ait un double fond ouvre pour qui écoute un espace d'incertitude sans repos. Ce qui ne conteste pas l'existence du procédé clef, ni le méticuleux positivisme de Roussel, mais donne à sa révélation une valeur rétrograde et indéfiniment inquiétante.[776]

Tout comme, chez Rivière, l'irruption du récit, du mémoire, double le parricide et est l'élément indispensable au meurtre, écrire le meurtre et le faire étant étroitement mêlé. Mais le mémoire est doté d'un pouvoir ambigu : aucun secret ne permet de dévoiler le sens du crime, ce qui explique les débats contradictoires des psychiatres. On pourrait, à l'exclusion de la dernière phrase, attribuer à ce mémoire le commentaire que fait Foucault du dernier livre de Raymond Roussel.

> Etrange pouvoir de ce texte destiné à « expliquer ». Si douteux apparaissent son statut, la place d'où il s'élève et d'où il fait voir ce qu'il montre et les frontières jusqu'où il s'étend, l'espace qu'à la fois il supporte et il mine, qu'il n'a guère, en un premier éblouissement, qu'un seul effet : propager le doute, l'étendre par omission concertée là où il n'avait pas de raison d'être, l'insinuer dans ce qui doit en être protégé, et le planter jusque dans le sol ferme où lui-même s'enracine. Comment j'ai écrit certains de mes livres est après tout un de « ses » livres : le texte du secret dévoilé n'a-t-il pas le sien mis au jour et masque à la fois par la lumière qu'il porte aux autres ?[777]

L'explication est sans théorie, pour Roussel comme pour Rivière.

---

[775] *Ibid*., p. 7-8.
[776] *Ibid*., p. 17.
[777] *Ibid*., p. 13.

> Le « comment » inscrit par Roussel en tête de son œuvre dernière et révélatrice nous introduit non seulement au secret de son langage, mais au secret de son rapport avec un tel secret, non pour nous y guider, mais pour nous laisser au contraire désarmé, et dans un embarras absolu quand il s'agit de déterminer cette forme de réticence qui a maintenu le secret en cette réserve tout à coup dénouée.[778]

Ce discours armé est aussi un discours qui désarme. Mais le mémoire de Pierre Rivière n'est-il pas, lui aussi, désarmant pour ses lecteurs et ceux qui veulent l'utiliser : magistrats, médecins ?

D'où vient la fascination de Foucault pour ces deux textes ? Certes, le texte exerce une fascination sur celui qui le lit, il semble même *être* fascinant, caractéristique interne au texte. Cependant, ne peut-on avancer pour Foucault un autre motif à la fascination qu'il éprouve dans l'agencement du récit, après le crime, dont Foucault souligne l'importance ? Finalement, ce que Foucault trouve dans ces récits, ce sont des pratiques qui ressemblent aux siennes. Pour Foucault, la théorie n'annonce pas la pratique, ne la détermine pas, et la théorie ne relate pas la pratique : théorie et pratique se soutiennent l'une l'autre, s'emportant dans des rapports qui ne cessent de se modifier, s'ajustant l'une à l'autre. Ainsi, en l'espace de dix ans, Foucault a ouvert des souterrains et enfoncé loin d'elle-même l'écriture transgressive qu'il déployait. Cependant, en déplaçant son propos, il a réactivé, redéployé quelque figure cachée ou encore endormie du primat de la pratique sur la théorie. Ce qui intéresse déjà Foucault à l'époque, c'est qu'il n'y a pas de théorie puis de pratique, ce qu'il pratiquait d'ailleurs lui-même : l'archéologie est avant tout une pratique de l'archive qui permet une théorisation, la théorisation n'est pas première. En cela réside l'expérience qui traverse, inchangée dans cet usage, tous les livres de Foucault : toujours Foucault le répète, il n'écrit pas des livres parce qu'il sait ce qu'il pense et l'écrit… Il ne sait ce qu'il pense que lorsqu'il l'a écrit, et c'est en cela que ses livres le transforment comme ils peuvent ensuite transformer le lecteur. Ce qu'il trouve chez Roussel mais aussi chez Rivière, ce sont donc des pratiques qui en un sens ressemblent aux siennes, des miroirs, des ensembles théorico-pratiques. Comme le soulignait Philippe Sabot à propos de l'amour de Foucault pour Roussel – et comme nous l'avons vu en première partie – c'est bien ici le rapport de Foucault lui-même à l'écriture qui est en jeu, celle non d'un « théoricien » mais d'un « expérimentateur ».[779]

---

[778] *Ibid*., p. 8-9.
[779] Voir supra, première partie, chapitre 1. Philippe Sabot, « La littérature aux confins du savoir : sur quelques

* *

*

On le voit, les pratiques que Foucault a prises pour champ d'étude illustrent la réfutation, dans le champ des luttes, du lien devant unir la théorie et la pratique. Voici des pratiques qui ne sont d'abord que des pratiques, et non pas l'application de théories : non articulation donc des théories et des pratiques. Le généalogiste doit alors expliquer ce surgissement des pratiques, et ce sont par les détails même des pratiques, dans un réseau de lutte et de pouvoir qu'il le fait.

Pourtant, face à ces pouvoirs qui s'étendent et sont dé-spécifier, face à cette capillarité du pouvoir, il faut bien comprendre qu'apparaît l'idée que nous ne sommes pas entièrement piégés au sens où nulle résistance n'est possible. A nouveau, ce n'est pas de théories que la pratique de résistance est possible, c'est de l'intérieur même des pratiques de pouvoir que les résistances naissent, se forment, et sont propres alors à transformer les expériences isolées en savoir commun.

Reste à mobiliser le rôle assigné à la théorie : être un relais d'une pratique à une autre. C'est ce qui va se passer avec la publication, presque coup sur coup, de *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*.

« dits et écrits » de Michel Foucault », *op. cit*., p. 33.

CHAPITRE III. LE SYSTÈME RÉGIONAL DES LUTTES (1975- 1976)

Le milieu des années 1970 marque pour Foucault le retour à la publication : en 1975 paraît *Surveiller et punir*, en 1976, *La volonté de savoir*. Il présente ainsi des « théories » qui, bien comprises, sont nécessairement « lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux », proposant ainsi une théorie qui est « le système régional de cette lutte. »[780] Or, *Surveiller et punir et La volonté de savoir*, qui est le premier tome de l'*Histoire de la sexualité,* sont bien des ouvrages théoriques, mais non pas au sens courant : le premier s'affirme comme un relais de la pratique des luttes carcérales, le second comme une reprise approfondissant depuis la sexualité l'anatomo-politique du corps humain pour mieux cerner les résistances possibles.

Nous choisirons donc dans ce dernier chapitre non de situer l'ensemble des analyses menées du point de vue de la pratique, mais de nous concentrer sur cette fonction entièrement pratique attribuée à la théorie, et ce, en explorant deux versants : celui justement proprement théorique des ouvrages, des théories donc ; celui proprement pratique du rôle de l'intellectuel inséré dans une conjoncture.

I. Des récits stratégiquement théoriques.

Il s'agit ici de mobiliser les livres de Foucault – ses théories – pour montrer en quoi ils sont des objets pratiques en ce qu'ils développent eux-mêmes des outils pour agir et transformer le présent.

1.1. Des théories pour les luttes du présent.

Surveiller et punir, en prenant pour objets la pénalité, la délinquance et la prison, poursuit évidemment sur le plan théorique les luttes autour des prisons. Dans la genèse de l'ouvrage, l'actualité a pesé de manière décisive, comme Foucault lui-même l'affirme dès la première partie de l'ouvrage : « Que les punitions en général et que la prison relèvent d'une technologie politique du corps, c'est peut-être moins l'histoire qui me l'a enseigné que le

[780] *DE I,* n° 106 (1972), p. 1176-1177.

présent. Au cours de ces dernières années, des révoltes de prison se sont produites un peu partout dans le monde », révoltes qui soulèvent des paradoxes, se dressant à la fois « contre toute une misère physique qui date de plus d'un siècle » et « contre les prisons modèles, contre les tranquillisants, contre l'isolement, contre le service médical ou éducatif. » Ces révoltes contre les matérialités se situaient bien au niveau des corps, « contre le corps même de la prison », mettant en jeu sa matérialité « dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir *». Surveiller et punir* arrive dans l'après-coup de cette alliance pratique avec les prisonniers et l'expérience militante constitue une des sources de la réflexion théorique postérieure. « C'est de cette prison, avec tous les investissements politiques du corps qu'elle rassemble dans son architecture fermée que je voudrais faire l'histoire ».[781]

Cependant, il ne s'agit pas de simplement théoriser une histoire de la prison parce que l'actualité l'a fait s'intéresser à la question. L'engagement des luttes lui a posé un certain nombre de problèmes qu'il tente de résoudre sous forme théorique à la suite de la dissolution du GIP. Comme l'écrit Deleuze : « Et quand Foucault revient en 1975 à une publication théorique, il nous semble le premier à inventer cette nouvelle conception du pouvoir, que l'on cherchait sans savoir la trouver ni l'énoncer. »[782] Pure conceptualisation ? Non, ce que Foucault veut faire, c'est répondre à ce présent pour renforcer la lutte. Comme le résume Deleuze, « il propose ainsi de nouvelles coordonnées pour la pratique »[783] , « une autre théorie, une autre pratique de lutte, une autre organisation stratégique sont l'enjeu du livre de Foucault. »[784] Il ne propose donc pas de solutions toutes faites pour l'action, mais une interprétation de notre société par la disciple, une interprétation qui fournit des prises pour les luttes.

La méthode choisie par Foucault se doit alors d'être au service du présent, certes – l'archéologie l'était aussi – mais en tant qu'arme au service de la bataille. Ainsi, faire l'histoire de la prison, est-ce un pur anachronisme ? « Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent. »[785]

La généalogie travaille donc à partir de la diversité et de la dispersion, du hasard des commencements, cherchant à restituer les événements dans leur singularité, ne prétendant en aucun cas remonter le temps pour rétablir la continuité de l'histoire. Replaçons avec Foucault le bilan du travail accompli« depuis quatre ou cinq ans », ses raisons et son utilité,

---

[781] *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975, p. 35 (abrév.. *SP*).
[782] Gilles Deleuze, « Un nouveau cartographe », in *Foucault*, *op.cit.*, 1986, p. 32.
[783] *Ibid.*
[784] *SP*, p. 38.
[785] *Ibid.*, p. 35.

comme il le fait dans son cours du 7 janvier 1976. Foucault montre que le caractère local de ses critiques s'est effectué par des « retours du savoir », savoirs assujettis et souligne que c'est le couplage des « savoirs assujettis » et des contenus de la connaissance historique méticuleuse qui a donné à la critique des discours de cette époque sa force essentielle. Dans un cas comme dans l'autre se livrait la mémoire des combats.

> Appelons, si vous voulez, "généalogie" le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles. [786]

La généalogie, qualifiée d'anti-science, permet la poursuite de l'insurrection des savoirs, non pas tant contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur de notre société. La généalogie mène un combat :

> la généalogie, ce serait donc, par rapport au projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique.

Et Foucault de différencier clairement ses entreprises généalogiques des archéologies qu'il avait menées :

> Je dirais en deux mots ceci : l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discursivités locales, et la généalogie, la tactique qui fait jouer, à partir de ces discursivités locales ainsi décrites, les savoirs désassujettis qui s'en dégagent. Cela pour restituer le projet d'ensemble.[787]

Ainsi, *Surveiller et punir* va dévoiler la remarquable cohérence de la pratique choisie, ce qui s'explique par le fait que son point de départ est la forme finale ou pleine de la pratique - ici, la technologie contemporaine de surveillance et de discipline, à partir de laquelle il déclenche la recherche généalogique. Ce que souligne Michel de Certeau, qualifiant son

[786] *Il faut défendre la société*, Paris : Gallimard, 1997, p. 9-10.
[787] *Ibid*., p. 11-12.

geste d'abstraction de « chirurgical », geste qui « consiste à isoler du corps social tout entier la tumeur cancéreuse et à *expliquer* sa dynamique contemporaine au moyen de sa genèse dans les deux siècles précédents. »[788]

Il en est de même pour *La volonté de savoir*. La préface – « Nous autres, victoriens » – prend ancrage dans l'affirmation que l'idée du sexe réprimé, avec son succès, n'est « pas seulement affaire de théorie. »

> L'affirmation d'une sexualité qui n'aurait jamais été assujettie avec plus de rigueur qu'à l'âge de l'hypocrite bourgeoisie affairée et comptable se trouve couplée avec l'emphase d'un discours destiné à dire la vérité sur le sexe, à modifier son économie dans le réel, à subvertir la loi qui le régit, à changer son avenir. L'énoncé de l'oppression et la forme de la prédication renvoient l'une à l'autre ; réciproquement ils se renforcent.[789]

C'est pourquoi, il s'agit de lever une évidence livrée dans une vérité apparemment historique, et ainsi aller contre « tous les « intérêts discursifs qui la sous-tendent. »[790]

1.2. Une nécessité théorico-pratique : repenser le comment des pouvoirs.

Faisant la généalogie des sociétés disciplinaires, Foucault est donc amené à traiter de la réalité du pouvoir, renouvelant totalement la réflexion portée jusque-là sur lui dans ses dernières publications. Alors que *L'Ordre du discours* traitait du pouvoir de façon négative, en tant que limitation imposée au discours, *Surveiller et Punir* montre la façon dont le pouvoir le produit. Désormais, l'accent n'est plus mis sur la contrainte, l'interdit, l'exclusion, il se déplace. Foucault signale à présent :

> Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il "exclut", il "réprime", il "refoule", il "abstrait", il "masque", il "cache". En fait le pouvoir produit; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production.[791]

---

[788] Michel de Certeau, « Microtechniques et discours panoptique », in *Histoire et psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1987, p. 177.
[789] *Histoire de la sexualité*, Tome I : *La volonté de savoir*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1976, p. 15 (abrév. *VS*).
[790] *Ibid*., p. 16.
[791] *Surveiller et Punir*, *op.cit.,* p. 196.

Foucault va ainsi procéder d'une autre manière que celle des thèses : comme il l'indique lui-même au début du livre, il se contente de suggérer l'abandon d'un certain nombre de postulats ayant marqué la position traditionnelle de gauche. La réalité du pouvoir n'est pas celle qui a été décrite jusque-là. En examiner les moyens utilisés et leur rationalité permettra à l'action de se renouveler. Foucault pratique alors la mise entre parenthèses pour se livrer alors à une analyse fonctionnelle du pouvoir : ce n'est pas l'origine du pouvoir, c'est son « comment » qui l'intéresse.

Nous ne revenons pas ici sur des développements déjà évoqués en étudiant les cours au Collège de France dans le chapitre précédent. Ce que nous voulons particulièrement mettre en avant, c'est en quoi ils forment levier pour livrer des coordonnées pour saisir le présent et servir à d'éventuelles luttes, conformément à ce que souligne Foucault dans les entretiens qui accompagnent la parution de *Surveiller et punir*. Il ne cesse en effet de rappeler comment l'ouvrage doit fonctionner. Ainsi, dans un entretien accordé au *Monde* du 21 février 1975, à l'occasion de la parution du livre, [792] à la question de savoir à quelles luttes peuvent servir ses ouvrages, il répond :

> Mon discours est évidemment un discours d'intellectuel, et, comme tel, il fonctionne dans les réseaux de pouvoir en place. Mais un livre est fait pour servir à des usages non définis par celui qui l'a écrit. Plus il y aura d'usages nouveaux, possibles, imprévus, plus je serai content. Tous mes livres, que ce soit l'*Histoire de la folie* ou celui-là, sont si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux ![793]

Ou encore :

> L'intellectuel n'a plus à jouer le rôle de donneur de conseils. Le projet, les tactiques, les cibles qu'il faut se donner, ce sont à ceux-là mêmes qui se battent et se débattent de les trouver (...) Autrement dit, faire un relevé topographique et géologique de la bataille... Voilà le rôle de l'intellectuel. Mais quant à dire : voilà ce qu'il faut que vous fassiez, certainement pas. [794]

---

[792] *D.E. I*, n° 151 (1975).
[793] *Ibid*, p. 1558.
[794] *DE I*, n°157 (1975), p. 1627.

Quelles sont alors les coordonnées fournies ? Rappelons-en quelques traits. Tout d'abord, le pouvoir s'exerce, il est ainsi moins une propriété acquise ou conservée par la classe dominante qu'une stratégie. Foucault ne nie pas par là l'existence des classes et de leurs luttes mais il dresse un autre tableau, celui d'un pouvoir se définissant par les points singuliers par lesquels il passe et où se jouent des luttes qui peuvent inverser – au moins transitoirement – ses rapports de force. C'est que le pouvoir est diffus. L'État est en fait la résultante d'une multiplicité de rouages et de foyers se situant à un niveau tout différent de lui. Que sont-ils ? Ce qui constitue pour eux-mêmes une « microphysique du pouvoir » : des systèmes privés et des pièces de l'État – procédés, exercices – entérinés et contrôlés par l'État, mais pas vraiment institués, qui investissent les corps et les comportements des individus pour les discipliner. La discipline est ainsi pour Foucault la modalité d'application du pouvoir qui apparaît entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle. Ce « régime disciplinaire » se caractérise par un certain nombre de techniques de coercition qui s'exercent selon un quadrillage systématique du temps, de l'espace et du mouvement des individus. L'une des idées fondamentales de *Surveiller et punir* est donc que les sociétés modernes sont des sociétés disciplinaires, mais que la discipline ne peut pas s'identifier avec une institution ou un appareil car la discipline est un type de pouvoir, une technologie qui traverse appareils et institutions et les fait s'exercer sur un autre mode. Les rouages particuliers de l'État le prouvent : la police est certes une institution organisée sous forme d'un appareil d'État, rattachée au centre la souveraineté politique, mais son type de pouvoir, ses mécanismes, les éléments auxquels elle les applique, lui sont spécifiques. Elle exerce une large indépendance par rapport à l'appareil d'État et au champ politique de la justice et de la police. La prison, elle, ne dépend pas, comme on l'a vu, d'une évolution du droit, même pénal, mais elle possède une autonomie en tant qu'elle gère la punition. Même si elle sert l'appareil d'État, elle dispose d'un supplément disciplinaire. C'est donc une nouvelle conception de l'espace social qui naît avec Foucault : le pouvoir n'a donc ni lieu privilégié ni localisation ponctuelle.

On le sait, Foucault récuse encore une certaine grille d'intelligibilité marxiste. Le pouvoir incarné dans l'appareil d'État n'est pas subordonné à un mode de production comme à une infrastructure. Au contraire, il y a immanence du champ du pouvoir sans unification transcendante ; continuité de la ligne du pouvoir, sans centralisation globale ; contiguïté de ses segments sans totalisation distincte. Là où il y a une pure structure

pyramidale dans l'image marxiste, pour Foucault, cette figure se maintient, mais avec une fonction diffuse et répartie sur toute ses surfaces. Les relations de pouvoir ne sont donc pas en position d'extériorité par rapport à d'autres types de rapport, elles jouent un rôle directement producteur. S'il y a certes possibilité de faire correspondre les grands régimes punitifs à des systèmes de production, il est difficile d'y voir une détermination économique en dernière instance, même si la superstructure a une force de réaction. Les mécanismes de pouvoir agissent déjà du dedans, sur les corps et les âmes, déjà à l'intérieur du champ économique sur les forces productives et les rapports de production. Foyers de pouvoir et techniques disciplinaires sont ainsi autant de segments s'articulant les uns aux autres et par eux, les individus d'une masse passent ou demeurent corps et âmes.

Ainsi peut-on mettre en avant quelques concepts de la boite à outils, dont il faut souligner que si le livre est la boite, chacun des outils est en fait une modalité de la pratique que Foucault ne synthétise jamais dans un *concept* de pratique. Il y a des concepts – et nous allons ici nous attacher à ceux de dispositifs et de disciplines – mais ces dispositifs et disciplines, au pluriel, sont tous une déclinaison de ce que Foucault appelait simplement dans les archéologies la pratique ou les pratiques. Il faut cependant ici être plus précis : c'est parce qu'il étudie les modalités des pouvoirs que Foucault a désormais besoin de diffracter sous des concepts différents des modalités qui tous rendent compte du champ complexe de pratique. Ces outils le sont donc en un double sens : ils sont des outils qui doivent servir, certes, mais plus encore, ils sont les outils dont a besoin Foucault lui-même pour rendre compte le plus adéquatement possible des pratiques dans ses recherches généalogiques. De tels concepts entrent donc dans un champ théorique complexe, mais qui jamais ne sont remontés par Foucaultet ressaisis pour théoriser précisément ce que serait la ou les pratiques. C'est évidemment toujours une manière pour Foucault de signer la vacuité d'une philosophie pensant en termes de théorie et de pratique.

Prenons nos deux exemples. Le pouvoir passe par des « dispositifs » c'est-à-dire des opérateurs matériels du pouvoir, soit des techniques, des stratégies et des formes d'assujettissement qu'il a mises en place. Ce sont des mécanismes de domination de nature hétérogène : il s'agit tout autant de discours que de pratiques, d'institutions (Foucault a distingué l'institution de la pratique dans son premier cours au Collège de France pour *Le pouvoir psychiatrique*, comme nous l'avons vu plus haut) que de tactiques mouvantes. Contre le thème de l'idéologie marxiste, l'idéologie donc n'exprime rien en elle-même, elle suppose toujours un dispositif dans lequel elle opère, et non l'inverse. Que sont alors les disciplines ? La prison se présente comme l'avènement des disciplines. Elles sont mises en

avant par Foucault comme un faisceau de pratiques, savantes, coercitives. Au sens générique, la discipline est ce qui « fabrique » des individus, et Foucault met en italiques « fabrique », la pratique étant ici ce qui produit, au sens précis du terme produire, des individus. Elle est donc définie comme « la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne des individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice. »[795]

> un pouvoir modeste, soupçonneux, qui fonctionne sur le mode d'une économie calculée, mais permanente. Humbles modalités, procédés mineurs, si on les compare aux rituels majestueux de la souveraineté ou aux grands appareils de l'Etat. Et ce sont eux justement qui vont peu à peu envahir ces formes majeures, modifier leurs mécanismes et imposer leurs procédures.[796]

L'appareil judiciaire subit donc l'invasion de ces « mécanismes » qui imposent des « procédures », par des « instruments simples ».

D'autres concepts jouent bien sûr dans l'analyse foucaldienne, le dressage, l'illégalisme, l'examen. Ils désignent tous des modalités de la pratique.

Foucault ne fournit pas de solution « clé en mains », tel n'étant pas son rôle puisqu'il n'est qu'un élément des luttes, que personne ne peut détenir une vérité transcendante, et que les masses n'ont pas à être représentées : elles font les luttes, et c'est donc à elle de les inventer, en tenant certes compte de ce qui peut les éclairer. Les multiples pratiques étudiées par Foucault sont donc des moyens, non seulement « du bon dressement », mais, pour la généalogie elle-même, une manière de complexifier le champ des pratiques mobilisés trop globalement dans les archéologies.

1.3. Résistances.

S'il s'agit pour la « boite » - le livre – de servir, on a accusé Foucault de dresser un tableau ne laissant au contraire aucune place aux luttes : il s'agirait alors, de manière contre-productive, de bloquer les usages. Certes, aucune révolution ne peut être prônée. Pour autant, il ne s'agit pas de bloquer la bataille mais au contraire, d'en faire entendre le grondement : si le philosophe ne livre pas de solutions pratiques toutes faites, la cartographie

---

795 *SP*, p. 172.
796 *Ibidem.*

et les théories laissent place aux résistances.

Ce que développe alors Foucault de manière déterminante, c'est que nous sommes ainsi tous des sujets qui à la fois subissons et exerçons du pouvoir, et c'est dans et par ces relations de pouvoir, à la fois englobantes et mobiles, que nous nous constituons comme sujets. Penser le pouvoir, ce n'est donc pas le rejeter dans l'extériorité pour lui opposer l'intériorité des sujets, mais penser l'interdépendance de l'intérieur et de l'extérieur. Affirmer que les rapports de pouvoir ont partie liée avec ceux qu'ils assujettissent implique en effet deux conséquences importantes. La première, c'est qu'il n'y a pas de pouvoir sans liberté : puisque le pouvoir est avant tout une relation, il ne peut pas se permettre d'en annuler l'un des deux termes, les deux sont impliqués réciproquement. Le sujet n'est donc pas effacé dans cette relation complexe, et sa liberté pas davantage. Un rapport de pouvoir n'est justement pas un rapport de simple domination. Dès lors, et c'est la seconde conséquence, les relations de pouvoir impliquent nécessairement des résistances…

> […] là où il y a le pouvoir, il y a résistance et […] pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement, « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi ? Ou que, l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire – celui qui toujours gagne ? Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances, qui sont des cas d'espèces : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite. Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes ; mais elles ne sont pas pour autant leurre ou promesse nécessairement déçue. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible

vis-à-vis.[797]

On objectera que *Surveiller et punir* ne fournit aucune telle possibilité, même théorique. Or, Foucault traite des résistances, non plus du point de vue de la « méthode », mais dans l'histoire qu'il saisit. Foucault fait explicitement le lien entre des pratiques de contestation politique et des transgressions quotidiennes, des refus liés à telle conjoncture, des révoltes ponctuelles. C'est la force contestataire des illégalismes populaires. Ainsi, dans le deuxième chapitre de la quatrième partie de l'ouvrage, Foucault donne un exemple précis, historique.

> […] des pratiques jusque-là localisées et en quelque sorte limitées à elles-mêmes (comme le refus de l'impôt, de la circonscription, des redevances, des taxations ; la confiscation violente de denrées accaparées ; le pillage des magasins et la mise en vente autoritaire des produits au « juste prix ; les affrontements avec les représentants du pouvoir), ont pu déboucher pendant la révolution sur des luttes directement politiques, qui avaient pour but, non pas simplement de faire céder le pouvoir ou de rapporter une mesure intolérable, mais de changer le gouvernement et la structure même du pouvoir. En retour, certains mouvements politiques ont pris appui de façon explicite sur des formes existantes d'illégalisme (comme l'agitation royaliste de l'ouest ou du midi de la France a utilisé le refus paysan des nouvelles lois sur la propriété, la religion, la conscription) ; cette dimension politique de l'illégalisme deviendra à la fois plus complexe et plus marquée dans les rapports entre le mouvement ouvrier et les partis républicains au XIXe siècle, dans le passage des luttes ouvrières (grèves, coalitions interdites, associations illicites) à la révolution politique. En tout cas, à l'horizon de ces pratiques illégales – et qui se multiplient avec des législations de plus en plus restrictives – se profilent des luttes proprement politiques ; le renversement éventuel du pouvoir ne les hante pas toutes, loin de là ; mais une bonne part d'entre elles peuvent se capitaliser pour des combats politiques d'ensemble et parfois même y conduire directement.[798]

Si la conjoncture de la Révolution française st évidemment favorable, il s'agit plus essentiellement dans l'illégalisme de faire valoir un tort ne pouvant être évidemment réparé par la justice qui représente la loi, et ainsi d'ouvrir un champ de lutte. De l'intérieur même du dispositif, il s'agit de lutter. La triple généralisation des illégalismes populaires au

[797] *VS*, p. 126-127.
[798] *SP*, p. 278.

passage des deux siècles fournit ainsi les coordonnées du problème :

> Il s'agit de leur insertion dans un horizon politique général ; de leur articulation explicite sur des luttes sociales ; de la communication entre différentes formes et niveaux d'infractions.[799]

Où l'on retrouve le problème spécifique des luttes, et le retour du problème de l'articulation théoriquement formulé : celui des pratiques coordonnées.

II. La formulation clé de l'intellectuel spécifique (1976).

Tout au long de ces années, Foucault a donc recherché comment agir et être utile aux luttes, faisant ainsi advenir une posture inédite du philosophe dans l'engagement et une position tout aussi nouvelle dans l'écrit. Sa réflexion, qui fait éclater les rôles dévolus à la théorie et à la pratique, trouve son point d'aboutissement et de théorisation dans ce qu'il va désormais appeler « intellectuel spécifique ». Jusque-là, les écrits de Foucault traitant du rôle de l'intellectuel en général, et du philosophe en particulier, le faisaient ou de manière négative – expliquant ce qu'il ne pouvait plus être – ou dans une fonction positive mais par la soumission aux luttes et au savoir des masses. Foucault en vient alors à définir pleinement et positivement le champ d'action et de pensée de l'intellectuel, tel d'ailleurs qu'il en a été la figure toutes ces années, tel qu'il avait abouti à *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*. Parce qu'il est essentiel, nous nous proposons ici de poser les enjeux déterminants pour la pratique du fameux texte de théorisation donné par Foucault en 1976 : « La fonction politique de l'intellectuel ». Foucault y reprend en effet indirectement la discussion qu'il avait eu avec Deleuze quatre ans auparavant, aux débuts des soulèvements et des remises en cause. C'est « La fonction politique de l'intellectuel »[800], agencement d'extraits de l' « Entretien avec Michel Foucault »[801] qui paraîtra en Italie en 1977, et par lequel on pourra compléter la lecture du premier. Foucault fait alors la synthèse de ses réflexions précédentes mais dans une forme théoriquement plus aboutie. Rappelons-en les grandes lignes.

---

[799] *Ibid*., p. 280.
[800] *DE II*, n° 184 (1976).
[801] *DE II*, n°192 (1977).

2.1. Une définition.

Pendant longtemps, l'intellectuel dit « de gauche » avait pris la parole, le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice, se faisait écouter comme représentant de l'universel. Ceci n'était possible qu'en fonction d'une certaine vison du peuple lui-même. Être intellectuel, c'était représenter la conscience de tous. On retrouvait dans cette conception une idée transposée d'un marxisme affadi, à savoir le prolétariat porteur de l'universel, mais porteur immédiat, non réfléchi, peu conscient de lui-même. Distant de lui mais le représentant, l'intellectuel, par son choix moral, théorique et politique, était, lui, porteur de cette universalité, mais dans sa forme consciente et élaborée. Ainsi, « l'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective. »[802] La rupture est récente : il y a quelques années maintenant qu'on ne demande plus à l'intellectuel de jouer ce rôle.

> Un nouveau mode de « liaison entre la théorie et la pratique » s'est établi. Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l' « universel », l'« exemplaire », le « juste-et-le-vrai pour tous », mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions professionnelles de travail, soit leurs conditions de vie.[803]

Quel gain pour ces nouveaux intellectuels ? Ils y ont gagné « une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes » et ont rencontré des problèmes « spécifiques », « non-universels », différents souvent de ceux du prolétariat,[804] mais qui les ont rapprochés de lui pour deux raisons : non seulement parce qu'il s'agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, mais aussi parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, les mêmes adversaires. Ce dernier est ce que Foucault propose d'appeler pour la première fois, l'intellectuel « spécifique » par opposition à l'intellectuel « universel ».

Si les interventions de l'intellectuel spécifique n'ont pas le même objet – l'universel contre le spécifique – elles se distinguent de celles de l'intellectuel universel en ce qu'il permet de « réarticuler des catégories assez voisines qui étaient restées séparées. »[805] La grande figure de l'intellectuel universel est en effet l'écrivain, qui, prenant fait et cause pour

---

802 *DE II*, n° 184 (1976), p. 109.
803 *Ibidem*.
804 *Ibidem*.
805 *Ibidem*.

le peuple au nom d'idéaux, s'investit dans le champ politique par ses appels, ses écrits. Son arme essentielle est donc son style, sa qualité d'auteur reconnu qui sacre sa pensée. Il est visionnaire et s'oppose par son génie supposé aux décideurs politiques et aux techniciens sociaux. Deux catégories s'opposaient donc : d'une part celle de l'écriture, de l'autre, celles des « compétences » au service de l'Etat ou du Capital. Dès lors que la politisation s'opère à partir de l'activité spécifique de chacun, le seuil de l'écriture, comme marque sacralisante de l'intellectuel, disparaît. Il ne s'agit plus pour l'intellectuel de privilégier l'écriture, d'être un auteur à qui on attribue une œuvre, mais d'être un penseur possédant un savoir particulier du fait de son travail et de ses compétences et le faisant fonctionner dans le champ des luttes.

Reste que l'intellectuel spécifique est d'abord et avant tout un intellectuel : autrement dit, s'il a bien un champ de pensée restreint par ses compétences propres, il est celui qui réfléchit, approfondit un domaine particulier, et fait œuvre critique. Dès lors, par cet intellectuel produisant un savoir, peuvent se produire des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre : il joue un rôle essentiel pour transformer les expériences isolées en savoir commun, et donc, potentiellement, en pratique coordonnée. Sont donc par exemple des intellectuels spécifiques magistrats, psychiatres, médecins, travailleurs sociaux, travailleurs de laboratoire, sociologues, par exemple, dès lors que chacun en son propre lieu et par voie d'échange et d'appui, participe à une politisation globale des intellectuels.

C'est pourquoi Foucault note pour son époque que l'écrivain tend à disparaître comme figure de proue tandis que l'enseignement en général et l'université en particulier apparaissent comme des « échangeurs », points de croisement privilégiés entre les savoirs parce qu'ils sont devenus des régions politiquement ultrasensibles.[806] La recherche universitaire devient alors une référence pour un ensemble multiforme d'intellectuels, raison pour laquelle ce qu'on a appelé la crise de l'Université dans les années 60 ne doit pas être comprise comme une perte de puissance mais au contraire comme le point ultime de crispation de l'écrivain se débattant pour garder son statut d'auteur et sa fonction politique : dans « la théorisation exaspérée de l'écriture »,[807] il n'y avait bien en effet qu'une « théorie »[808] cherchant les cautions scientifiques de la linguistique, de la sémiologie, de la psychanalyse, pour se maintenir. Il s'agissait d'un chant du cygne, le foyer actif ne se situant plus dans cette littérature mais dans la multiplication et le renforcement des effets de

[806] *Ibid*., p. 110.
[807] *DE II*, n° 192 (1977), p. 155.
[808] *Ibidem*.

pouvoir joués par les recherches spécifiques et leurs échanges.

Foucault retrace alors l'histoire de l'intellectuel spécifique, montrant que l'intellectuel universel dérive du juriste-notable, alors que l'intellectuel spécifique dérive, lui, du savant-expert. Il situe le développement de l'intellectuel « spécifique » à partir de la Seconde Guerre mondiale et cite le physicien atomiste Oppenheimer comme étant la possible charnière les deux figures de l'intellectuel. Son intervention dans le champ politique était due à son rapport direct et localisé avec l'institution et le savoir scientifiques, mais, la menace atomique concernant le genre humain tout entier, son discours pouvait être en même temps recouvrir le discours de l'universel. Double position donc mais à laquelle le pouvoir politique n'a pas été dupe : s'il a en effet été le premier à être poursuivi par ce pouvoir, c'est parce que le savant atomiste a fait fonctionner sa position spécifique dans l'ordre du savoir. C'était son savoir local qui constituait un danger politique. Foucault suppose alors que l'intellectuel universel tel qu'il a fonctionné aux XIXe et au début du XXe siècles est dérivé d'une figure historique bien particulière : l'homme de justice, de loi, qui s'est opposé aux abus, au despotisme au nom d'idéaux universels. L'intellectuel universel est alors sa figure accomplie, pleine dans le statut de l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître.

La figure de l'intellectuel spécifique se préparait cependant depuis la fin du 19e siècle, avec les évolutionnistes postdarwiniens : c'est au nom d'une vérité locale que s'est faite l'intervention du savant dans les luttes politiques qui lui sont contemporaines, dans des relations orageuses avec les socialistes auxquels ils vont s'opposer. La figure de Zola, type de l'intellectuel-universel, témoigne de cette inflexion, lui qui, écrivain, porteur de la loi et militant de l'équité, leste son discours de références pseudoscientifique, mal empruntées à Darwin. Au tournant du siècle, ce sont les débats entre physiciens – théoriciens de la relativité – et théoriciens du socialisme qui marquent une étape décisive. Si biologie et physique ont été de façon privilégiée les zones de formation de l'intellectuel spécifique, c'est que « l'extension des structures technico-scientifiques dans l'ordre de l'économie et de la stratégie lui ont donné son importance réelle. »[809] La figure en laquelle se concentre donc ce nouvel intellectuel n'est plus l'écrivain génial mais le savant absolu, « celui qui détient, avec quelques autres, soit au service de l'État, soit contre lui, des puissances qui peuvent favoriser ou tuer définitivement la vie. Non plus chantre de l'éternité, mais stratégie de la vie et de la mort. »[810]

---

[809] *Ibid.,* p. 157.
[810] *Ibidem.*

Dans cette généalogie, est remarquable le lien noué par Foucault entre ce qui représente communément la pure théorie – le scientifique des sciences dites « dures » – et l'intervention dans le champ pratique, ainsi qu'inversement, la distance établie entre la figure traditionnelle de l'homme engagé – l'écrivain, le politique, le juriste – et sa capacité à être efficient dans l'ordre de la pratique. C'est ici le savoir local qui permet d'être opérant, de voir et d'analyser la conjoncture, alors même que les convictions font perdre à la critique tout caractère opératoire par leur caractère universel. Le savoir local est alors porteur d'un pouvoir subversif réel : le savoir est pouvoir dans le champ des luttes.

2.2. Dangers encourus par l'intellectuel spécifique.

Dès lors, entrant dans la bataille et faisant un travail de sape, « l'intellectuel spécifique rencontre des obstacles et s'expose à des dangers »,[811] au nombre de quatre, qui jouent un rôle déterminant pour bloquer de l'intérieur toute théorisation de sa pratique.

Le premier danger consiste à « s'en tenir à des luttes de conjoncture, à des revendications sectorielles. »[812] Autrement dit, la spécificité de l'intellectuel se trouve certes dans son champ de savoir, local, mais l'énergie qu'il doit déployer ne doit pas se faire dans un indéterminé de circonstances, au gré d'occasions de luttes quelconques ou d'intérêts privés. La localité se situe dans la convergence d'un savoir spécifique et d'un champ d'action dans lequel on se heurte au pouvoir, soit pour utiliser ses forces ou échapper à ses pièges, mais toujours pour le démasquer. L'intellectuel spécifique doit donc faire preuve de discernement : il doit prêter attention aux grondements de la bataille, être capable de détecter, reconnaître et analyser les lignes de force et de fragilité dans la collision entre les points de pouvoir, bref, être capable de diagnostiquer ce qui fait événement. À lui alors de les amplifier par ses analyses. Il s'agit d'opposer une résistance réelle et efficace, et non de se perdre dans les soubresauts de n'importe quel jeu de pouvoir. S'affirme donc l'idée que le combat de l'intellectuel spécifique doit avoir une position générale.

Le deuxième risque est « de se laisser manipuler par des partis politiques ou des appareils syndicaux menant ces luttes locales »[813] La manipulation consiste alors pour l'intellectuel spécifique à voir son implication utilisée et détournée par des représentants de

[811] *DE II*, n°184 (1976), p. 111.
[812] *Ibidem*.
[813] *Ibidem*.

pouvoir qui l'instrumentalisent : à être mis au service d'une idéologie qui supprime ipso facto le savoir qu'il met en œuvre et l'efficacité d'une lutte au service de l'événement, d'un diagnostic qui privilégie la fissure et non la pérennité d'une appropriation momentanée de pouvoir.

Le troisième risque est « surtout de ne pas pouvoir développer ces luttes faute de stratégie globale et d'appuis extérieurs. »[814] Le problème de toute lutte est effectivement celui de son extension. L'investissement de l'intellectuel spécifique consiste à donner des armes aux combattants pour amplifier la lutte, non en disant, du dessus de la lutte, ce qu'il faut faire, mais, de l'intérieur, en procédant à une cartographie afin qu'elles soient efficientes, c'est-à-dire attaquent par le point de névralgie les fonctions générales des dispositifs de notre société disciplinaire. Le déploiement de la bataille est donc essentiel : pour cela, toute lutte doit s'étendre à d'autres réseaux, qu'elle renforce et qui la renforcent. Dès lors, le combat nécessite les règles d'une stratégie générale.

Or, ce risque en fait courir un autre, qui est son effet : le « risque aussi de n'être pas suivi ou seulement par des groupes très limités »[815] L'intellectuel spécifique fournit une grille d'intelligibilité du combat et du régime de pouvoir, grille d'intelligibilité que le plus grand nombre peut s'approprier. S'il ne s'agit pas de prêcher, il ne s'agit pas non plus de mener la lutte entre convaincus qui s'autoconfortent.

Pour illustrer ces risques, Foucault revient sur les soulèvements des détenus et de l'ensemble des luttes qui les ont accompagnés. Ces luttes ont échoué parce qu'elles n'ont pas su déjouer les risques inhérents à ces combats.

Elles ne sont pas tombées dans le premier piège, celui d'une lutte sectorielle. En luttant aux côtés des détenus pour des revendications très concrètes, c'était le pouvoir, dans sa manifestation la plus réelle, quotidienne, et intolérable, qui était attaqué. Revendiquer pour des droits minimaux en faisant tomber le masque d'une prison-châtiment humaniste, c'était une forme de lutte au départ très locale et marginale, mais qui révélait un pouvoir jamais vu et des paroles inouïes. Figurent au contraire comme luttes sectorielles dans le milieu carcéral les grèves et manifestations des surveillants pour leur salaire, leur sécurité, ou encore celle des travailleurs sociaux pour être plus nombreux. L'intellectuel spécifique qui s'engagerait à leurs côtés participerait alors de la défense du pouvoir et d'un secteur professionnel dans le cadre de la défense des droits du travailleur. Les luttes professionnelles

[814] *Ibidem.*
[815] *Ibidem.*

sont des luttes sectorielles.

L'erreur de la lutte autour des prisons est ailleurs :

> pour s'être développée « en solitaire » avec des travailleurs sociaux et des anciens détenus, elle s'est de plus en plus séparée de tout ce qui pouvait lui permettre de s'élargir. Elle s'est laissée pénétrée par toute une idéologie archaïque et naïve faisant du délinquant à la fois l'innocente victime et le pur révolté, l'agneau du grand sacrifice social et le jeune loup des révolutions futures. Ce retour aux thèmes anarchistes de la fin du XIXe siècle n'a été possible que par un défaut d'intégration dans les stratégies actuelles.[816]

Tel est ce qui a entraîné selon Foucault l'impossibilité pour cette lutte d'être suivie, donc le divorce entre une minorité qui sait et une majorité qui a peur. Ces luttes sont donc tombées dans les troisième et quatrième risques encourus : pas d'appui extérieur, une stratégie qui est restée locale, n'intégrant que des individus du milieu carcéral. Elle est restée une lutte « carcéralo-carcérale » qui n'a pas engendré de nouveaux travaux de sape. N'y ont donc participé que des groupes limités, essentiellement des intellectuels – au sens aussi des intellectuels spécifiques qu'ont pu être des professionnels de la justice – et des militants gauchistes. Mais la faute en revient aussi à l'idéologie qui a pénétré les luttes : « thèmes anarchistes » dit Foucault, certes, mais davantage que l'anarchisme, il s'agit en fait des maoïstes qui ont perverti le mouvement avec leur idéologie. La Gauche prolétarienne, « parti politique » alors interdit, a gangrené les luttes qui sont tombées alors dans le deuxième danger.

Si Foucault faisait donc le diagnostic des luttes dans leur élan, il en fait aujourd'hui l'autopsie, même s'il présente toujours ces luttes comme actuelles, comme « un exemple sous nos yeux ».[817] Autopsie car, finalement, là où elles en sont justement à cette date, non seulement elles n'ont pas fait reculer l'appareil judiciaire et policier, mais elles n'en ont pas empêché, certes le maintien, mais « aussi le renforcement ». Le spectre de la criminalité est toujours bien ancré chez « la masse qui a de bonnes raisons pour ne pas la prendre pour argent comptant »[818] .

Est-ce là le constat d'un échec de la fonction de l'intellectuel spécifique ? S'investir dans une lutte locale pour lui donner des armes et permettre de l'inscrire dans une stratégie globale est-il dès lors voué à l'échec ? Autrement dit, l'illustration par les prisons des

---

[816] *Ibidem*.
[817] *Ibidem*.
[818] *Ibidem*.

risques encourus par l'intellectuel spécifique est-il preuve du manque de pertinence de la lutte théorico-pratique de l'intellectuel spécifique ?

Non : si Foucault souligne qu'il lui semble « que nous sommes à un moment où la fonction de l'intellectuel spécifique doit être réélaborée », il précise aussitôt « non pas abandonnée, malgré la nostalgie de certains pour les grands intellectuels "universels" ».[819] Un exemple est donné, cette fois en guise de preuve de réussite possible du modèle : les résultats importants obtenus en psychiatrie « prouvent que ces luttes locales et spécifiques n'ont pas été une erreur et n'ont pas conduit à une impasse »[820]. En conséquence, son rôle doit devenir de plus en plus important, à la mesure des responsabilités politiques que, bon gré malgré, il est « bien obligé »[821] de prendre en tant que spécialiste.

Toute la difficulté de la position de l'intellectuel spécifique vient en fait de cette « spécificité » : la localité de la lutte est un point d'ancrage qui nécessite, non de s'en éloigner, mais de l'étendre, la déployer en la rendant utilisable pour d'autres luttes possibles et par ceux qui luttent. C'est pourquoi Foucault avertit qu'« il serait dangereux de le disqualifier dans son rapport spécifique à un savoir local ».[822] Les deux arguments avancés ne sont alors que prétexte. Le premier, affirmant qu'il ne s'agit là que d'une affaire de spécialistes ne pouvant intéresser les masses, témoigne d'une double erreur : non seulement ces masses ont conscience de l'économie générale du pouvoir, et, de toutes façons, elles y sont impliquées. Autrement dit : leur savoir est bien réel, qui rend la position de l'intellectuel forcément spécifique ; leur situation dans ces relations de pouvoir les concerne de fait, dans cette localité. Le second argument avancé est tout aussi faux. On reproche à l'intellectuel spécifique de servir les intérêts du Capital et de l'État, ou encore de véhiculer une idéologie scientiste. Foucault n'a jamais nié que l'intellectuel faisait partie du pouvoir et qu'il occupait une place de choix dans de telles relations : l'idée est vraie mais ne tient pas, puisque, ipso facto, c'est justement sa position dans le savoir qui le place en position stratégique pour la lutte. Que l'on pense par exemple au cas du Docteur Édith Rose, étudié plus haut. Quant à l'idée qu'il véhicule une idéologie scientiste, ce n'est pas toujours vrai, et Foucault en est la meilleure preuve, lui qui a toujours mis en avant sa relativité, et n'est sans doute que d'importance secondaire par rapport à ce qui est primordial : les effets propres aux discours vrais.

---

[819] *Ibid.*, pp. 111-112.
[820] *Ibid.*, p. 112.
[821] *Ibidem*.
[822] *Ibidem*.

On voit donc que les dangers et les critiques qu'encourent l'intellectuel spécifique viennent de sa spécificité : ou la localité est une position difficile parce qu'elle nécessite de se généraliser, ou elle est récusée par sa localité même. Or, c'est ne pas voir que ces difficultés font à la fois la légitimité, l'enjeu et l'efficacité de l'intellectuel spécifique : car ce qui se joue alors, c'est le lien de sa pratique intellectuelle à la vérité. Foucault est donc immédiatement attentif aux conditions pratiques d'exercice de l'intellectuel, impliquées dans sa position.

2.3. Un rapport tout aussi spécifique à la vérité.

C'est pourquoi Foucault formule que chaque société possède son propre régime de vérité, réactivant les années de recherches au Collège de France, soulignant que, dans les sociétés comme les nôtres, l' « économie politique » de la vérité est caractérisée par cinq traits historiquement importants : la vérité est centrée sur le discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; elle est en permanence utilisée aussi bien par la production économique que par le pouvoir politique ; elle est très largement diffusée, aussi bien à travers les instances éducatives que par l'information ; elle est produite et transmise sous le contrôle dominant de quelques grands appareils politiques et économiques ; elle est l'enjeu d'un affrontement social et d'un débat politique violents, sous la forme de « luttes idéologiques ». En termes marxistes, nous dirions donc qu'elle est d'abord en jeu au niveau des infrastructures avant de l'être dans la superstructure.

Définir l'existence de régimes de pouvoir revient donc à dénoncer l'un des grands postulats de notre culture, postulat qui s'est universalisé : le développement du savoir constitue une garantie de libération. Ce postulat est la grande leçon des Lumières. Les Lumières reconnaissent certes des savoirs clos, enfermant l'homme dans le cercle étroit des utilités immédiates, ou s'appuyant sur la révélation, indépendants de l'autonomie de la raison, ou encore fonctionnant sur la manipulation, mais elles posent fondamentalement l'obscurantisme en cause de l'oppression, et non le savoir, le plus souvent libérateur.

Aucun travail intellectuel ne pourra donc opérer sans prendre en compte sa spécificité liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre. Autrement dit, l'intellectuel spécifique relève d'une triple spécificité. Comme tout individu, il appartient à une condition sociale, c'est la spécificité de sa position de classe. En tant qu'intellectuel cette fois, il a des conditions de vie et de travail particulières, par

différence avec les travailleurs manuels par exemple, avec les détenus, etc. Enfin, l'intellectuel est bien sûr lié à spécificité de la politique de vérité de sa société. Il n'y a donc aucune position universelle et désintéressée possible pour l'intellectuel, ce n'est qu'un leurre. Foucault réaffirme ici l'idée que l'intellectuel n'est pas un être qui peut s'élever au-dessus de la société, de son fonctionnement, des masses, mais qu'il fait partie du pouvoir, qu'il se situe dans ses relations et qu'il en est pour une part déterminé. Il ne peut donc se battre « en faveur » de *la* vérité, une vérité universelle qu'il y aurait à découvrir et à faire accepter.

Ceci produit les effets généraux de l'intellectuel spécifique. C'est parce que justement l'intellectuel spécifique porte une triple spécificité et qu'il se voit intégré dans un régime de vérité par sa position sociale, que sa position d'intellectuel peut prendre une signification générale. Il fonctionne ou il lutte au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures et au fonctionnement social. Il y a donc un combat possible « pour la vérité » ou du moins – Foucault rectifie – « autour de la vérité », entendue comme l'ensemble des règles selon lesquelles on partage le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir. Le combat se mène alors autour du statut de la vérité et du rôle économico-politique qu'elle joue.

C'est ainsi une remise en cause d'une tradition solidement ancrée, qui pose une incompatibilité d'essence entre pouvoir et savoir : le pouvoir ne serait que la gangrène du savoir, il ne pourrait accoucher que d'idéologies, comprises comme des mensonges. « Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes "science/idéologie » mais dans les termes « vérité/pouvoir ». »[823] Le marxisme est bien sûr ainsi visé. Or, l'intellectuel ne produit pas une vérité contre les mensonges véhiculés par le pouvoir, le pouvoir, par ses techniques, produit des savoirs, et des savoirs vrais. Et c'est sur ces vérités produites, sur lesquelles il travaille localement, que l'intellectuel touche au régime général de vérité, au régime général du pouvoir : il peut et doit rendre les vérités à l'histoire.

Foucault s'emploie dès lors à proposer un cadre permettant de donner à penser ce combat autour de la vérité pour le rendre possible. Première proposition, par « vérité », entendre un ensemble de procédures réglées par la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés. Deuxième proposition : la « vérité » étant liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des

[823] *Ibid.*, p. 113.

effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent, il faut reconnaître ce régime de la vérité. Reconnaître en outre que puisqu'il a été une condition de formation et de développement du capitalisme, ce régime n'est pas un simplement idéologique ou super-structurel. Le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est donc pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste, mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité : il faut enfin comprendre que le problème n'est pas de changer la « conscience » des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. Dernière proposition : il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir, ce qui est une chimère puisque la vérité est elle-même pouvoir, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne. C'est ici que le combat local et ipso facto général se mène : lutter dans l'ordre social, économique, culturel.

Ce programme, Foucault a commencé à l'appliquer dans ses luttes autour de la prison. Il a montré que la micropénalité des systèmes disciplinaires constitue l'instance d'inscription dans le corps des conduites normalisées, mais qu'elle est relayée par un dispositif qui diffuse et instille ces normes, qui énonce comme vérité de nature des conduites prescrites par le pouvoir disciplinaire. Depuis le XIXe siècle, la vérité est normalisatrice, et la norme définit seule l'accès au véridique. La justice criminelle ne punit plus qu'en se référant à des éléments de connaissance : elle n'est pas seulement une instance punitive, mais veut fonctionner à la vérité, ce qu'elle fait. L'arrêt de justice esquive son arbitraire en s'inscrivant dans une scientificité toujours plus sollicitée. La justice moderne ne punit plus enfin un acte, une infraction, mais une individualité psychologique, une virtualité de comportements, une dangerosité. Le local est rendu au niveau général, régime de pouvoir et régime de vérité s'engendrent mutuellement.

L'intellectuel spécifique » incarne donc l'effondrement des rapports théorie/pratique. Il est la réalisation de la conception élaborée par Foucault des nouveaux « rapports » entre théorie et pratique, « rapports » étant encore un terme inadéquat, puisque justement leur rapport est de ne plus avoir de distinction propre. Sa théorie n'est pas semblable à une paire de lunettes mais de pistolets : elle ne permet pas de mieux voir mais de mieux combattre. Les intellectuels doivent donc lutter dans les formes de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués : la connaissance, la vérité et le discours. Foucault reaffirme le rôle des intellectuels dans la perspective d'une véritable éclipse de la théorie telle qu'elle était

jusque-là pensée. Non seulement elle n'est pas le produit d'un intellectuel désintéressé, mais en outre, elle ne peut produire d'énoncés désintéressés, visant une universalité. Elle n'a donc pas à éclairer et à guider les masses. Elle ne dicte aucune loi, ni à la réalité, ni aux hommes, car l'intellectuel est pris à la fois, et comme chacun, dans le régime de vérité et de pouvoir. Sa position spécifique consiste donc non pas à produire une théorie en soi, mais à travailler dans les mailles du pouvoir-savoir et à saper son fonctionnement aveugle.

Foucault n'opère donc toujours pas une *fusion* entre la théorie et la pratique, c'est la manière dont l'intellectuel pratique sa discipline et théorise qui le rend apte à servir de relais et à opérer un travail de sape dans l'ordre du pouvoir. Ce n'est donc pas de pédagogie mais d'outils précis pour renforcer la lutte dont on a besoin. Ces outils, l'intellectuel tente de les trouver, non dans son esprit, à la lecture d'une conscience de la logique de la contradiction qui expliquerait le réel, mais dans les pratiques et les discours qui ont été mis en place, dans leur logique propre et leur contradiction, leurs projets et leurs failles, leurs stratégies. Ces outils destinés à une cible, celle qui est en lutte, sont alors utilisables et déclinables car ils sont un usage : ils résultent de la lutte dans laquelle l'intellectuel s'est engagé, ils viennent d'elle et fonctionne en elle, comme ils sont du pouvoir au sens où celui-ci n'a pas d'extérieur. La théorie n'est donc toujours pas à penser dans un rapport, même unitaire, à la pratique, elle est une pratique, de même que toute pratique est aussi une théorie. Les distinguer est purement verbal et n'a de signification que pour celui qui confère une supériorité à la théorie et à l'intellectuel, ce dont tous les efforts pour penser leur unité témoignent de toute façon.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Durant ces quelques années, Foucault a donc radicalement rompu avec toutes les conceptions qui unissaient la théorie et la pratique jusque-là : soit dans l'affirmation de leur distinction par l'élévation d'une philosophie pure qui dicterait sa vérité universelle à laquelle la pratique devrait faire l'effort de s'élever ; soit dans l'affirmation de leur union par un mouvement d'implication de l'un à l'autre. La théorie y est alors toujours pensée comme une totalisation.

Pour Foucault, à la fois, il faut parler de « rapports » théorie-pratique comme fragmentaires car une théorie est toujours locale, relative à un petit domaine et peut avoir un rapport d'application dans un autre domaine, et en même temps, parler de « rapports » est inapproprié car la théorie n'exprime pas, ne traduit pas, n'applique pas, n'inspire pas une pratique, elle « est » une pratique. Comme toute pratique est locale, la théorie l'est nécessairement, elle ne se totalise pas mais multiplie et se multiplie dans des points d'impacts formés par les luttes. C'est toujours le pouvoir qui procède par totalisation, et la pensée qui procède ainsi est une pensée du pouvoir, de pouvoir. La théorie, s'il faut encore et toujours la distinguer, est un appareil de combat contre le pouvoir, et la philosophie de Foucault en est la preuve par l'exemple. Il se situe donc dans une rupture avec la tradition philosophique, et en rupture avec son actualité qui pense encore largement en termes de théorie révolutionnaire, de théorie qui doit inspirer la pratique. Ce qu'a donc signé Foucault, c'est l'effondrement de la théorie dans la pratique, effondrement qu'il a manifesté non seulement dans ses engagements concrets mais dans sa propre pratique théorique, en travaillant sur des objets spécifiques depuis le seul niveau des pratiques.

L'intellectuel est donc un intellectuel spécifique, qui œuvre dans le spécifique pour rendre possibles et réelles les luttes. Pourtant, aux yeux de Julien Benda, Foucault serait dans la plus pure tradition du siècle : un clerc qui trahit en se faisant partisan du particulier, combattant du temporel et du singulier... Ce sont de telles critiques que Foucault va devoir affronter.

TROISIEME PARTIE : FOUCAULT, EN PRATIQUE.

Nous nous proposons ici de nous arrêter sur les élaborations de Foucault telles qu'elles sont formées en cette fin des années 1970, et ce, en deux sens.

Nous y arrêter car Foucault, redéployant ses analyses, s'enfonce à nouveau dans la question des pratiques, mais cette fois pour les déterminer davantage et entreprendre une véritable conceptualisation portant non plus sur le rôle des pratiques dans les réseaux de pouvoirs et les luttes, mais jouant pour son propre compte la pratique, laquelle s'autonomise. C'est ici qu'émerge un *concept* de pratique, et non plus une simple *notion*, ce qui va s'exprimer dans la question désormais essentielle pour le « dernier » Foucault des *pratiques de soi* sur le versant proprement conceptuel, ce dont nous ne traiterons donc pas. Pour autant, dans la question des luttes collectives, la *notion* de pratique continue son propre jeu : Foucault maintient sa position et se trouve toujours plus préoccupé par le triangle plus haut énoncé dans le texte du GIP – « Sur les prisons » – celui des expériences isolées *devant* se transformer en savoir commun et en pratique coordonnée.

C'est pourquoi nous devons nous arrêter cette fois en un second sens sur la notion de pratique telle qu'elle est constituée à ce moment par Foucault. Effectivement, c'est ce triangle énoncé en 1971 qui revient se poser avec force à la fin de la même décennie. Le philosophe semble alors avoir eu à nouveau la singulière capacité de s'attirer, à partir de la seconde moitié des années 1970, toutes les haines et les insatisfactions de son époque. Le caractère incantatoire de la formule – « *Il faut que* ces expériences, ces révoltes isolées *se transforment* en savoir commun et en pratique coordonnée » – lui est finalement retourné depuis la vacuité de la position de l'intellectuel spécifique : sa théorie régionale paraît alors bien pauvre non seulement à se transformer en pratique coordonnée, mais aussi à transformer les pratiques.

Il faut alors s'arrêter sur les critiques qui sont adressées à Foucault et en présenter une nouvelle taxinomie, ce qui nous permettra de mesurer la distance qui sépare désormais les critiques qui accusaient Foucault d'évacuer la dimension des pratiques au profit de pures théories autonomes, de celles qui s'adressent aux élaborations faisant de la pratique ce qui prime sur la théorie. Une telle taxinomie impliquera nécessairement cependant de prendre au sérieux l'accusation principale d'inefficacité dans la pratique des luttes, question que Foucault n'évacue jamais, et qui n'est sans doute pas étrangère au redéploiement vers des *pratiques de soi*.

CHAPITRE I. TAXINOMIE DES CRITIQUES ADRESSÉES A FOUCAULT A PARTIR DE LA SECONDE MOITIÉ DES ANNÉES 1970

En l'espace d'une décennie, Foucault s'est donc réemparé de la question de la pratique pour la constituer à la fois comme un pivot de sa réflexion et un champ transversal de ses problématisations : du discours affirmé comme pratique aux pratiques des pouvoirs en passant par les pratiques d'engagement dans son actualité, c'est tout un nœud mouvant de problématisations théorico-pratiques qui forment la matrice de son travail. Lui que l'on accusait, à la fin des années 1960, d'ignorer la dimension des pratiques et de ne considérer que la seule organisation interne des nappes discursives des savoirs, a alors plus manifestement politisé l'archive et a articulé la question discursive sur les pratiques sociales, redoublant alors l'archéologie par la méthode généalogique. Ce redoublement pouvait – théoriquement – satisfaire, dans sa démarche, les critiques qui l'attaquaient alors : aucune méprise n'était plus possible, la pratique ne pouvait plus sembler confisquée par le discours.

Or, contre toute attente, de nouvelles attaques se sont formées, portant apparemment toujours sur la question des pouvoirs. Si Foucault ne cesse de répéter que ses travaux doivent être repris, utilisés, qu'ils ne lui appartiennent plus une fois formulés, force est de constater que cela a à nouveau été fait sur le mode du rejet. Les critiques portent alors sur trois objets : le pouvoir en général, les systèmes pénal et carcéral en particulier, la position de l'intellectuel spécifique. Elles émanent de positions philosophiques très différentes et aboutissent à des jugements, comme nous le verrons, opposés et contradictoires. Ce sont deux versants des critiques qui vont ici être analysés : les critiques venues du champ philosophique, puis celles émanant du front sociologique.

L'hypothèse à développer est cependant la suivante : si la question des pouvoirs est bien un dénominateur commun à ces critiques hétéroclites, une diagonale peut être posée, celle de la question déterminante du statut accordé par Foucault à la pratique. C'est en effet à chaque fois depuis une certaine conception de la pratique, dans son lien à la théorie, que les attaques se déploient. C'est alors toujours depuis une théorie opposée que la pratique philosophique de Foucault est mise en cause et à chaque fois condamnée comme insuffisante. La persistance à laisser à la pratique le statut de notion et non de concept

apparaît alors le problème fondamental et le point aveugle des critiques.

I. Versant philosophique : des théories qui récusent l'effondrement de la théorie dans la pratique.

Nous proposons ici un ensemble de critiques philosophiques, loin d'être exhaustif, mais qui permet de classifier les trois biais par lesquels Foucault est attaqué. Disparates, se contredisant, elles sont néanmoins pensables depuis le statut profondément original accordé par Foucault à la question des pratiques, et ont leur fondement dans le refus d'accepter la pertinence de l'effondrement de la théorie dans la pratique tel qu'il l'a opéré de façon inédite avec les luttes carcérales. C'est donc au nom d'une conception traditionnelle des liens unissant la théorie et pratique – ou plutôt devant unir la théorie à la pratique – que la pensée de Foucault est attaquée, conception qui dès lors ancrerait la résistance à accepter qu'elle ne soit qu'une notion et non un concept, qui plus est une notion dressée contre certaines grilles d'intelligibilité. C'est en effet toujours depuis l'examen de la théorie foucaldienne que la notion est interrogée, et se faisant, c'est toujours une certaine conception de la théorie qui autorise et légitime la charge menée. Il s'agit donc ici de tester l'hypothèse qu'un *a priori* historique, est à l'œuvre et parle du dessous des théories engagées, « savoir » permettant à ces théories de s'édifier.

.

1.1. Contre une théorie foucaldienne du pouvoir

Il s'agit ici d'autonomiser la théorie, étant entendu qu'un philosophe produit une pure théorie éclairant définitivement la réalité. Une première série de critiques oppose alors une « théorie du pouvoir » alternative à « la théorie du pouvoir » qui serait à l'œuvre chez Foucault, ce que Foucault ne cesse de réfuter, même si, à cette époque, il travaille sur le couple savoir/pouvoir et interprète rétrospectivement ses premiers travaux comme des œuvres sur le pouvoir.[824] Les critiques pleuvent alors sur *La Volonté de savoir* ainsi que *Surveiller et punir* et sa généalogie des sociétés disciplinaires.

Un premier mot d'ordre est donné par le sociologue Baudrillard, dont le livre de 1977 donne le ton : *Oublier Foucault*. La critique porte sur trois points principaux cherchant à

[824] Se reporter par exemple aux *DE II*, n° 216 (1977).

mettre en avant « une théorie magistrale, mais révolue »[825] à laquelle Baudrillard va opposer la sienne : le pouvoir n'est plus. Quels sont les éléments de la critique ? Le pouvoir chez Foucault se révèle comme une notion parfaite en sa généalogie et son exposition, mais obsolète. Pour Baudrillard en effet, l'écriture de Foucault est parfaite au sens où elle est le miroir des pouvoirs qu'elle décrit : elle produit un discours sur le pouvoir en même temps qu'elle est un discours de pouvoir qui séduit et produit non pas une vérité mais un agencement mythique. C'est à une opération de « magie »[826] que l'on assiste dans l'écriture foucaldienne. Or, cette perfection est « inquiétante. Quelque chose nous dit, mais en filigrane, en contrechamp »,[827] que s'il est enfin possible de parler du pouvoir, « c'est que, quelque part, tout ceci est d'ores et déjà révolu », parce que Foucault opère aux confins d'une époque terminée : « le pouvoir est mort, non pas seulement irrepérable par dissémination, mais dissous purement et simplement, sur un mode qui nous échappe encore, dissous par réversion, annulation, ou hyperréalisé dans la simulation, que sais-je, mais il s'est passé quelque chose au niveau du pouvoir que Foucault ne peut pas ressaisir du fond de sa généalogie »[828]. Telle est l'hypothèse de départ, celle du doute : Foucault, en décrivant l'ordre objectif du pouvoir dans ses plus infimes terminaisons, nous décrit ce qui s'est réduit comme une peau de chagrin. Mais cette hypothèse peut être confirmée par le discours de Foucault selon lequel tout est pouvoir, comme tout est sexe : l'hyperbolisation n'est possible que parce qu' « il ne voit pas la sémiurgie insensée du simulacre qui s'en est emparé ».[829] « Foucault s'arrête, au seuil d'une révolution actuelle du système qu'il n'a jamais voulu franchir. »[830]

En procédant à cette généalogie, Foucault ne rend donc pas explicable la présence du pouvoir. L'intérêt de la théorie foucaldienne est certes de substituer à une conception négative, réactionnelle et transcendante du pouvoir, fondé sur l'interdit et la loi, une conception positive, active, immanente qui rendrait jumelle sa pensée de celle de Deleuze : elles fonctionnent de la même manière et ont la même thèse, sauf que pour Foucault, le pouvoir tient lieu de désir. Le problème pour Baudrillard est alors qu'il revient au même de dire que rien ne fonctionne à la répression et que tout fonctionne à la production : toute force ou parole libérée n'est qu'une modalité de la spirale du pouvoir. Pas de crise ou de péripétie

[825] Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris : Galilée, Paris : 1977/2004, p. 20.
[826] *Ibid*., p. 11.
[827] *Ibid*., p. 12
[828] *Ibid.*, p. 13-14.
[829] *Ibid.*, p. 19.
[830] *Ibid*., p. 20.

du pouvoir, qui fonctionne au moléculaire ou « comme le code génétique chez Monod ».[831] Le pouvoir irradie mais reste mystérieux : parti de la centralité despotique, il devient ce rapport de forces où il s'anamorphose. Si Foucault démasque les illusions finales ou causales du pouvoir, celui-ci est un « principe final »[832] qui structure l'équation indéterminée du monde.

Quelle conséquence cette théorie du pouvoir obsolète peut-elle avoir sur la pratique présente ? Aucune : cette théorie est précisément inconséquente. Parce que, pour Foucault, « le pouvoir fonctionne »[833], il s'avère indépassable malgré une dénonciation latente. Les « résistances » possibles à l'autre bout de la chaîne sont si ténues qu'elles ne sont que des atomes de résistance se confondant avec les atomes de pouvoir jusqu'à enfermer la spirale du pouvoir sur elle-même. « Divine surprise »[834] ironise Baudrillard, surpris de les voir surgir tant elles sont inattendues dans la théorie proposée et non explicitées comme telles car sans revers réel possible. Même pulvérisé en micro-pouvoirs, le pouvoir reste une « notion structurelle »[835] qui n'autorise aucune résistance réellement opératoire. Bref, Foucault manque l'essentiel : le présent du pouvoir,[836] qui n'est plus.

Dans la même optique d'une critique de « la théorie du pouvoir » foucaldienne, mais pourtant radicalement différente, on trouve, dans la mouvance marxiste, des critiques

---

[831] *Ibid.*, p. 46.
[832] *Ibid.*, p. 55.
[833] *Ibid.*, p. 58.
[834] *Ibid.*, p. 51.
[835] *Ibid.*, p. 53.
[836] Les éléments de la théorie de Baudrillard ne sont pas à critiquer ici, mais on peut les rappeler. Ce que manque la théorie de Foucault, c'est le « simulacre du pouvoir lui-même » : Foucault est pris dans « le leurre du pouvoir », il ne voit pas qu'il n'a plus de réalité. Toute l'analyse du pouvoir est à reprendre car le pouvoir se défait à la mesure même de son extension logique irréversible. Pour quelle raison ? Parce que quelque chose en nous résiste à la pression du réel et nous permet de vivre. Deux faits permettent de l'affirmer : si, comme veut le montrer Foucault, le pouvoir était cette infiltration à l'infini du champ social, il y a bien longtemps qu'il ne rencontrerait plus aucune résistance ; s'il n'était que l'unilatéralité d'une soumission - ce que ne montre évidemment pas Foucault, il aurait partout et depuis longtemps été renversé.

Contre la vision fonctionnelle de Foucault en termes de relais et de transmissions, « le pouvoir est quelque chose qui s'échange », non au sens économique, mais dans un cycle réversible de séduction, de défi et de ruse. Le pouvoir séduit par la réversibilité qui le hante, par sa propre mort. Quant on le rêve structure, ordre du réel, comme le fait Foucault, c'est une certaine logique hégémonique de la raison qui est satisfaite. Le pouvoir n'aurait pas tenu s'il n'avait pas eu la fascination pour le supporter, fascination dont l'origine se trouve dans la jouissance sensible et imminente de sa catastrophe.

Dès lors, pas de Messie ou de Révolution à attendre : ils ont déjà eu lieu. Car quand ils adviennent, c'est le signe qu'un cycle s'achève. Le pouvoir fait désormais partie « de l'horizon sacré des apparences ». Il se redouble dans le discours pour cacher qu'il n'y en a plus. Si on ne peut arracher le secret au pouvoir, c'est qu'il n'y en pas. Le pouvoir n'est qu'un double défi lancé par lui à la société entière et lancé contre ceux qui le détiennent : histoire secrète du pouvoir et de sa catastrophe car ce défi est sans réponse. C'est pourquoi le pouvoir a commencé à se désagréger et plus personne n'en veut. La « vérité » du politique a disparu. Le pouvoir s'est défendu de toutes les manières possibles, dans les formes politiques, mais nous sommes face à sa déréliction.

totalisantes.

En 1977, Foucault est en butte à des critiques qui s'inscrivent dans le cadre large du marxisme et portent surtout sur l'effet politique de son discours, critiques pourtant contradictoires l'une avec l'autre. En France tout d'abord, le collectif « Révoltes logiques »[837] ne se reconnaît pas dans ce qui est pensé comme une « histoire discursive » de la part de Foucault, pourtant le contemporain dont ils se déclarent le plus proche. Le collectif l'accuse d'un rapport duplice avec le marxisme et lui reproche un manque de radicalité dans la critique. Dans le numéro 4 de la revue, une première critique de Foucault est ainsi formulée autour des questions suivantes : l'analyse des techniques du pouvoir ne rend-elle pas celui-ci absolu en le présupposant toujours là, persévérant face à l'action de guérilla et aux tactiques de résistance non moins persévérantes des masses ? Cela ne revient-il pas à éluder la véritable question posée par le pouvoir : qui sert-il et dans quel but ? Autre question : cette analyse peut-elle échapper aux pensées réformistes faisant de la révolte le clignotant obligeant en haut à une nouvelle adaptation ou le leurre par quoi s'institue une nouvelle forme de maîtrise ? On demande alors à Foucault s'il est possible de penser le refus hors du « dilemme » du réformisme et de l'angélisme. En Italie au contraire, le philosophe communiste Cacciari oppose à Foucault de servir, par sa conception du pouvoir, les intérêts de l'extrême-gauche italienne en favorisant l'autonomie et le Parti-Armée[838] et lui oppose la tactique du P.C.I.. qui se rendrait maître, petit à petit, du pouvoir d'État !

Les critiques formulées par le collectif « Révoltes logiques » anticipent sur les critiques que Poulantzas porte à Foucault un an plus tard, mais en les déployant beaucoup plus fortement et en les intégrant dans une théorie entièrement développée. En 1978, le philosophe fait paraître *L'État, le pouvoir, le socialisme*[839] où il conteste l'analyse du pouvoir proposée par Foucault dans *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*. Huit critiques faites à Foucault peuvent être identifiées.[840] Foucault ignore que les véritables fondements de l'État se situent dans les rapports capitalistes de production et dans la lutte des classes. Le pouvoir, en n'ayant d'autre fondement que la relation de pouvoir elle-même, s'épuise dans les modalités de son exercice. L'accent est dès lors mis sur la dispersion des pouvoirs au détriment de leur codification et de leur concentration dans et par l'État. Dès

---

[837] Collectif qui commence alors à faire paraître une revue se voulant en rupture avec le discours historique et sociologique dominant : sa volonté est de rendre la parole aux ouvriers, et de ne pas porter un discours scientifique *sur* eux et leur histoire.

[838] Cf. *DE II*, textes n° 238 et 254 (1978). La critique vise aussi bien Foucault que Deleuze.

[839] Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris : P.U.F., 1978.

[840] Cf. sur ce point l'article de Bob Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », in *Marx et Foucault*, Paris : « Actuel Marx », P.U.F., 2004.

lors, le « pouvoir » est pensé au détriment de la résistance, réduite à des réactions secondaires par rapport à un pouvoir absolutisé. En outre, tout en insistant sur l'aspect répressif et prohibitif de la loi, Foucault aurait uniquement présenté l'aspect du pouvoir disciplinaire de l'État. Le lien entre pouvoir et savoir est surestimé. Les analyses de Foucault sont fonctionnalistes et il néglige les matrices spatiales et temporelles de l'État. Enfin, son approche de la stratégie politique est contestable en ce qu'elle affirme que les micro-révoltes ne peuvent réussir que si leurs partisans subvertissent l'État du dehors pour éviter toute récupération par le système étatique.

Encore une fois, ces critiques, pourtant différentes, attaquent en fait la « théorie » foucaldienne comme si elle fonctionnait comme une pure théorie du pouvoir insuffisante au regard du cadre théorique marxiste. Cela est évident pour Poulantzas et Cacciari, théoriciens marxistes engagés. Le premier, en réfléchissant aux problèmes liés à la théorie marxiste, cherche à élaborer une théorie de l'État capitaliste et du pouvoir d'État. Les ambitions théoriques du marxisme sont affirmées, là où il ne figure aucun projet tel pour Foucault, qui ne traite pas de la forme achevée de l'État moderne. Par le fait que la théorie est une pratique de transformation, Foucault se permet non seulement les ruptures théoriques dans les objets qu'il traite et la méthode, mais en outre, il ne cherche pas la cohérence d'un système. L'attaque de Cacciari relève de la même grille d'intelligibilité marxiste, mais y mêle non pas la volonté de repenser et d'affiner la théorie marxiste, mais de la sauvegarder dans toute sa « pureté ».

Théorie du pouvoir magistrale mais obsolète pour Baudrillard, théorie du pouvoir insuffisante au regard des exigences du marxisme ou au regard de la radicalité des luttes, la pensée de Foucault est toujours saisie comme une construction théorique autonome et partielle, ce contre quoi l'auteur n'a pourtant eu de cesse de se battre, faisant de ses ouvrages théoriques ce qui émane de son enfoncement dans les pratiques, le système régional d'une lutte. Ce que produit une philosophe ne peut donc être qu'une théorie à laquelle on ne peut opposer qu'une autre.

1.2. Contre la théorie carcérale de Foucault

Un deuxième type de critiques s'adresse cette fois non à une théorie générale du pouvoir exposée dans les ouvrages de 1975 et 1976, mais plus spécifiquement à « la théorie

carcérale » de Foucault exposée dans *Surveiller et Punir*, théorie qui devrait produire des effets pratiques, mais, de ce point de vue, ne vaudrait rien. Il s'agit là d'une thèse couramment avancée : c'est à l'aune des résultats obtenus que la théorie doit être jugée. En faisant la généalogie de la naissance de la prison, Foucault manquerait la cible essentielle : si cette institution est contestable, la théorie qui la dénonce est incapable d'être force – de propositions ou de révolution – pour la transformer. La pratique est ici le miroir de la théorie : elle reflète dans le monde réel sa vacuité. Dès lors, les quelques améliorations du système carcéral dans les années 1970 ne seraient attribuables ni à la théorie de Foucault ni à la pratique menée auparavant par le GIP, mais aux luttes menées par les détenus eux-mêmes.[841] Il s'agit donc pour ces théories de dénoncer l'erreur d'une autre théorie du point de vue de ses retombées pratiques.

La critique prend alors le contre-pied des critiques de l'extrême-gauche, qui reprochait à Foucault le risque du fourvoiement dans le réformisme. C'était en amont de sa théorie que Foucault était critiqué, au nom du risque réformiste. Au même moment, Foucault est attaqué sur le front opposé : loin de permettre les réformes, sa théorie les rendrait au contraire impossibles… L'angle d'attaque est ici l'aval de sa théorie : elle n'a pas entrainé de réformes améliorant les lois et la prison dans le cadre du contrat républicain.Une telle critique attaque une théorie qui ne sait pas être force de proposition : si activité publique il y a de la part du penseur, de l'intellectuel, du philosophe, elle doit justement être efficace publiquement, dans la sphère politique, et modifier concrètement ce qui est attaqué. Ce qui est en cause dans les critiques qui lui sont adressées, c'est donc une vision de la masse qui a besoin de la théorie de l'intellectuel pour être éclairée et guidée, par l'intermédiaire et la reconnaissance du parti qui dirige et représente la masse. La théorie de l'intellectuel est dès lors attaquée dans son combat pratique.

Est exemplaire en ce sens la controverse lancée par la revue *Esprit* en 1979 à l'encontre de Foucault. On sait que le manifeste du GIP refusait le rôle de force de proposition.[842] Pourtant, Paul Thibaud, nouveau directeur du GIP, qui avait remplacé Jean-

[841] Ces améliorations seraient l'effet des mouvements des détenus, certes, au début des années 70, mais aussi de leur agitation continue tout au long de la décennie. Il y a bien influence directe de leurs soulèvements et de leurs médiatisations dans les avancées de cette époque. Si, en proposant une généalogie de la prison, Foucault avait opéré une dénonciation plus approfondie que celle permise par le pragmatisme du G.I.P., elle aurait dû bouleverser la Justice en France.

[842] Cf. *DE I*, n° 86 (1971), p. 1045. Rappelons à nouveau le parti-pris du GIP. « Ce n'est pas à nous de suggérer une réforme. Nous voulons seulement faire connaître la réalité. Et la faire connaître immédiatement, presque au jour le jour ; car le temps presse. Il s'agit d'alerter l'opinion et de la tenir en alerte. Nous essaierons

Marie Domenach, cofondateur du GIP, avait publié dans le numéro de novembre consacré aux prisons une introduction dans laquelle il faisait une critique du rôle du GIP. Il n'avait pas su, selon lui, proposer un programme de réforme des prisons, mais surtout, y était désigné Foucault comme source de tous les maux et de toutes les insuffisances du groupe : le philosophe aurait eu une influence néfaste en l'empêchant d'exercer un rôle de proposition et de réforme.

On le voit, ces critiques opèrent selon l'idée que la pratique doit être l'application de la théorie. Ce qui est entièrement attaqué par l'argumentation, c'est donc l'efficacité politique de l'intervention du philosophe. Si on l'autorise à dénoncer l'intolérable, c'est parce que cela est conforme à une certaine vision de l'intellectuel : celui qui « accuse ». Peu importe finalement que ce soient les détenus qui parlent pour eux-mêmes et avancent leurs expériences et leurs théories de la prison, le GIP est avant tout décrypté à la lumière de l'intervention des intellectuels universels : ils doivent dénoncer l'injustice, les maux d'une société, ici la société carcérale. L'originalité de la démarche du GIP est dès lors niée. C'est pourquoi on a beau jeu de reprocher à Foucault de ne rien proposer pour améliorer la situation. Peu importe que telle ne soit pas sa volonté et le rôle qu'il s'est choisi, l'attaque est aveugle à sa position et ne la conteste pas de l'intérieur, par une argumentation serrée, mais la condamne purement et simplement. Cette résistance à intégrer un autre rôle possible de l'intellectuel est manifeste dans une deuxième intervention de Paul Thibaud, lorsqu'il répondra à la propre réponde de Foucault : Thibaud revient alors sur l'accusation en disant qu'il n'a pas imputé à Foucault un « certain échec de ce mouvement de réforme des prisons » auquel il a consacré beaucoup de temps et d'énergie, pourtant, il s'adresse aux ex-membres du GIP en les appelant : « vous les réformistes du GIP »[843] ! L'idée que toute critique s'accompagne d'une volonté de réforme est tenace...

Le fondement de l'attaque est bien sûr que la théorie, qu'elle s'incarne dans une lutte ou dans un livre, pour être pleine et entière, doit avoir la fécondité de la réforme, autrement dit du changement en douceur, de l'amélioration, du progrès humaniste. Au moins, Victor Hugo déclamait qu'en ouvrant des écoles on fermerait des prisons, solution éducative aux maux de la société ! Or, Foucault voit dans l'école une autre manifestation du dispositif disciplinaire, et il peut être taxé de ne pas vouloir réformer, donc améliorer le système. Ce

---

d'utiliser tous les moyens d'information : quotidiens, hebdomadaires, mensuels. Nous faisons donc appel à toutes les tribunes possibles.

Enfin, il est bon de savoir comment se défendre. L'une de nos premières tâches sera de publier un petit Manuel du parfait arrêté, doublé évidemment d'un *Avis aux arrêteurs*. »

[843] *Ibid.*, p. 918.

qui est donc réclamé, c'est une théorie, mais une théorie pédagogique fournissant clé en main l'amélioration du système. Derrière l'attaque menée, on trouve de manière surprenante et déguisée la salve récurrente menée par une certaine opinion contre l'intellectuel, le voyant comme un être coupé de la réalité, vivant dans les nuées de ses théories, ce qui est savoureux de la part des membres d'une revue s'intitulant *Esprit* mais aussi pour un penseur profondément ancré dans les pratiques sociales et discursives…

On le comprend, la critique adressée à Foucault opère dans une perspective humaniste et simplificatrice de Kant, qui valorise le droit et donc la réforme dans l'État républicain dans la tradition de *Sur l'expression courante : c'est bon en théorie mais non en pratique*. Il s'agit de subordonner la politique à la morale, les progrès du droit devant être mis en œuvre non par la révolution – ou des luttes violentes – mais par la réforme. Ce qui est dès lors reproché à Foucault, c'est de ne pas penser une philosophie pratique voyant le triomphe de la liberté, de ne pas posséder une telle foi rationnelle, et de ne pas accepter une philosophie de l'histoire linéaire en constants progrès.

1.3. Synthèse : contre l'intellectuel spécifique

Un troisième et dernier type de critiques prend cette fois explicitement pour cible la figure de l'intellectuel spécifique valorisée par Foucault : c'est la pratique de cet intellectuel qui va être interrogée. Mais encore une fois, c'est à partir de l'articulation entre la théorie et la pratique que la charge va être menée, avec pour cible explicite le caractère spécifique, local, de la théorie : l'intellectuel qui veut jouer un rôle public doit aussi jouer le jeu des valeurs universelles sous peine de voir son action tourner à l'échec. L'intellectuel ne peut dès lors se passer de fondements moraux clairement énoncés. Politique et morale sont liées. Deux auteurs sont les éminents représentants de cette critique adressée au Foucault des années 1970 dans les années 1980 : Michael Walzer aux Etats-Unis et Vincent Descombes en France.

Dans une conférence prononcée en 1982 à l'Université de Princeton, le philosophe américain Michael Walzer présente une attaque en règle de ce qu'il appelle « la politique de Michel Foucault ». Cette conférence – reprise telle qu'elle – constitue six ans plus tard un chapitre de son essai *La Critique sociale au XXe siècle*. Seul le titre en est modifié : il s'agit

non plus de « La politique de Michel Foucault » mais de « La politique solitaire de Michel Foucault »[844].

Dans la dernière page qu'il consacre à son contemporain, Walzer résume en ces termes sa critique : « En colère, il agite les barreaux d'acier de la cage. Mais il n'a ni plans ni projets pour faire de cette cage quelque chose qui ressemblerait davantage à un foyer. »[845] L'image est saisissante et condense la critique qui est déroulée sur dix-huit pages. La cage est bien entendue la société : la société disciplinaire que Foucault décrit dans ses ouvrages. En agiter les barreaux d'acier, telle serait la modalité de sa critique sociale : prisonnier comme chacun de la société qu'il dépeint, Foucault en serait réduit à en secouer – en vain – les barreaux. Théoricien de l'extension de la discipline dans la vie sociale, Foucault serait en fait doublement piégé : piégé certes par la société disciplinaire dans laquelle nous évoluons tous, mais surtout pour Walzer, piégé par sa propre théorie, qui conduit certes à l'insoumission de celui qui se dresse contre les pouvoirs, mais le rend incapable d'en faire éclater le joug. Autrement dit, est attaqué par Walzer ce qu'il nomme la « théorie politique » et la critique sociale du philosophe français, toutes deux taxées de « faiblesse catastrophique »[846] : non seulement la théorie de l'intellectuel spécifique serait fausse, et donc sans aucune efficience sur la réalité, mais en outre, c'est cette théorie elle-même qui empêcherait toute libération possible. Foucault enferme donc les hommes et les femmes dans un système social et les réduit – sans succès pratique – à n'être que des agitateurs ; Foucault s'enferme lui-même dans un système théorique qui le réduit – sans succès pratique – à agiter les barreaux de sa cage. On comprend alors l'attente de Walzer : le réformisme, soit la transformation de la cage en « foyer ».

La critique portée par le philosophe américain est intéressante à deux égards. Tout d'abord, parce que, s'adressant à un corpus de textes précis, à un moment charnière de la pensée de Foucault, elle pointe bien la difficulté réelle que l'auteur doit affronter à la fin des années 70 : comment lutter efficacement contre la prise du pouvoir sur la vie des individus ? *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* paraissent aux Etats-Unis en 1977, en même temps qu'une série d'entretiens s'étalant de 1972 à 1977, et ce sont ces textes qu'exploite Walzer. Malgré les développements de Foucault sur la possibilité des résistances de

[844] Ce texte peut aussi être lu dans un ouvrage réunissant de nombreuses lectures de Foucault et prosaïquement intitulé : *Foucault. Lectures critiques*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989.
[845] Michael Walzer, *La Critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Editions Métailié, 1996, p. 224.
[846] *Ibidem*.

l'intérieur des pouvoirs, qu'en est-il concrètement de ses résultats pratiques ? De quelle manière la vie, objet des disciplines, des bio-pouvoirs, peut-elle résister ? En outre, si Walzer s'intéresse à Foucault, c'est parce qu'il n'est pas un intellectuel universel… Effectivement, Walzer en appelle lui aussi à un « intellectuel spécifique ». Dans son avant-propos à *La Critique sociale au XXe siècle*, il met en avant que c'est la pratique du critique plutôt que son message qui prime pour lui, raison pour laquelle il se consacre à des intellectuels, des penseurs, des philosophes qui ne se situent pas hors de la caverne platonicienne, mais à l'intérieur, ne jugeant pas la vie dans la caverne du dehors, par un regard de surplomb et un verdict universaliste, mais de l'intérieur, les principes moraux n'étant pas extérieurs à l'expérience quotidienne selon Walzer. Le point crucial est dès lors la position que le critique occupe dans la caverne, dans les relations qu'il tisse avec ses autres habitants et la capacité qu'il a à les mettre en mouvement contre les injustices qu'ils subissent. C'est donc la modalité de la spécificité de l'intellectuel représenté par Foucault que Walzer va critiquer.

Ce qui va être attaqué par Walzer, c'est ainsi non seulement la pertinence philosophique de la pensée foucaldienne dans le champ de la vérité, mais aussi sa pertinence pratique : l'on retrouve l'angle d'attaque déployé jusqu'ici, le lien qui doit soumettre la pratique à la théorie… Critique défaillante de la politique, ses écrits ne permettent pas une critique efficace. Pourquoi ? Parce qu'il manque un chaînon essentiel à la généalogie foucauldienne : l'Etat. Raison pour laquelle nul ne peut être à la fois anti-disciplinariste et anti-souverainiste sans être voué à l'impasse pratique après la fausseté ou la partialité théorique. En ne reconnaissant pas que l'instance déterminante du pouvoir est l'Etat, Foucault se condamne à ne plus avoir d'ennemi social. Dès lors, sur quoi diriger une action politique ? Foucault est accusé de dissoudre l'objet du combat : en tant que critique social, son échec est nécessaire.

Walzer a raison : la vérité d'une philosophie se trouve dans la pratique en ce sens qu'elle lui donne les conditions de sa mise en œuvre effective. C'est pourquoi Walzer ne va pas se tourner vers les luttes et prises de position de Foucault durant les années 1970 : d'entrée, Walzer les taxe de « gauchisme infantile », c'est-à-dire, « moins une façon d'adopter la thèse la plus radicale dans n'importe quelle lutte politique que de surenchérir sur elle »[847]. Affirmation non justifiée qui pose les engagements de Foucault comme étrangers à sa position philosophique et donne le ton. Ce qui l'intéresse – c'est ce qui

[847] *Ibid*., p. 207.

intéresse d'ailleurs les autres penseurs anglo-saxons – c'est la notion du pouvoir que Foucault met en avant, ce qu'il nomme « la théorie politique de Foucault ». Il s'agit de déterminer la véracité de cette théorie politique : « Je lui prête l'intention de soutenir une thèse qui est soit vraie soit fausse ou qui est soit en partie vraie soit en partie fausse »[848]. Pour cela, Walzer procède en deux temps. Foucault déclare vouloir analyser la spécificité des mécanismes du pouvoir et édifier un savoir stratégique, mais pour Walzer, « le savoir stratégique implique une vue cohérente de la réalité et la poursuite d'un but » et c'est sur ces deux points qu'il va porter son attention : premièrement, sur la pertinence de son modèle théorique, ensuite « sur son attitude face à ces relations et sur le but qu'il poursuit (quoique là réside en partie le mystère) en en parlant », [849] soit sur la fécondité pratique de ce modèle.

L'attention de Walzer se porte donc tout d'abord sur la description proposée par Foucault des relations de pouvoir contemporaines, de leur histoire ou de leur généalogie : sur le versant théorique de l'intellectuel spécifique.

Le premier point d'attaque concerne l'absence des catégories traditionnelles utilisées en matière de philosophie politique : absence d'Etat, absence de démocratie notamment. Walzer constate que pour Foucault, « lors de la décapitation du roi, la théorie de l'Etat est morte aussi : la sociologie, la psychologie, la criminologie, et le reste l'ont remplacée »[850]. Depuis lors, nous vivons dans une société plus disciplinaire qu'il n'en a jamais existé, ce que Walzer reconnaît. Cependant, ce qui fait défaut à l'analyse de Foucault, c'est qu'elle n'explique rien car elle évacue un centre directeur du pouvoir, point sur lequel les regrets de Walzer se cristallisent. Foucault « est, après tout, à la recherche d'un savoir stratégique, pas seulement tactique. Il argumente sa thèse à partir du bas, mais c'est là un mode d'analyse qui suggère, au moins par son orientation, que le monde n'est pas tout entier en bas. Même s'il ne peut trouver un Etat à saisir, il pourrait néanmoins localiser, d'une manière ou d'une autre, quelque part, dans le système complexe de la société moderne, un adversaire saisissable. »[851] On voit ici qu'il y aurait un impensé chez Foucault : une grille intelligible des rapports de force fournie par un modèle substantiel du pouvoir, une chose que se partageraient des hommes et qui constituerait la cible de la critique. Le modèle théorique de Foucault – l'omniprésence du pouvoir y compris dans les sphères qui ne sont pas traditionnellement identifiées en politique – est un refus de constater l'évidence étatique : il

[848] *Ibidem*.
[849] *Ibidem*.
[850] *Ibid*., p. 209.
[851] *Ibid*., p. 214.

tronque la réalité politique.

Mais Foucault a en plus le tort, toujours au niveau théorique, de confondre morale et politique : Foucault « est un anarchiste moral et politique. Pour lui la morale et la politique vont ensemble. »[852] Effectivement, pour Walzer, une théorie politique doit s'accompagner d'une théorie morale : il faut en effet des principes moraux pour guider le jugement et l'action, il faut savoir distinguer le juste de l'injuste, et non se contenter de décrire un régime disciplinaire. Comme le défend Walzer dans l'introduction à son essai, le caractère de la critique est toujours moral : « qu'elle se fixe sur les individus ou sur les structures politiques et sociales et les termes décisifs sont pour elle la corruption et la vertu, l'oppression et la justice, l'égoïsme et le bien commun. »[853] C'est donc au nom de valeurs morales que le système politique peut être critiqué. Quel est alors le rôle spécifique du critique ? C'est « de faire la description de ce qui ne va pas de manière à suggérer un remède. »[854] Il s'agit donc de diagnostiquer le mal pour améliorer la vie du corps social. Dès lors, la critique sociale réelle aura un niveau normatif : « L'entreprise critique a peut-être un trait constant. Elle est fondée sur l'espoir : elle ne peut être menée sans quelque sens de ce qui est historiquement possible. La critique est orientée vers l'avenir : le critique doit croire que le comportement de ses semblables peut-être plus en accord avec les normes morales qu'il ne l'est actuellement ou que leur compréhension d'eux-mêmes peut être plus grande qu'elle ne l'est actuellement ou que l'organisation de leurs institutions peut être plus juste qu'elle ne l'est actuellement. » Or, on ne trouve rien de tel chez Foucault et Walzer le déplore : la pensée de Foucault opère une confusion entre morale et politique.

Dès lors, corolaire du point précédent, Foucault ne donne aucun étalon en matière de valeurs universelles, pour distinguer le bien du mal et donner des principes pouvant guider l'action politique. Foucault est donc accusé de relativisme moral : il salue les soulèvements là où ils se produisent face au pouvoir, or, il ne détermine jamais en quoi consiste la légitimité d'une lutte : « il ne nous donne d'ailleurs aucun moyen de savoir ce que « meilleur » veut dire. Entre les systèmes sociaux comme entre les épistémès, il demeure neutre : il attaque le régime panoptique uniquement parce que c'est le régime sous lequel il se trouve vivre. La seule raison qu'il ait d'escalader, c'est que la montagne est là devant lui. » [855]

Ce sont ces reproches que l'on va retrouver au cœur de la considération des effets

[852] *Ibid*., p. 217.
[853] *Ibid*., p. 22.
[854] *Ibidem*.
[855] Michael Walzer*, op. cit.,*, p. 217.

pratiques de la philosophie foucaldienne, étudiée par Walzer dans un second temps : s'il y a bien une force démonstrative dans le modèle disciplinaire décrit par Foucault, s'il y a bien une force de séduction dans ses écrits car on y reconnaît quelque chose de notre présent, pour autant, la théorie n'aurait pas de force « pratique ». [856] Walzer commence cependant par lui reconnaître un effet, effet qui n'est qu'un effet pervers et contre-productif : elle désensibilise au politique. Pour être opérante, sa critique devrait en effet permettre d'accéder à des universaux et discriminer différentes formes d'Etats, pour aboutir à une nécessaire évaluation positive de l'Etat libéral ou social-démocrate[857]. Rien de tel n'est possible chez Foucault, et c'est pourquoi il « rend ses lecteurs insensibles à l'importance de la politique ; mais les questions politiques ont leur importance. »[858]

C'est là, pour Walzer, la critique la plus grave qu'on puisse adresser à Foucault. L'angle adopté est, comme on l'a vu, celui de « la pratique de la critique sociale » titre de son introduction. Ce qui l'intéresse, et qui est selon lui le problème essentiel du XXe siècle, c'est « le rapport entre le spécialiste et les personnes ordinaires, entre l'élite et la masse. »[859] Comment faire qu'une résistance soit possible ? Comment l'intellectuel peut-il rallier les masses ? Comment le critique établit-il un rapport avec les gens ? Comment peut-il parvenir à améliorer la société dans laquelle il vit ou encore, comment se rend-il efficace ? Or, si la théorie de Foucault produit bien des effets sociaux, ce n'est pas pour Foucault dans le champ de la résistance au pouvoir : Foucault ne serait pas solidaire des autres hommes, et c'est pourquoi Walzer qualifie sa politique de « solitaire ».

Walzer nomme alors la cause de cette incapacité à résister : l'hypertrophie du modèle disciplinaire foucaldien qui ne laisse pas de dehors du pouvoir. Dès lors, il ne subsiste « aucun point de vue intérieur ou extérieur au système social, aucune possibilité de développement de principes critiques », et Foucault apparaît « coupé du lien de classe ou de mouvement. »[860]

Ce qui se joue ici chez Walzer – critique, on l'a compris, récurrente à la fin des années 1970 – c'est de mettre en avant une structure purement tautologique : comme le résume

---

[856] *Ibid*., p. 218.
[857] C'est en ce sens que Walzer commence le chapitre qu'il consacre à Breyten Breytenbach à la suite immédiate du chapitre consacré à Foucault : « La « société disciplinaire » de Foucault est le refuge de Breyten Breytenbach contre une vraie société disciplinaire : une prison sud-africaine. Depuis 1983, Breytenbach est un citoyen français naturalisé qui vit à Paris, qui est reconnaissant à la France pour « sa tolérance envers les dissidents politiques », libre de voyager où il veut (quoique pas dans son pays d'origine), libre d'écrire comme il le souhaite (…) » *Ibid.,* p. 225.
[858] *Ibid*., p. 219.
[859] *Ibid*., p. 16.
[860] *Ibid*., p. 221.

Walzer, « la vie sociale, c'est la discipline au carré. La discipline rend la discipline possible », et le philosophe souligne, non sans humour, que « l'ordre des substantifs est réversible ».[861] Nous sommes enfermés, la discipline nous discipline et quand nous résistons, le pouvoir s'ajuste indéfiniment… Le rapport d'implication réciproque liant le pouvoir et la liberté fait que les deux pôles du rapport se renvoient l'un à l'autre dans un mouvement circulaire et sans possibilité de se soustraire à cette boucle. C'est pourquoi « en s'étirant à l'infini, l'entreprise critique s'effondre. »[862] Ainsi s'expliquerait selon Walzer « l'anarchisme-nihilisme »[863] de Foucault : condamné à s'opposer à toute réforme - comme en témoigne sa lutte avec le GIP – sous peine de faire le jeu du pouvoir, ce qui explique son « gauchisme infantile ».

C'est ainsi que Walzer peut asséner une conclusion qui n'a rien de théoriquement révolutionnaire mais qui se veut, elle, avoir des effets pratiques vertueux : « C'est l'Etat qui laisse ouverte ou ferme radicalement la possibilité de la résistance locale (…) En fin de compte, ce n'est que l'action politique et le pouvoir de l'Etat qui peuvent les arrêter. Tout acte de résistance locale est un appel à l'intervention politique ou juridique du centre.» [864]

Il faut alors souligner que les différentes strates de la charge menée ici contre l'intellectuel spécifique ont ceci de remarquables qu'elles permettent de déployer l'ensemble des critiques adressées à Foucault à la fin des années 1970 : contre sa distance avec la philosophie, contre son statut d'intellectuel spécifique, on lui attribue une pure théorie du pouvoir, ce contre quoi il ne cesse de se défendre ; contre sa grille d'intelligibilité du réel, on réclame des « garanties » voire des garants dictant la loi de leur exigence au réel et permettant la Révolution, ce que Foucault ne cesse de refuser ; ou au contraire, contre un réseau de pratiques qui trouvent leurs limites et leurs contradictions dans un champ expérimental, on exige que la théorie aille vers une pratique qui débouche sur les contours nets et doux de la réforme ; contre le refus de l'étalon moral qui juge des causes et des combats, on en appelle à des valeurs qui décideront de la justesse de la pratique, alors même que c'est dans la pratique que le philosophe peut ajuster son exigence éthique.

A la même époque, en France, Vincent Descombes développe à l'adresse de Foucault le même type de critique que Walzer : confusion entre morale et politique, absence d'étalon moral, ce qui rend la théorie inefficace pour les luttes.

---

[861] *Ibid*., p. 220.
[862] *Ibid*., p. 222.
[863] *Ibid*., p. 220.
[864] *Ibid*., p. 223.

Pour Vincent Descombes aussi, une réflexion sur le corps social a besoin d'une théorie abstraite pour ne pas être disqualifiée. Dans son ouvrage, *Philosophie par gros temps*, Foucault est ainsi accusé d'éliminer la politique proprement dite du champ de sa réflexion : « La politique des intellectuels serait donc de soutenir les causes sans avoir à juger de leur bien-fondé politique au sens ordinaire du mot. Autrement dit, la politique est éliminée au profit de la morale. »[865] C'est donc de légèreté et d'indifférence au bien-commun dont Foucault est accusé dans un premier temps. Les causes ne peuvent être que le résultat de mobiles particuliers, l'expression d'un point de vue solidaire d'une position singulière dans la société. Un groupe en lutte qui affirme sa cause peut donc entrer en lutte avec l'intérêt général bien compris. C'est pourquoi l'intellectuel doit déterminer leur légitimité avant de les soutenir, le bien général devant rester sa fin. En soutenant les luttes qui s'engagent, l'intellectuel fait sien leur perspectivisme et ne porte pas de saisie synthétique sur la réalité, il tombe dans l'arbitraire d'une pratique déréglée puisque n'étant pas ajustée sur l'ensemble de la société civile. Une lutte devant s'engager sur la base des droits et des devoirs d'un citoyen, Foucault est critiqué pour ne soutenir que des acteurs sociaux, une collection d'individus unis autour d'un même point de vue particulier, mais qui n'exprime pas l'abstraction d'une volonté générale. Il s'enferme dans le champ spécifique de ses connaissances sans se constituer en tant que conscience critique du champ politique. On le comprend, pour mener une véritable pratique politique, il faut pouvoir penser l'Etat, la volonté générale, la souveraineté, le bien commun, le droit, toutes catégories éliminées de l'analyse foucaldienne, comme l'avait repéré Walzer.

Cette perte du sens politique au profit de la morale selon Descombes ne l'éloigne pourtant pas de l'analyse du philosophe américain : effectivement, la « morale » foucaldienne est évidemment biaisée car il s'agit d'un relativisme moral. Descombes repère l'absence d'un critère de choix général qui permettrait de séparer le bon et le juste du mauvais et de l'injuste : « On respectera le soulèvement d'une « singularité » quelle qu'elle soit, donc sans tenir compte du droit des autres « singularités » à l'intérieur de l'ensemble au sein duquel les droits sont distribués, car l' « universel » qu'on pourrait opposer à cette singularité serait toujours la mensongère « grande nécessité » de l'ensemble. Il n'y a pas lieu de se demander si certains soulèvements « singuliers » ne seraient pas abusifs. La singularité (terme d'une rare abstraction) a toujours raison de se révolter, non qu'elle ait besoin d'une raison quelconque, mais parce qu'on sait d'avance que l'universel qui lui est opposé est

[865] Descombes Vincent, *Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989, p. 41.

faux. »[866]

La position foucaldienne est ainsi disqualifiée puisque taxée d'hypocrisie. Il n'y aurait aucune théorisation du droit juste comme critère de distinction des luttes : « L'hypocrisie critique découvre partout l'abus, mais ne nous donne aucune idée de ce que pourrait être le bon droit correspondant. »[867] S'il n'y a pas de conceptualisation du droit, de doctrine du politique, il n'y en a pas non plus du bien et du mal, de ce qui légitime ou pas le soulèvement. Des considérations relatives à la morale, à la vérité, à la justice, doivent délimiter et encadrer l'espace dévolu à la réflexion : celle-ci ne peut se passer d'exigences métaphysiques. C'est ici que les développements de Walzer et Descombes divergent, Walzer ancrant, lui, les valeurs morales dans le social, dans la « caverne » d'où l'intellectuel doit s'exprimer, et non dans un ciel intelligible, ce qui le rend proche de Foucault et des différents intellectuels dont il a choisi de faire l'analyse dans *La critique sociale au XXe siècle*.[868]

* *
*

Sorte d'inventaire à la Prévert, ou, mieux, cauchemar taxinomique à la Borges, ces critiques disent tout et leur contraire… Pourtant, venues d'horizons si différents, ces critiques ont bien un point commun qui permet de comprendre pourquoi, contradictoires dans leur détail les unes aux autres, elles se croisent cependant : elles fonctionnent toutes sur l'arrière-fond de ce que doit être le lien unissant la théorie et la pratique. Effectivement, pour tous ces critiques de Foucault, si Foucault échoue – théoriquement et pratiquement – c'est parce que sa théorie est fausse ou faussée, et qu'elle ne permet pas d'en appeler à une pratique efficiente de lutte ou de résistance. Pour eux, théorie et pratique sont indéfectiblement liées, et la théorie doit inspirer la pratique… Toujours, le philosophe – ou l'intellectuel, ou le critique social – doit élever la conscience des masses, les éclairer, que ce soit sur la voie de la révolution ou de la réforme… Comme l'écrit Walzer, le critique « fonctionne dans un rôle que Foucault prétend dépassé, mais qui en fait ne sera jamais dépassé : le critique est un « intellectuel universel », un critique des structures de pouvoir qui freinent la participation du peuple à la vie politique (y compris les structures de pouvoir

[866] *Ibid*., p. 43.
[867] *Ibid.*, p. 44-45.
[868] Par exemple, Walzer ne s'y intéresse pas à Sartre, sa critique sociale étant jugée extérieure à la caverne platonicienne…

des partis et des mouvements populaires). Il a un sens (qui n'appartient qu'à lui) de ce à quoi la société dans son ensemble devrait ressembler. »[869] Rôle donc toujours axiologique et prescriptif.

II. Versant sociologique.

Nous ne classifierons pas ici les différentes critiques qui ont pu être adressées à Foucault depuis le champ de la sociologie, mais nous allons nous intéresser à deux d'entre elles, qui émanent de penseurs que Foucault connaît bien, Jacques Donzelot et Pierre Bourdieu.

Les deux sont particulièrement intéressantes. La première émane de quelqu'un qui a participé au GIP, duquel Foucault est proche dans les années 1970, et qui attaque la position de Foucault dans *Surveiller et punir* au nom du primat de la pratique sur la théorie, depuis un point de vue présenté donc comme proprement foucaldien. La seconde est elle aussi passionnante puisque, dès le début des années 1970, on trouve chez Foucault et Bourdieu à la fois l'affirmation explicite du primat de la pratique sur la théorie. Le geste philosophique de Foucault consiste ainsi à traiter de la pratique en excluant une tradition et son actualité, résistant à toute théorisation des pratiques, alors que Bourdieu, lui, affronte directement, et ce, depuis ses premiers travaux jusqu'à ses derniers, les problèmes de la pratique, procédant alors à une conceptualisation rigoureuse.[870] Ainsi, si la pratique fonctionne comme une notion pour Foucault, elle est un concept, et un concept-clé, pour Bourdieu. Second point essentiel ici, c'est depuis une insuffisance attribuée à Marx que l'élaboration de Bourdieu opère, Bourdieu, comme Foucault, récusant l'opposition entre infrastructure et superstructure, et cherchant une troisième voie pour rendre compte des pratiques, troisième voie attaquant dans les deux cas le sartrisme. En outre, chez les deux auteurs, c'est encore par la pratique que l'on peut sortir de la compréhension du monde portée par la phénoménologie. Les cibles philosophiques sont ici les mêmes. Il ne serait dès lors pas étonnant que ces deux penseurs de la pratique, se « croisent », c'est-à-dire que leurs pensées entrent en présence l'une de l'autre, se contredisent ou se répondent. Pourtant, fidèle à cette mise entre parenthèse de son époque théorique, jamais Foucault ne cite Bourdieu dans ses

[869] Michael Walzer, *op.cit.*, p. 255.

[870] Le projet qui unifie en effet toute sa démarche est celui d'une « théorie de la pratique », ce qui est parfaitement visible dès 1972 avec son *Esquisse d'une théorie de la pratique*, texte repris et complété successivement en 1980 avec *Le Sens pratique*, puis, en 1994, avec *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. La pratique est à chaque fois discutée et repositionnée par rapport à la théorie, et ce, en opposition explicite avec la tradition philosophique qui les mobilise.

entretiens ou dans ses ouvrages[871] quand Bourdieu, lui, à partir des années 1980, se réfère au philosophe. Si Bourdieu cite et critique Foucault, c'est parce qu'il juge une proximité dans leur démarche, qui consiste à analyser la formation historique des savoirs et des pouvoirs. Mais si jamais Bourdieu n'est explicitement cité par Foucault, ce dernier s'en démarque et le critique parfois implicitement, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

2.1. Oublier la théorie pour faire valoir la pratique.

La critique de Jacques Donzelot dénonce dans la théorie foucaldienne une théorie paralysante dont il ne faut pas s'embarrasser afin de permettre une pratique affranchie et féconde. Autrement dit, c'est la théorie, dans sa globalité, qui doit être abandonnée au profit d'une pratique qui ne s'embarrasse pas de la théorie. Cette critique émane donc d'un intellectuel proche de Foucault et de Deleuze, qui a fait partie du GIP dès ses débuts, et qui a soutenu une thèse très foucaldienne parue en 1977, *La Police des familles.*[872] Ainsi, en 1986, dans son article « Les mésaventures de la théorie », il attribue la déception à l'égard de Foucault à la fin des années 1970 à la faiblesse, ou même à l'absence d'impact dans les faits de *Surveiller et punir*, ce qu'il nomme la « mésaventure d'une théorie jugée cependant par tous « incontournable » »[873], problème qu'il entend résoudre de la manière la plus foucaldienne possible, c'est-à-dire en recherchant les propriétés discursives qui ont fait à la fois le succès théorique de ce texte et son relatif échec pratique, proposant même une solution qui s'affirme conforme à la définition de la théorie et de la pratique de Foucault, mais qui en est, comme on le verra, très éloignée.

Dans un premier temps, Donzelot tente de comprendre pourquoi l'anamnèse du livre a pu provoquer un tel saisissement à sa sortie. C'est qu'il est dû à la façon dont le livre explicite superbement le discrédit mutuel auquel en étaient arrivées la répression et la prévention en ce début des années soixante-dix. Le moment était venu où la répression

---

[871] Ainsi, dans les années 1970, quand on l'interroge sur l'asile, sur la prison, soit sur « le » pouvoir, Foucault souligne régulièrement et patiemment ce qui distingue son travail de celui d'un sociologue. La référence qui revient alors – certes le plus souvent sous l'impulsion de ses interviewers – est celle d'Erwin Goffman : le problème auquel s'attache Erwin Goffman est celui de l'institution elle-même, ce qui est distinct de l'entreprise foucaldienne, le philosophe soulignant par exemple essayer pour sa part d'analyser le rapport entre un ensemble de techniques de pouvoir et des formes. Bourdieu, lui, se réfère à de nombreuses reprises au philosophe. Cf. par exemple les *DE II*, *op. cit.*, p. 802. « Pour ma part, j'essaie de montrer et d'analyser le rapport qui existe entre un ensemble de techniques de pouvoir et des formes : des formes politiques comme l'Etat et des formes sociales. »

[872] Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris, Minuit, 1977.

[873] Jacques Donzelot, « Les mésaventures de la théorie », in *Le Débat,* n° 41, septembre-novembre 1986, p. 54.

apparaissait plus que jamais honteuse d'elle-même et la prévention rien d'autre qu'une forme avancée de la répression. Foucault exprimait ainsi un malaise patent après les révoltes des premières années de la décennie, faisant clairement apparaître la prison comme un archaïsme maintenu pour la nécessité d'une répression. Le spectacle offert par les révoltes pouvait légitimement appeler sa suppression tant elles révélaient une situation contraire à toutes les valeurs que ladite répression était censée défendre. Foucault révélait le vice caché qui reliait ombilicalement la punition et la surveillance et levait ainsi les masques.

Mais le problème essentiel pour Donzelot n'est pas là : comment se fait-il qu'un livre qui a opéré un avant et un après, donc un effet, ne l'ait eu que dans l'ordre du constat lumineux et non dans l'esquisse des prémisses d'une autre structure de pensée et d'attitude en matière de politique criminelle ? C'est à cause de « l'ambiguïté constitutive de la posture induite par ce livre ».[874] Pour Donzelot, il s'agit d'abord d'une solution théorique à des problèmes propres aux contradictions internes du militantisme du début des années soixante-dix plutôt qu'une « théorie jupitérienne dont devait sortir une pratique tout armée. »[875] Il y avait en effet des divergences au sein du GIP : deux lignes selon lui, la mouvance maoïste et la mouvance de la gauche chrétienne, et donc, deux directions. La dernière avait pour visée d'introduire le droit dans la prison à partir de sa reconnaissance au sein de la société, la première, à partir de cette situation de non-droit propre à la prison, de remettre en question les formes du droit inhérentes à la société pour remettre en question le droit de punir qu'elle s'arroge. Cette scission était sans remède au niveau de la pratique : d'un côté le C.A.P., qui prit plus particulièrement en charge la dénonciation de la prison et du droit bourgeois ; de l'autre, une association plus philanthropique, l'A.D.D.D. (Association de Défense des Droits des Détenus), qui eut pour souci de faire respecter au mieux quelques règles de droit au sein de la prison. C'est sur le fond de la divergence quant à la question du droit que *Surveiller et punir* faisait œuvre magistrale en substituant au problème du droit et aux difficultés militantes le problème des pratiques disciplinaires, de leur continuité entre les lieux de punition et ceux de la vie sociale normale ou plutôt normalisée. Ainsi, aux tenants de la révolte pure et de l'anarchie, Foucault pouvait dire qu'ils étaient d'une certaine manière les produits les plus fabriqués du système disciplinaire qui les tient par ses techniques plutôt que par son droit ; aux tenants du seul droit, la théorie montrait que la légalité n'était que la partie visible de disciplines raffinées. Pas d'alternative donc entre surveiller ou punir,

[874] *Ibid.*, p. 58.
[875] *Ibidem*.

puisqu'il s'agissait en fait d'une « liaison dangereuse ».[876]

Cette analyse construit alors « une posture d'une ambiguïté difficilement soutenable ».[877] Le problème est en effet pour Donzelot qu'elle pose une alternative. La première – démarche nietzschéenne – consiste à revenir à la question du fondement du droit en le libérant de sa bonne conscience de l'amendement, de le penser désormais comme simple rétribution de délits délibérément accomplis : penser ce qui peut, en principe, justifier la punition. C'est la voie du pénalisme. La seconde – démarche antinietzschéenne – est le corollaire de la première : en punissant de plein et explicite droit, il faut que les individus puissent se reconnaître comme sujets de droit, ce qui ramène à la question d'une formation positive du sujet préalable à toute refondation du droit de punir. C'est la voie du psychologisme. Le lien est clair dans la forme carcérale, offrant le spectacle d'une société qui punit en prétendant faire du bien à ses victimes et qui la contrôle en se vantant de vouloir le bien de ses membres. Tous les textes de Foucault depuis 1975 témoigneraient alors d'une indétermination quant à la sélection à faire ou l'ordre selon lequel les distribuer.

Donzelot pose donc la question critique suivante : la théorie qui s'enferme dans le cercle vicieux d'un nietzschéisme antinietzschéen a-t-elle un sens ou est-ce l'aveu d'une contradiction entre la puissance de l'auteur à révéler les fondements oubliés de nos évidences acquises et de son impuissance à en esquisser d'autres ? Afin de justifier cette critique, Donzelot émet une hypothèse : « que la forme prison n'exprime pas tant la vérité politique de l'humanisme du XVIIIe siècle et du début du XXe siècle, son soubassement effectif – comme cela est suggéré dans *Surveiller et punir* et affirmé dans maints commentaires – mais plutôt sa dénégation du politique, son souci d'expurger de la cité tout ce qui en trouble l'ordre supposé naturel par les lois du libéralisme économique »[878,], explication qui fonderait le choix de la prison. Donzelot expose sa thèse ainsi. Alors que dans la chrétienté, l'espace clos valait comme lieu d'exil vis-à-vis de ce monde, propédeutique à un autre monde, il devient, par sa sécularisation via la forme prison, une propédeutique à ce monde, l'instrument d'une redécouverte de l'excellence naturelle de ses lois à proportion de l'expiation des fautes qu'on y a commises. Le modèle carcéral suppose une définition quasi naturelle des relations sociales, la certitude que leur harmonie ne relève pas d'une organisation discutable mais de leurs assises sur des règles naturelles. « Fruit d'une dénégation du politique au profit des lois d'une « économie naturelle », la prison, et

[876] *Ibid.*, p. 59.
[877] *Ibidem*.
[878] *Ibid.*, p. 61.

les problèmes qu'elle contenait, serait par la suite et progressivement venue toujours plus réoccuper le terrain de la cité au fur et à mesure que se dissipaient les mirages de l'économie naturelle et qu'apparaissaient les effets pervers de l'utopie carcérale. »[879] Dès lors, le discours criminologique peut se lire non pas uniquement comme persistance d'une solution d'évitement mais aussi comme processus d'irruption par lui et malgré lui des problèmes de l'ordre public au sein de la cité, la nécessité d'en faire un objet de délibération au sein de la cité.

Il y aurait donc une nécessité inscrite, dans le champ foucaldien, de revenir à la pratique. « Ainsi, la situation présente serait celle qui requiert non pas une nouvelle théorie, mais plutôt une nouvelle attitude, une prise en compte au centre de la cité des problèmes de sécurité comme condition d'existence de la démocratie et objet premier de ses délibérations. »[880] De même, les contradictions entre l'humanisme déclaré de la philosophie pénale et les effets inverses produits par la prison auraient joué un rôle moteur, non pas tant de l'extension des disciplines sournoises, que de la mise au centre de la vie publique d'un problème dont on ne peut plus se défaire sur la prison, sauf sous une forme précisément marginale et dépourvue de toute attente utopique. Pour illustrer cette hypothèse, Donzelot ne dispose que d'une expérience, mais qu'il valorise, celle du C.N.P.D., Conseil National de Prévention de la Délinquance, dont l'intérêt est pour lui qu'il illustre parfaitement la façon dont quelque chose s'est transformé en ce domaine « par l'effet Foucault et en quelque sorte malgré lui »[881]. Triple effet bénéfique de Foucault selon Donzelot : méfiance de l'organisme vis-à-vis de la prison ; refus de psychologiser les problèmes sociaux et les techniques de prévention ; nécessité de refonder la répression comme la prévention. Mais malgré Foucault s'affirmerait ainsi l'idée d'associer positivement les thèmes de la répression et de la prévention en un même combat indissociable, l'idée que les élus politiques ont un rôle décisif dans la possibilité d'animer et de mobiliser les forces sociales civiles et institutionnelles dans la « recherche pragmatique de solutions plutôt que de laisser se développer la hantise d'un accroissement - entre autres par cette expérience - d'un contrôle social approfondi comme sont tentés de l'affirmer les trop fidèles disciples de Surveiller et punir... »[882]

C'est pourquoi, en conclusion, Donzelot se recadre dans la conception théorie et

---

[879] *Ibidem*.
[880] *Ibidem*.
[881] *Ibidem*.
[882] *Ibid.*, p. 62.

pratique que Gilles Deleuze « expliquait à Foucault »[883] : la pensée procédant non par application pratique de théories successives mais par saut du théorique au pratique et inversement. S'agissant de la philosophie pénale, aucune avancée n'étant venue du plan théorique, Foucault en ayant vécu le piétinement, cela « a autorisé en quelque sorte dans la pratique une démarche qui ne s'encombrait plus de justifications théoriques et de complexes issus d'une quelconque théorie – y compris la sienne – pour s'essayer à une action seulement pragmatique. »[884] Mésaventure donc de la théorie foucaldienne de la prison, le changement étant venu d'une pratique qui lui était éloignée.

Qu'est-ce qui se joue ici ? Sous couvert de s'inscrire dans la ligne foucaldienne du lien voulu entre théorie et pratique, l'auteur réduit non seulement la pertinence théorique du propos défendu dans *Surveiller et Punir* et lui en substitue une autre – laquelle sera à examiner – qu'il légitime notamment par sa fécondité pratique. La théorie n'ayant pas transformé la pratique, il ne « saute » pas tant dans une pratique autre – efficiente, elle – qu'il ne la légitime par une théorie qui la rendrait possible et féconde.

2. 2. Bourdieu versus Foucault.

Il ne s'agira pas ici de jouer le jeu des ressemblances et des différences entre ce qu'on pourrait appeler le « philosophe-historien » et le « philosophe-sociologue », et prendre alors le risque, comme le soulignait Bourdieu lui-même à propos de ses rapports avec Foucault, de « cette forme particulière de l'*allodoxia* qui, en portant à reconnaître le semblable dans le différent et le différent dans le semblable, ne peut que nuire à la circulation et à la compréhension juste des deux pensées concernées. »[885] Il s'agira plutôt de souligner que c'est justement la pratique, simple notion, mouvante donc, propre à Foucault, qui forme aux yeux de Bourdieu l'insuffisance du philosophe.

Notre point de départ sera la critique que Bourdieu adresse à Foucault dans une note

---

[883] *Ibidem*.
[884] *Ibidem*.
[885] Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 107. Pour une étude « systématique » des ressemblances et différences entre les analyses de Foucault et de Bourdieu, on pourra consulter notamment Francisco Vazquez Garcia, « La tension infinie entre l'histoire et la raison : Foucault et Bourdieu », *Revue internationale de philosophie*.
http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RIP_220_0343 .

située à la fin d'un article paru en 1989 dans la revue *Etudes rurales*, sous le titre « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique ».[886] Cette note est suffisamment importante aux yeux du sociologue pour qu'il la rappelle, deux ans plus tard, lors de ses entretiens avec Loïc Wacquant : étant en train de préciser l'importance de la violence symbolique dans sa propre théorie des rapports de pouvoir, Bourdieu la lit intégralement afin de souligner qu'il y a des enjeux théoriques même dans les textes apparemment les plus humbles.[887] Enfin, près de dix ans plus tard, dans son dernier texte, *Esquisse pour une auto-analyse*, évoquant Foucault, le sociologue renvoie à nouveau à cette note et y affirme y avoir condensé sa critique la plus forte au philosophe[888].

Si Bourdieu souligne qu'aucun philosophe digne de ce nom ne saurait y porter attention ou la prendre au sérieux, c'est parce que sans doute nous n'appartenons pas à cette catégorie que nous la prendrons au sérieux. Mais c'est aussi parce qu'elle est une voie privilégiée pour comprendre ce qui sépare le primat de la pratique défendu par Foucault de celui de Bourdieu, et qu'elle s'adresse précisément aux élaborations de Foucault sur le pouvoir au milieu des années 1970. Elle affirme, du point de vue bourdieusien, ce qui sépare le plus radicalement ces deux élaborations théoriques sur le déploiement du pouvoir, ou comment le pouvoir peut avoir son efficace sur les hommes.

Voici ce qu'écrit Bourdieu dans cette fameuse note :

> Bien que je n'aime guère l'exercice, typiquement scolaire, qui consiste à passer en revue, pour s'en distinguer, toutes les théories concurrentes de l'analyse proposée – entre autres raisons, parce qu'elle peut faire croire que celle-ci peut n'avoir eu d'autre principe que la recherche de la différence –, je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives de la théorie foucaldienne de la domination comme discipline et dressage – ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme

[886] Pierre Bourdieu, « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique », in *Études rurales*, 113-114, janvier-juin 1989, p. 15-36. Reproduit in *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002. Cet article en compose la troisième partie, soit le troisième et dernier article repris sur la question matrimoniale dans le milieu rural par cette édition.

[887] Il y a bien de la « grande théorie » dans ce texte sur le célibat publié dans *Études rurales* : « bien que je mette un certain point d'honneur à ne pas le dire – sauf dans une note que j'ai supprimée trois fois pour la remettre finalement –, il y a des enjeux théoriques, parfois importants, dans le travail scientifique le plus humble. » Pierre Bourdieu avec Loïc Wacquant, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 142.

[888] Bourdieu, insistant à nouveau sur l'idée qu'il a laissé ses contributions théoriques les plus importantes dans des incises ou des notes, écrit : « une de mes critiques les plus élaborées de Foucault est avancée dans la note finale de l'article intitulé « Reproduction interdite », que jamais aucun philosophe digne de ce nom n'envisagerait de lire », *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 132.

celui de champ.[889]

Est donc attribuée à Foucault la paternité d'une théorie de la domination, théorie forte qui affirme que les hommes sont dominés et que cette domination procède par la discipline et le dressage, à quoi étrangement répondent des métaphores plus souples, celles d'un réseau, ouvert, capillaire. Pour mieux comprendre l'impératif qui fait terminer son article par cette note, il faut la replacer dans l'ensemble du paragraphe qu'elle vient conclure, car elle situe la critique depuis la propre théorie de Bourdieu, critique en son fondement et sa cible.

> Si, après avoir lu ces analyses, on est convaincu que la domination symbolique qui s'exerce à la faveur de l'unification du marché matrimonial a joué un rôle déterminant dans la crise spécifique de la reproduction de la famille paysanne, on doit reconnaître que l'attention portée à la dimension symbolique des pratiques, loin de représenter une fuite idéaliste vers les sphères éthérées de la super-structure, constitue la condition sine qua non, et pas seulement en ce cas, d'une véritable compréhension (que l'on peut dire, si l'on veut, matérialiste) des phénomènes de domination. Mais l'opposition entre l'infrastructure et la superstructure ou entre l'économique et le symbolique n'est que la plus grossière des oppositions qui, en enfermant la pensée des pouvoirs dans des alternatives fictives, contrainte ou soumission volontaire, manipulation centraliste ou automystification spontanéiste, empêchent de comprendre complètement la logique infiniment subtile de la violence qui s'instaure dans la relation obscure à elle-même entre les corps socialisés et les jeux sociaux dans lesquels ils sont engagés.[890]

On le voit, c'est toute la question de la fabrique des agents d'une part, de la fabrique des sujets d'autre part, qui est en fait posée. Bourdieu y récuse, comme il le fait dès ses premiers travaux, l'opposition marxiste entre infrastructure et superstructure, et la détermination univoque de la superstructure par l'infrastructure : les deux plans ne sont pas séparés, et il n'y a pas détermination univoque du matériel, de l'objectif, sur le symbolique, le subjectif. Au contraire, le matériel est indissociable du symbolique, et c'est à l'articulation des deux que se situe la pratique. On le sait, l'approche praxéologique, troisième voie entre les démarches phénoménologique et objectiviste exposées dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, réinsère la théorie dans la pratique, l'objectif dans le subjectif, mettant en avant les conditions dans lesquelles le système de relations qui commande l'existence du monde

[889] Pierre Bourdieu, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, *op. cit.*, p. 245.
[890] *Ibid*., p. 244-245.

social fait l'objet d'une assimilation de la part des agents, assimilation qu'il appelle depuis sa postface à l'ouvrage de Panofsky, des habitus, soit un ensemble de schèmes générateurs de pratiques.

C'est ainsi que la dimension du symbolique court à travers toute l'œuvre de Bourdieu. Elle est convoquée dès 1960 pour analyser la logique de l'honneur chez les Kabyles : s'y jouent des luttes symboliques qui permettent alors à Bourdieu de montrer que les individus ne se définissent pas seulement par leur capital matériel mais aussi par un capital immatériel qui n'est pas seulement « symbolique » au sens courant, puisqu'il permet de redoubler le capital matériel. Le capital symbolique s'inscrit alors dans une économie générale des pratiques et de la circulation des biens, qu'ils soient matériels ou immatériels. La notion de « violence symbolique » vient ensuite compléter cette première analyse. Elle est définie, dans la phrase liminaire de *La Reproduction* – dont le premier livre porte sur les « fondements d'une théorie de la violence symbolique » – comme « tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, i.e. proprement symbolique, à ces rapports de force. »[891] Autrement dit, la violence symbolique n'est autre qu'une violence invisible qui passe par les structures cognitives et s'exerce avec la complicité des dominés : en s'appuyant sur des croyances inculquées, cette forme de violence permet des soumissions qui ne sont pas perçues comme telles. Les dominés collaborent alors, sans le savoir ni le vouloir, à leur propre domination. Avec cette notion, Bourdieu insiste sur ces deux idées corrolaires : toute socialisation est imposition d'un arbitraire ; l'ordre social est avant tout un ordre mental. Il y a donc méconnaissance parce que cette violence est ignorée : les agents sociaux prennent le monde comme allant de soi, le trouvant naturel parce qu'ils appliquent des structures cognitives issues des structures mêmes de ce monde. « C'est pourquoi l'analyse de l'acceptation doxique du monde, en raison de l'accord immédiat des structures objectives et des structures cognitives, est le véritable fondement d'une théorie réaliste de la domination et de la politique. »[892] Le sociologue doit ainsi prendre pour cible cette logique de la violence qui s'instaure dans la relation obscure à elle-même entre les corps socialisés et les jeux sociaux dans lesquels ils sont engagés, et c'est pourquoi Bourdieu ne cessera de réfléchir à cette forme de violence, d'y revenir dans ses écrits, jusqu'à y consacrer de longs développements dans ses

[891] Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de minuit, 1970, p. 18.
[892] Pierre Bourdieu avec Loïc Wacquant, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 143.

Méditations pascaliennes.

Avec cette théorie de la violence symbolique, c'est une attention toute particulière portée à la dimension symbolique de la pratique que Bourdieu met en avant, indispensable pour comprendre que la réalité sociale ne s'explique pas seulement par un rapport de force mais par un rapport de sens. C'est ce rapport de sens qui serait donc absent de « la théorie de la domination » foucaldienne comme « discipline et dressage ». Que faut-il comprendre ?

2.2. Contre la théorie foucaldienne de la domination.

En insistant ainsi sur l'intériorisation des croyances, la méconnaissance sur laquelle elle repose, le jeu social dans lequel l'agent est engagé et consent à son insu, l'on comprend que la théorie de Foucault est rejetée du côté à la fois de l'objectivité et de l'extériorité. Ceci est confirmé par un passage des entretiens de Bourdieu avec Wacquant. A propos du désenchantement produit par la réflexivité de sa sociologie, qui pourrait entrainer le risque d'une « attitude passivement conservatrice », Bourdieu fournit un premier niveau de réponse : si ce risque consiste à décourager la révolte adolescente qui souvent ne survit pas aux adolescences intellectuelles, il ne s'agirait pas d'une très grande perte… Ce à quoi le lecteur ne peut qu'acquiescer. Loïc Wacquant fait alors une remarque surprenante pour tout lecteur de Foucault, soulignant le « côté antiprophétique » de Bourdieu, « peut-être un des traits par lesquels (son) œuvre se distingue de celle de Foucault. »[893] La réponse de Bourdieu est particulièrement éclairante – et peu flatteuse pour le philosophe :

> Il y a, c'est vrai, tout un côté de l'œuvre de Foucault (il est évident que son œuvre ne se réduit pas à cela) qui peut rencontrer la révolte de l'adolescent contre sa famille et les institutions (l'école, l'asile, etc.) qui relaient la pédagogie familiale en imposant des « disciplines », c'est-à-dire des formes de contrainte sociale qui sont tout à fait extérieures. Les révoltes adolescentes sont souvent des dénégations symboliques et utopiques des contraintes sociales les plus universelles : elles font l'économie de l'analyse complète des formes différentielles que revêtent ces contraintes pour les agents des différents milieux, et aussi des formes de contrainte sociale beaucoup plus subtiles que celles qui opèrent à travers le dressage des corps. [894]

[893] *Ibid*., p. 168. Nous avons souligné, notamment dans le chapitre précédent, à quel point l'on ne pouvait reprocher à Foucault de « prophétiser », ce qui lui a d'ailleurs valu des critiques…
[894] *Ibid*., p. 168-169.

Ici, les dénégations – adolescentes et foucaldiennes – sont symboliques en ce sens qu'elles ne sont *que* symboliques : bien que réelles, elles s'avèrent vaines, inefficaces : pour qu'elles puissent atteindre leur cible et faire levier, il faudrait un effort théorique bien plus conséquent et subtile. Cet effort requiert l'étude des champs – « l'analyse complète des formes différentielles que revêtent ces contraintes pour les agents des différents milieux » – et de la violence symbolique – les formes de contraintes « subtiles »… Sont réaffirmés les deux cibles de l'attaque menée précédemment par Bourdieu.

Concernant le premier versant de la critique – la limitation opérée par les analyses foucaldiennes à la saisie de l'extériorité qui conditionne le corps social – Bourdieu oppose bien sa théorie aux analyses de Foucault. La domination s'exerce en effet selon Bourdieu non seulement sur les corps mais sur les esprits, la domination étant impossible sans la soumission doxique des dominés aux dominants, soumission dont ils n'ont en général pas conscience, Foucault, lui, élabore patiemment au cours des années 1970 une réflexion sur l'autre versant de la prise du pouvoir sur les hommes : le versant physique du pouvoir, insistant, depuis *La Société punitive* en 1973, sur un problème de corps et de matérialité né au début du XIXe siècle. Bourdieu a en ce sens raison : c'est sur les corps que se fixe d'abord le pouvoir pour Foucault, et non sur l'esprit. En interrogeant les idées morales à partir de la pratique et des institutions pénales, il découvre que l'évolution de la morale consiste avant tout dans l'histoire des corps par une mise en rapport du pouvoir politique et des corps, ce qui sera redoublé avec la biopolitique.

On comprend alors la critique adressée par Bourdieu à Foucault : si le corps est lui aussi très présent dans l'œuvre du sociologue – ce qui a occasionné maintes rapprochements plus ou moins hasardeux entre les deux penseurs – il l'est d'abord comme manifestation de l'habitus, l'habitus s'incorporant et façonnant les corps, qui sont alors le lieu des rapports de dominations sociales, physiques et symboliques. L'habitus est un système de dispositions à agir, à percevoir, à sentir et penser d'une certaine façon, intériorisées et incorporées par les individus au cours de leur histoire. La manifestation fondamentale de l'habitus se trouve alors dans ce qu'il appelle le sens pratique, soit l'aptitude à se mouvoir, à agir et à s'orienter selon la position occupée dans l'espace social, et Bourdieu le rattachera dans un second temps à la logique du champ, à la situation dans laquelle on est impliqué, et cela sans recours à la réflexion consciente, grâce aux dispositions acquises fonctionnant comme des automatismes.

Le plus intéressant réside dans la seconde partie de la critique adressée à Foucault.

Bourdieu en effet théorise le champ, et ce champ, précisément déterminé, récuse la possibilité même non seulement des métaphores du réseau ouvert et capillaire, mais surtout de la dynamique mouvante des pratiques.

L'un des points convergents de Foucault et Bourdieu est qu'aucun ne considère la société comme une entité existant en soi : il n'y a pour eux que des relations de pouvoir, de même qu'ils ne parlent jamais au sens strict du pouvoir, préférant l'analyse des pouvoirs, multiples. Les deux se rejoignent donc sur sa dispersion. Mais le point d'achoppement réside justement sur leur localisation : Bourdieu, dans une perspective plurielle, analyse les pouvoirs dans la spécificité des espaces dans lesquels il s'exerce, raison pour laquelle, dans *Les Méditations Pascaliennes* par exemple, Bourdieu parle à nouveau de la « métaphore un peu vague de la capillarité », insistant pour sa part sur le fait que le pouvoir a été « dispersé en une multitude de champs », relié certes par une « solidarité organique », mais assez distincts pour que ses formes spécifiques ne soient pas facilement transposables.[895]

A partir des années 1980, Bourdieu introduit en effet le concept de champ dans ses analyses, concept justement à ne pas prendre dans un usage métaphorique, spontané mais trompeur, en assimilant ainsi un champ social à l'image d'un champ magnétique, à un champ de force exerçant une action structurale unilatéralement. Il s'agit bien d'un concept, complexe : l'espace social n'est pas seulement un champ de force, mais aussi un champ de lutte visant à changer les caractéristiques du champ de force, lequel n'est pas indépendant des propriétés sociales des agents qui sont parties prenantes dans le champ. C'est par exemple le champ qui est l'auteur réel de la production savante plus que tel ou tel auteur. Bourdieu définit alors les relations sociales par une imbrication de champs : champs économique, culturel, artistique, sportif, religieux, etc. Chaque champ est organisé selon une logique propre déterminée par la spécificité des enjeux et des atouts que l'on peut y faire valoir. Les interactions se structurent donc en fonction des atouts et des ressources que chacun des agents mobilise, c'est-à-dire, pour reprendre les catégories construites par Bourdieu, de son capital, qu'il soit économique, culturel, social ou symbolique. Si chaque champ a ses règles spécifiques, on peut retrouver des règles générales, ce que le sociologue prend pour objet.

Ce qui se joue alors dans l'opposition de Bourdieu à Foucault, c'est, avec un effet retard sur la vague structuraliste, l'utilisation par Bourdieu de l'idée de structure, une décennie après l'abandon par Foucault de la référence à des structures historiques, au profit

[895] Pierre Bourdieu, *Médiations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 123.

justement de métaphores renvoyant à la capillarité du pouvoir, au réseau des pouvoirs. Bourdieu souligne lui-même sa parenté avec le structuralisme.

> Si j'aimais le jeu des étiquettes (…) je dirais que j'essaie d'élaborer un structuralisme génétique : l'analyse des structures objectives – celles des différents champs – est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour une part le produit de l'incorporation des structures sociales et de l'analyse de la genèse de ces structures sociales elles-mêmes.[896]

Tout se passe comme si les deux penseurs faisaient chacun un cheminement inverse, Bourdieu ancrant progressivement ses analyses dans un structuralisme original, Foucault commençant lui par un structuralisme historique. Comme Foucault était amené à s'expliquer à la fin des années 1960 avec le structuralisme, Bourdieu est amené vingt ans plus tard à préciser son lien avec ce dernier.

> Si j'avais à caractériser mon travail en deux mots (…), je parlerais de constructivist structuralisme ou de structuralist constructivism, en prenant le mot « structuralisme » en un sens très différent de celui que lui donne la tradition saussurienne ou lévi-straussienne. Par « structuralisme » ou « structuraliste », je veux dire qu'il existe dans le monde social lui-même, et pas seulement dans les systèmes symboliques, langage, mythes, etc., des structures objectives, indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par « constructivisme », je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action (…) et d'autre part des structures sociales.[897]

Ces structures objectives, indépendantes de la conscience des gens, orientant pratiques et représentations, font étrangement écho à la préface des *Mots et les choses*, et à la nécessité de mettre au jour le savoir rendant possible une configuration sociale.

* *

*

[896] Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Editions de minuit, p. 24.
[897] *Ibid*., p. 147.

Ces critiques ont un double intérêt.

Premier point particulièrement intéressant, elles sont en fait le miroir de celles de la fin des années 60. Elles en forment le reflet. La question déterminante adressée au « premier » Foucault était, comme on l'a vu, celle de la sortie pratique possible des archéologies, accusées de rendre impossibles l'action politique véritable. C'était via une théorisation trop englobante que le travail du philosophe était jugé dans ses conséquences pratiques, pratiques condamnées à être inconséquentes. C'est cette question qui avait suffisamment soucié Foucault pour qu'il y travaille et trouve à politiser l'archive, désignant den nouveaux objets de recherches. Or, que se passe-t-il une décennie plus tard ? Malgré tous les déplacements opérés par Foucault, la densification et la nouvelle visibilité de la question des pratiques dans ses recherches, c'est à nouveau la question des conséquences pratiques de ses « théories » qui sont la cible… Redoubler l'archéologie d'une généalogie, déplacer l'enquête vers une analytique des pouvoirs, équivaut pour ses détracteurs – et d'une manière ou d'une autre – à bloquer la (bonne) pratique… Mais ce reflet est, comme tout reflet, inversé. Effectivement, si la pratique était prétendument évacuée par Foucault dans les années 1960, ce qui générait les critiques, aujourd'hui la pratique est rendue trop importante, et mal estimée, car mal rattachée à…la théorie ! On le voit, si cela est loin de revenir au même, ce qui fait problème pour ses contemporains, c'est encore et toujours le statut qu'il accorde à la pratique. Ce qui à la fois permet de servir d'étalon pour mesurer le cheminement parcouru et les déplacements opérés par Foucault.

Second élément intéressant, c'est qu'au-delà de chaque point d'attaque particulier adressé à la philosophie foucaldienne sur le versant philosophique de la critique, c'est à chaque fois la théorie qui serait proposée par Foucault (théorie présentée par lui comme telle, ou, au contraire, théorie niée comme telle par l'auteur, mais devant pourtant être tenue comme telle par ses détracteurs) qui est attaquée. Les implications pratiques de la théorie sont alors théorisées et caractérisées comme un échec : la théorie foucaldienne ne permet pas d'engendrer une pratique véritable. La théorie, fausse d'une manière ou d'une autre, produit une pratique inconsistante d'une manière ou d'une autre. Multiples et contradictoires, elles ont cependant un fond commun, ce qui nous intéresse ici : toutes pensent un certain lien unissant la théorie à la pratique, distinguées mais liées, devant se totaliser, que la théorie éclaire la pratique ou que la pratique inspire la théorie. Le même arrière-monde philosophique du couple indéfectiblement lié théorie-pratique les anime. Ce n'est pas cet arrière-monde que nous retrouvons avec le versant sociologique, Donzelot et Bourdieu

rendant eux leur primat à la pratique, mais c'est la nécessité, dans le champ intellectuel, de théoriser la pratique pour expliquer les relations de pouvoir : la notion étant par définition plus indéterminée que le concept, sa validité en est immédiatement attaquée.

CHAPITRE II. RÉPONSES, USAGES, PROBLÈMES.

Est remarquable la constance avec laquelle Foucault maintient ses analyses concernant les questions des relations de pouvoir, du système carcéral ou de l'intellectuel spécifique. Pour toutes ces questions, le statut profondément original des pratiques est maintenu et reconduit. C'est pourquoi, aux multiples attaques qui lui sont adressées, Foucault répond le plus souvent, non pour procéder à de nouvelles théorisations, mais pour toujours préciser les limites internes à sa pratique philosophique et intellectuelle. A la différence des critiques qui lui étaient adressées dix ans plus tôt, elles semblent moins l'ébranler, et, concernant le rôle de l'intellectuel, Foucault ne cède pas d'un pouce sur le refus de lui faire jouer le rôle d'un intellectuel universel livrant des théories universelles clés en main. Il s'agit bien de faire jouer les théories régionales, de s'en emparer, et, en première personne, de les utiliser et de les user. C'est alors ce que fait Foucault lui-même, pour son propre compte, s'enfonçant dans les problèmes pratiques qu'il a lui-même soulevés.

Force est de constater que ce rôle dévolu aux outils théoriques a été saisi, et que les analyses de Foucault, après une éclipse, sont réactivées, non dans un mouvement qui serait celui d'une application des théories à la pratique – ce qui aurait signé la vacuité de l'effondrement de la théorie dans la pratique – mais dans un jeu de relais mouvants, se transformant comme les pratiques elles-mêmes sur lesquelles elles portent leur diagnostic. Nous traiterons alors exclusivement des usages faits pour la question proprement carcérale, puisque historiquement, c'est à cette question que l'on doit la refonte à laquelle Foucault procède en ce qui concerne le champ notionnel des pratiques.

Cependant, un autre constat s'impose à nous : l'omniprésence de la prison et de ses avatars dans nos sociétés, problème toujours brûlant et récurent. Ce fait ne témoigne-t-il pas alors de l'échec certes du GIP, mais aussi et surtout de la force subversive pourtant assignée à la pratique par Foucault ? Comme nous l'avons vu, dès l'engagement de Foucault dans les luttes, il ne cesse de se poser des problèmes concrets quant à leur extension, le « il faut que » les révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée buttant sur l'obstacle de l'isolement. Les analyses de Foucault sont-elles propres alors à former un véritable levier pour les luttes ? C'est sur ce dernier problème – pratico-pratique, central et

déterminant – qu'il faudra se concentrer.

I – Réponses.

Commençons par les propres réponses que Foucault permet d'apporter aux critiques qui lui sont adressées. Ces réponses peuvent être mobilisées selon trois ordres.

D'abord, il s'agit des réponses adressées par Foucault lui-même à ses détracteurs. Nul traité méthodologique ici, nulles « Réponses » adressées solennellement à des lecteurs, elles sont constituées au fil des entretiens. Foucault revient alors sur la statut qu'il accorde à la pratique dans son travail, mais ne verse plus dans un effort théorique pour cerner davantage ce que sont les pratiques. D'autres réponses sont mobilisables, prises elles aussi dans l'œuvre de Foucault, mais jouant à un autre niveau, n'étant plus des adresses de Foucault à ses critiques, mais des réponses à l'œuvre chez Foucault, réponses que nous pouvons extraire pour montrer en quoi les analyses manquent l'originalité de la position foucaldienne. Il s'agit alors de montrer encore qu'elles manquent l'essentiel parce qu'elles n'attaquent pas en propre le refus de conceptualisation foucaldien : elles ignorent sa dimension notionnelle, et si Foucault lui-même les ignore, ce n'est pas toujours parce qu'elles sont posthumes, mais aussi parfois parce que sans doute, tout a été dit à leur sujet.

Mais il y a un troisième et dernier ordre de réponses. Ce sont les réponses que Foucault forgent cette fois pour son propre compte, en ce sens qu'elles témoignent d'une pratique philosophique incessante : Foucault s'enfonce dans ses propres problématisations et livrent de nouvelles analyses ancrées sur les problèmes concrets rencontrés dans la pratique : la pratique des luttes et la pratique théorique.

1.1. Versant philosophique.

Commençons par les critiques s'adressant à « la » théorie foucaldienne du pouvoir. Foucault y répond directement.

Ainsi, à Baudrillard,[898] il répond en avançant que son projet n'a pas été compris. Foucault déclare ne pas voir très bien où est l'objection puisque la question du pouvoir ne l'intéresse pas comme question autonome.[899] Ce qu'il fait, c'est l'histoire, à un moment donné, de la manière dont se sont établis la réflexivité de soi sur soi et le discours de vérité

[898] En réponse à une question qu'on lui pose. Cf. *DE II*, n° 330 (1983), p. 1269-1270.
[899] *Ibid.*, p. 1270.

qui lui est lié. On ne peut lui objecter que si on lui prête un projet entièrement différent du sien, projet qui serait soit de faire une théorie générale du pouvoir, soit encore de faire l'analyse du pouvoir tel qu'il est maintenant. Par exemple, il rappelle qu'à propos des criminels et du système de punitions qui caractérise notre système pénal et qu'on a établi au XVIIIe siècle, il a décrit non pas tous les pouvoirs tels qu'ils s'exerçaient au XVIIIe siècle, mais il a cherché, dans un certain nombre d'institutions qui existaient au XVIIIe siècle et qui ont pu servir de modèle, quelles étaient les formes de pouvoir qui s'exerçaient et comment elles ont pu jouer. « Alors je ne trouve aucune pertinence au fait de dire que le pouvoir n'est plus tel maintenant. »[900]

On peut cependant aller plus loin et montrer que c'est la méthode généalogique et ses effets propres qui sont le point aveugle de l'argumentation de Baudrillard. La charge menée prend en effet pour point d'appui et perspective de déploiement l'idée qu'une théorie doit pouvoir rendre compte du réel, fonctionner dans un jeu de vérité qui le subsume, et ainsi rendre une vérité possible sur l'actualité. Or, c'est bien une vérité que nous livre Foucault. S'il y a, dans notre présent, d'évidents échos de ses recherches qui pourtant s'arrêtent en 1830, c'est bien parce que cela témoigne que notre société fonctionne encore pour une part sur ces rapports de pouvoir. Là où le sociologue voit un mythe, il est aveugle à l'effet de réalité et de vérité que l'expérience de la généalogie qui agit et transforme le lecteur. Les « fictions » de Foucault, pourtant vérifiables historiquement, fonctionnent comme des expériences qui révèlent, par le malaise produit, l'effet de réalité de disciplines toujours actuelles La « théorie » permise par l'entreprise généalogique est une pratique sur soi, sur son actualité et sa subjectivité, un lien de l'expérience à la vérité, à la transformation, pour celui qui l'écrit comme celui qui le lit. Un point reste donc aveugle dans la « théorie du simulacre » qui est opposée à la « théorie du pouvoir ». S'il n'y a pas lieu ici de discuter la théorie propre de Baudrillard, force est de constater qu'au mieux elle anticipe sur une disparition qui n'a pas encore eu lieu : portant un regard de théoricien, dans une posture toute intellectuelle, bien qu'il le récuserait, il occulte la démarche propre de Foucault qui fait surgir de la pensée les occurrences de notre propre situation. Il s'ôte alors toute possibilité de voir que cette théorie de la constitution d'un pouvoir historiquement déterminé est non seulement née d'une pratique récente, le GIP, mais aussi qu'elle n'est autre qu'une pratique de révélation d'un pouvoir toujours vécu dans sa réalité présente : dimension qui faisait déjà la condition de possibilité de l'archéologie, redoublée avec la généalogie. Foucault a bien

[900] *Ibidem.*

procédé à une remise en cause théorico-pratique du présent. Baudrillard, lui, statue sur le réel, ce que refuse de faire l'intellectuel spécifique, qui se refuse à dire ce que le réel est en dernière instance. En résumé, Baudrillard rabat une question de théorie sur une question de réalité, et, ce faisant, nie cette réalité, toujours complexe, problématique, et lui en substitue une autre, pas (encore ?) présente.

Concernant la version marxiste de la critique théorique du pouvoir, Foucault relève la pratique des partis communistes, qui, face à des tentatives d'analyses nouvelles surgies de la nécessité de penser des problèmes actuels, campent sur leurs dogmes en y voyant un danger et donc des adversaires à abattre. Des communistes ont donc construit une « énorme fiction »[901] de ses travaux. Comme soubassement de la polémique, il y a en fait

> l'opération de « réduction au système ». Face à des analyses de ce type, face aux problèmes, au regard desquels, d'ailleurs, ces analyses ne sont que des tentatives de réponse, imparfaites, maladroites – sur ce point je ne me fais aucune illusion – on cherche à en extraire immédiatement un certain nombre de thèses, quelques caricaturales qu'elles puissent être, quelque arbitraire que soit le lien entre les thèses extraites et ce qui a effectivement été dit : l'objectif consiste à parvenir à une formulation de thèses qui autorise quelque chose comme une condamnation ; condamnation proposée sur la base de la seule comparaison entre ces thèses et celles du marxisme, c'est-à-dire des thèses justes.[902]

Quant aux arguments de l'extrême-gauche, Foucault les renvoie à leur radicalité au fond toute théorique. Il leur rappelle pourquoi la lutte des classes peut n'être pas la ratio de l'exercice du pouvoir et être pourtant la garantie d'intelligibilité de certaines grandes stratégies. Leurs critiques relèvent en fait de partis-pris théoriques obsolètes. Ainsi en est-il de ce que Foucault désigne comme « phobie de la réplique réformiste chez l'adversaire »[903] . Il distingue la critique du réformisme comme pratique politique de la critique d'une pratique politique par le soupçon qu'elle peut donner naissance à une réforme. C'est cette seconde forme de critique, repérée comme pratique a priori et systématique du soupçon, qui est fréquente dans les groupes d'extrême-gauche et fonctionne alors souvent comme un mécanisme de micro-terrorisme. Elle relève selon Foucault de deux erreurs théoriques qui en fait méprisent la pratique. La première consiste à soumettre la stratégie des luttes à la

[901] *DE II*, texte n° 238 (1978), p. 628.
[902] *Ibid.*, p. 627.
[903] *DE II*, texte n° 218 (1977), p. 426.

logique de la contradiction, forme que s'est donnée la pensée « révolutionnaire » du XIXe siècle. Or, en enfermant les luttes dans cette logique, on fait peser sur elles les « contraintes stérilisantes de la dialectique. »[904] Foucault pense bien sûr que cette logique de la contradiction est bien pauvre pour servir de principe d'intelligibilité et de règle d'action dans la lutte politique. Seconde erreur théorique : le privilège accordé « à ce qu'on appelle sans rire la « théorie » du maillon le plus faible : une attaque locale ne devrait avoir de sens et de légitimité qu'à être pointée vers l'élément qui, en sautant, permettra la rupture totale de la chaîne : action locale donc, mais qui par le choix de son emplacement, agira, et radicalement, sur le tout. »[905] Proposition cette fois non pas dialectique mais stratégique, érigée elle aussi en théorie proche de la dialectique puisqu'elle énonce la possibilité, pour une situation locale, de valoir comme la contradiction du tout. Si elle a permis au marxisme de penser l'imprévisible de la révolution russe, elle n'est qu' « une proposition « léniniste » qui relève tout juste du premier apprentissage d'un sous-lieutenant de réserve. »[906] L'action locale en est donc terrorisée : ou il faut être sûr de tout faire sauter en attaquant le maillon faible, ou, si ce n'est pas le cas, il y a récupération réformiste. Ce que Foucault recommande alors, c'est de combattre l'insuffisance d'une analyse propre à la lutte politique :

> Le rôle de la théorie aujourd'hui me paraît être justement celui-là : non pas formuler la systématicité globale qui remet tout en place; mais analyser la spécificité des mécanismes de pouvoir, repérer les liaisons, les extensions, édifier de proche en proche un savoir stratégique.[907]

Si la pensée politique doit être stratégique, cela ne peut donc être subsumée par une théorie englobante. Et Foucault de rappeler alors la nécessité de la théorie comme boîte à outils : construire non un système mais un instrument, réflexion qui ne peut se faire que sur des situations données, de proche en proche. La localité d'où la théorie naît chez Foucault et se déploie montre des insuffisances pour qui la considère comme un système qui doit éclairer la pratique, alors que pour Foucault, la pratique, localisée, rend nécessaire et appelle une théorie qui ne soit pas totale.

Il y a donc toujours un déni de son projet contre lequel, encore et encore, Foucault doit rappeler qu'il s'inscrit ailleurs : dans un ensemble théorico-pratique qui n'a de sens que

---

904 *Ibidem*.
905 *Ibid.*, p. 426-427.
906 *Ibid.*, p. 427.
907 *Ibidem*.

dans la spécificité de l'action, projet rendu nécessaire justement par les errances ou les freins de la totalisation.

Foucault n'abandonne pas non plus le front carcéral.

Dans de nombreux entretiens, Foucault explique inlassablement la singularité de sa position, dans des mises au point qui s'adressent indifféremment à ceux qui le soupçonnent de vouloir faciliter les réformes ou de les bloquer.

> Je répondrai : pour des raisons qui touchent essentiellement à mon choix politique, au sens large du terme, je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l'intellectuel aujourd'hui n'est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d'une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée. Je comprends pourquoi les partis politiques préfèrent avoir des rapports avec des intellectuels qui offrent des solutions. Ils peuvent ainsi établir avec eux des rapports de semblable à semblable ; l'intellectuel avance une proposition, le parti la critique, ou en formule une autre. Je refuse le fonctionnement de l'intellectuel comme l'alter ego, le double et en même temps l'alibi du parti politique.[908]

Foucault, tout intellectuel qu'il est, ne voit pas des opprimés, des victimes autour de lui, mais des hommes en lutte qui inventent leurs combats et leurs armes. Dès lors, il n'a pas à offrir des solutions mais à s'impliquer dans leurs luttes avec ses propres armes, celui de son domaine de pensée.

Aux attaques menées par la revue *Esprit*, Foucault répond[909] à Paul Thibaud en quatre points. Il rappelle d'abord non seulement le fonctionnement non hiérarchique du groupe mais aussi un principe de « morale élémentaire » : critiquer nécessite de le faire en commun, et donc de laisser la parole à ceux qui sont pris à parti. Il rappelle ensuite l'accord de fond de tous les membres du groupe : la même indignation était partagée, sur quoi les décisions étaient prises en commun, chacun étant libre de continuer ou non avec le GIP. C'est pourquoi le GIP n'était pas le résultat des élaborations d'un intellectuel délétère, mais le résultat d'une tentative pour faire en sorte que les détenus, notamment, puissent s'exprimer, raison pour laquelle, quand le C.A.P. a été formé, le groupe s'est dissous : aucune usurpation ici. Enfin, Foucault situe la vindicte dont il fait preuve par son statut d'intellectuel, donc de

[908] *DE II*, n° 281 (1980), p. 905-906.
[909] *DE II*, n° 282 (1980), p. 915-918.

théoricien, fascinant à tort les militants trop dociles et les travailleurs sociaux trop naïfs. Ce sont bien des outils qu'une théorie régionale donne, outils destinés à agir sur la réalité, et non des concepts paralysant la réalité. Jean-Marie Domenach quant à lui rappelle que si ses perspectives n'étaient pas identiques à celles de Foucault, lui comme les autres membres du groupe étaient d'accord pour ne pas proposer de programme de réformes et ne pas substituer leur discours à celui des prisonniers. Un engagement tenu.

Foucault joue alors le propre jeu de l'adversaire, et en appelle, dans son droit de réponse, à la théorie – une fois n'est pas coutume – ironisant sur la dénonciation, en vogue, des intellectuels théoriciens… Il est bien un intellectuel théoricien, l'intellectuel spécifique produisant une théorie, locale et non générale ou universelle, théorie qui doit être examinée en tant que telle et non en fonction des desiderata d'un comité de rédaction.

Les théories locales, comme relais d'une pratique à une autre, impliquent donc un intellectuel soucieux de l'action, voire immergé dans l'action. C'est pourquoi celle-ci ne peut être que radicale. Ce qui définit alors en dernière analyse le caractère politique d'une action, ce n'est pas sa finalité mais sa forme. Rappelons-le :

> [...] le réformisme se définit par la manière dont on obtient ce que l'on veut, ou dont on cherche à l'obtenir. À partir du moment où on impose par la force, par la lutte, par la lutte collective, par l'affrontement politique, ce n'est pas une réforme, c'est une victoire.[910]

Nulle victoire du côté de Foucault selon Walzer : l'intellectuel spécifique échoue, se contentant d'agiter les barreaux de la cage. Répondons à Walzer, et à travers cette réponse, aux arguments mis en avant par Descombes.

Ce qui est particulièrement frappant dans la présentation que Walzer fait de Foucault, c'est qu'il en traite à partir d'une prédéfinition du pouvoir qui est la sienne. Jamais il ne pense et ne critique dans le détail les mécanismes du pouvoir décrits par Foucault : le modèle étatique relève d'une telle évidence que si Walzer réclame constamment à Foucault des garants, lui ne justifie en rien sa position : le pouvoir est une entité homogène, et il suffit de l'écrire pour le prouver. Walzer commente moins Foucault qu'il ne le juge sévèrement et le réduit à une proposition logique : pour Foucault, contre toute évidence, il n'y a pas d'Etat ; s'il n'y a pas d'Etat il n'y a pas d'adversaire politique ; s'il n'y a pas d'adversaire, il

[910] *DE I*, n° 127 (1973), p. 1311.

n'y a pas de résistance possible.

Concernant tout d'abord l'affirmation qu'il y aurait incontestablement chez Foucault, bien qu'il s'en défende, une « théorie politique » ainsi qu'une « théorie du pouvoir » qui nous piège en évacuant toute résistance réelle, Foucault, on l'a vu, répond, non pas à Walzer[911], mais à Baudrillard : on ne peut lui objecter que si on lui prête un projet entièrement différent du sien, projet qui serait soit de faire une théorie générale du pouvoir, soit encore de faire l'analyse du pouvoir tel qu'il est maintenant. La puissance magique de l'écriture foucaldienne selon Baudrillard, la séduction de ses fictions pour Walzer, ne s'expliquent pas non plus par un tour de prestidigitation : nulle illusion n'est créée, les récits de Foucault permis par la généalogie – vérifiables historiquement – fonctionnent comme des expériences qui révèlent, par le malaise produit, l'effet de réalité de disciplines toujours actuelles. La « théorie » permise par l'entreprise généalogique n'est donc autre qu'une pratique sur soi, sur son actualité et sa subjectivité, un lien de l'expérience à la vérité, à la transformation, pour celui qui l'écrit comme pour celui qui le lit. Or, Walzer se refuse à une telle expérience : il ne sort évidemment pas transformé de cette expérience comme l'atteste d'emblée le début de son analyse… Le philosophe américain affirme en effet qu'il lui faut adopter une position « constructiviste » pour reconstituer la théorie politique de Foucault, qui se présente de façon très disparate dans ses écrits. « Comme Foucault ne l'a jamais présentée d'une manière tant soit peu systématique, je l'assemblerai à partir de ses derniers livres et entretiens (plus politiques), en ignorant les passages que je ne comprends pas et en refusant de vivre sur les hauteurs de sa flamboyance. Je ferai ce que la plupart d'entre nous faisons avec n'importe quel livre : essayer de déchiffrer ce que l'auteur est en train de nous dire. C'est ainsi que les grands esprits sont subjugués… Lecteur de l'encyclopédie chinoise de Borges, je me mettrai à ma table de travail et m'efforcerai d'en établir un index adéquat. »[912] La référence à Borges est bien sûr provocatrice, et ce, doublement. En faisant une analogie entre le texte de Borges et les textes de Foucault, Walzer se livre à une attaque cinglante : comme l'encyclopédie chinoise de Borges consiste en la bizarrerie d'une énumération impossible à penser, les textes « politiques » de Foucault, seraient une succession d'éléments disparates de prime abord impossible à penser et à faire tenir ensemble. La position de lecteur de Walzer, dite constructiviste, consistera donc à mettre de l'ordre au désordre, à construire la théorie politique derrière les analyses ça et là dispersées

[911] Foucault n'a jamais répondu directement à Walzer. Sa conférence initiale date de 1982 et sa publication ne se fera en France qu'en 1989.
[912] Michael Walzer, *op.cit.*, p. 208.

dans l'œuvre. Il s'agit bien sûr aussi d'une allusion à la fameuse préface des *Mots et des choses,* qui s'ouvre sur la bizarrerie de Borges livrée comme une expérience de langage et de pensée : pour Foucault, l'absence d'ordre qui se joue dans cette hétérotopie est non seulement l'envers d'un ordre immuable, mais aussi ce qui laisse entrevoir l'existence d'un ordre, à la fois *a priori* et historique, rendant possible toute connaissance en permettant d'articuler, dans le langage, les rapports entre les choses. Walzer va donc dresser une table ordonnée afin de le comprendre. Or, réfléchir sur l'ordre à partir du désordre, ce n'est pas une expérience au sens foucaldien, c'est une simulation qui consiste non à se laisser emmener par les textes, en reconstruisant un ordre certes radicalement différent de celui prôné par Walzer, quitte à le critiquer bien sûr, mais qui consiste à oblitérer l'ordre de la pensée, à le tronquer pour lui faire dire une fois plus, une fois moins, que ce qu'il dit. Alors que le tour de force de Borges est d'avoir fait de l'impossible avec du possible, que le tour de force de Foucault est d'avoir mené une enquête pour élucider l'histoire des modes d'être de l'être, Walzer réussit le tour de force de convertir le possible en impossible.

Ainsi, portant un regard de théoricien, dans une posture toute intellectuelle malgré le souci de l'usage pratique des concepts, Walzer occulte la démarche propre de Foucault qui fait surgir de la pensée les occurrences de notre propre situation. Il s'ôte alors toute possibilité de voir que cette théorie de la constitution d'un pouvoir historiquement déterminé est non seulement née d'une pratique récente, le GIP, mais aussi qu'elle n'est autre qu'une pratique de révélation d'un pouvoir toujours vécu dans sa réalité présente : en s'armant de la généalogie, Foucault a bien procédé à une remise en cause théorico-pratique du présent. En résumé, Walzer rabat une question de théorie sur une question de réalité, et, ce faisant, nie cette réalité et lui en oppose une autre qui n'est plus présente. Walzer reste sourd au grondement de la bataille parce que lui-même est piégé par une représentation trompeuse de la manière dont le pouvoir s'exerce : une conception juridique et étatique du pouvoir. Si les résistances réelles sont jugées impossibles par Walzer à cause d'une théorie jugée hypertrophiée et inopérante, c'est parce que pour lui il n'y a de résistance possible qu'au niveau du fonctionnement unitaire d'un appareil ou d'une institution, ce qui constitue en dernière instance la seule théorie hypertrophiée ici, celle du Pouvoir.

Notons ensuite qu'en prenant pour cible l'incapacité de Foucault à nommer un adversaire qui soit attaquable, Walzer rejoint les critiques dites « marxistes », celles du collectif « Révoltes logiques », déjà évoquées. Ce qui est particulièrement intéressant ici,

c'est que Walzer cite cet entretien[913] : ce qu'il y souligne, c'est la vérité de ce que le collectif cherche à établir, à savoir que Foucault n'est pas un bon révolutionnaire. « Il n'est pas un bon révolutionnaire parce qu'il ne croit pas à l'Etat souverain, ni à la classe dominante, et donc il ne croit pas à la prise de contrôle de l'Etat ni au remplacement de cette classe. Il ne croit pas à la possibilité d'une révolution démocratique car le démos n'existe pas dans son monde politique. Et il ne croit certainement pas à une révolution du fait de l'avant garde : l'avant-garde n'est rien d'autre que le monarque manqué, autre prétendant au pouvoir royal. »[914] Et contre le bio-pouvoir, présenté par Foucault comme un élément indispensable au développement du capitalisme, Walzer le présente, sans s'expliquer, comme opérant une « révélation moins probable qu'elle pourrait l'être dans une théorie marxiste conventionnelle. » [915] On voit qu'ici, la pensée de Foucault est à nouveau saisie comme une construction théorique autonome et partielle. Un déni de son projet contre lequel, encore et encore, Foucault doit rappeler que son projet s'inscrit ailleurs : dans un ensemble théorico-pratique qui n'a de sens que dans la spécificité de l'action, projet rendu nécessaire justement par les errances ou les freins de la totalisation.

Pour Walzer, et les « marxistes », Foucault n'est donc pas un bon révolutionnaire… Au nom de ce constat, le Collectif dit son inquiétude de ce que les analyses de Foucault finissent par en appeler au réformisme et à s'y fourvoyer… Une telle pratique ne serait pas opératoire, la seule loi de la pratique étant la révolution. Or Walzer condamne Foucault, non seulement parce qu'il n'est pas un bon révolutionnaire, mais aussi parce que sa position rend impossible tout réformisme, pratique la plus « pratique » dans une démocratie ! Pour Walzer, cet engagement dans les luttes autour des prisons a abouti à des réformes que Foucault condamnerait, sa théorie s'enfermant ainsi en spirale sur elle-même, pour ne penser que le piège du pouvoir : Foucault n'est pas force de proposition, ce que doit être le critique social. La critique de Walzer fait ici écho, trois ans après, à la controverse lancée par la revue *Esprit* en 1979 : la politique de Foucault, comme l'écrit Walzer, est bien « solitaire » et non « solidaire ».

Taxinomie cette fois américaine, et non plus chinoise.

Ce qui se joue à travers ces critiques, c'est qu'elles opèrent suivant l'idée que la théorie dénonce et que la pratique doit suivre, lisse, une et efficace… Telle doit être la marche du progrès, la marche de l'histoire, et la voie suivie par les intellectuels. Or, rien

[913] *Ibid.*, p. 211.
[914] *Ibidem*.
[915] *Ibidem*.

n'est donné ni garanti par la pratique, et Foucault le sait bien. La pratique du GIP est partie de pratiques diverses, de luttes éclatées et parfois contradictoires : de Mai 68, de révoltes de prisonniers, de critiques de professionnels de la prison, de la psychiatrie… Elle en est partie aux deux sens du terme : elle a commencé avec elles ; elle s'en est éloignée pour déployer un champ de pratiques qu'on peut qualifier d' « expérimental », et qui a rencontré la contradiction, la limite, générant une multiplicité de pratiques parfois contradictoires les unes aux autres. Ainsi, il y a eu à la fois une pratique réformiste et une pratique critique de la réforme… Si critique est faite à Foucault sur ces points, c'est justement parce que d'une pratique immergée dans la réalité ne peut que se déployer un champ d'actions se déployant contradictoirement à travers un ensemble complexe d'actions complexes. En ce sens, la pratique ne sort jamais d'elle-même et ne débouche jamais sur autre chose qu'une pratique. Qui ignore cela ne peut saisir la radicalité de l'analyse foucaldienne, comme en témoigne Walzer qui opère dans une perspective humaniste de valorisation du droit et donc de réforme dans l'État républicain : si Walzer prône la transformation de la « cage » en « foyer », le seul foyer que Foucault privilégie est celui des luttes…

Enfin, élément nouveau de la critique, si Foucault se refuse au réformisme, c'est parce qu'il lui faudrait céder à l'appel d'un étalon moral permettant de juger du politique : on retrouve ici l'élément essentiel développé par Descombes. A cette accusation de relativisme moral et d'évacuation de la politique du champ de ses réflexions, Foucault répond dès 1979.

Tout d'abord, contre « le bon droit », une réponse claire est à l'œuvre chez Foucault : rendre difficile l'ordre des pratiques. Au service de sa seule volonté, il veut être utile plutôt que dans le vrai. L'efficacité des luttes tient dans ce qu'elles posent un usage qui introduit l'embarras dans le monde réel, qui interrompt l'évidence des usages, et c'est à cela qu'on voit leur efficacité. Cela ne signifie pas que « tout est permis », il s'agit de faire en sorte, avec bien d'autres, que certaines phrases ne puissent plus être dites aussi facilement ou que certains gestes ne soient plus faits au moins sans quelque hésitation. Pèse ainsi sur celui qui lutte une contrainte forte : ne pas brandir l'autorité du vrai ni profiter de ses effets de légitimation. La morale qui est alors requise est une morale antistratégique. C'est que sa pensée est ancrée dans une réalité politique tangible et non dans des principes qui ne soutiennent pas cette réalité : l'homme qui se soulève est sans explication. « Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage,

plus solide et plus proche que les « droits naturels ». »[916] Foucault évoque ainsi dès 1979 ce que pourrait être sa « morale » : elle serait « antistratégique » au sens où elle ne subordonnerait pas tel mort, tel cri, tel soulèvement, à la grande nécessité de l'ensemble, à l'inverse de l'attitude du chef de troupes, du leader révolutionnaire, du stratège qui avance ses pions.

> On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs ; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu ; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et chercher ce qu'elles veulent dire. Question de morale ? Peut-être. Question de réalité, sûrement.[917]

A ce principe de réalité, il faut ajouter un autre. Le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre étant toujours périlleux, le pouvoir étant, par ses mécanismes, infini, « pour le limiter, les règles ne sont jamais assez rigoureuses ; pour le dessaisir de toutes les occasions dont il s'empare, jamais les principes universels ne sont assez stricts. Au pouvoir il faut toujours opposer des lois infranchissables et des droits sans restrictions. »[918] « Stratégique » n'est plus ici entendu comme la forme de la résistance au pouvoir, mais, négativement, comme la légitimation des moyens par les fins. Au thème ancien des luttes, des résistances locales et de leurs « stratégies », Foucault ajoute ainsi le complément et contrepoids d'une « morale théorique » antistratégique : ne pas se retrancher derrière un principe général dans une situation particulière, mais, à l'inverse, « être respectueux quand une singularité se soulève,

---

[916] *DE II*, n° 269 (1979), p. 791.

[917] *Ibid.*, p. 793. Cette « question de réalité » qui consiste pour le philosophe à constater le soulèvement, de quelques uns ou d'un peuple, à l'écouter et à chercher ce qu'il veut dire, et non à le glorifier ou à le condamner a priori, est la tâche première de l'intellectuel véritable : décrypter son sens pour l'entendre et agir, car il s'agit toujours pour l'intellectuel avant tout de penser. Ce n'est manifestement pas ce que fait Walzer quand il condamne dans une posture toute moraliste, le terrorisme, à la fois en signant le manifeste d'intellectuels américains soutenant l'action du gouvernement Bush face au terrorisme, et en publiant dans sa revue *Dissent*, à l'hiver 2002, « Five Questions about Terrorism ». Voir sur ce point l'article de Louis Pinto paru dans *Le Monde diplomatique* de Mai 2002 et intitulé « La croisade antiterroriste du professeur Walzer. »

[918] *Ibid.*, p. 794.

intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. »[919]Réaffirmation d'être un intellectuel, mais pas un stratège : l'antistratégie est justement la spécificité de l'intellectuel bien compris, pour qui le choix est simple, mais l'ouvrage malaisé, « car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. »[920] Tel est le travail de l'intellectuel que Foucault a choisi. Foucault reconnaît alors l'irréductibilité d'une exigence éthique dans le refus opiniâtre de tenir le malheur des hommes pour un reste muet de la politique.

Il n'y a donc pas de défaitisme chez Foucault, de pessimisme lié à l'action politique, ou de colère comme le diagnostique Michael Walzer. Il n'y a pas non plus de cage car celui qui est enfermé est soumis, de fait, sans pouvoir échapper au pouvoir qui s'exerce sur lui : il n'y a pas de dehors au pouvoir. La cage est une fausse image de ce pouvoir qui ne se contente pas d'enfermer après avoir interdit. Les relations de pouvoir, si elles sont partout, ne dressent pas les contours d'une cage, mais une dynamique qui ne produit pas que du pouvoir mais de la résistance et de la liberté en même temps que de nouvelles subjectivités, ce que Foucault va s'efforcer de déployer dans la suite de son travail…

C'est toujours le pouvoir qui procède par totalisation, et la pensée qui procède ainsi est à la fois une pensée du pouvoir et de pouvoir. La théorie, comme pensée de l'action, est un appareil de combat contre le pouvoir, et la philosophie de Foucault en est la preuve par l'exemple. C'est pourquoi Walzer manque l'essentiel quand il voit chez l'intellectuel à la Foucault quelqu'un « qui aimerait jouer au moins un rôle mineur dans la « guerre de position » de Gramsci, mais il a perdu tout espoir de coopération ou d'alliance politique. »[921] Gramsci élabore ce concept de « guerre de position » à partir de son constat de l'échec relatif du déterminisme économique face à la force de l'idéologie dominante, proposant une distinction entre « guerre de position » et « guerre de mouvement ». La « guerre de position » est une guerre culturelle contre les valeurs bourgeoises qui se présentent à la société comme « naturelles » ou « normales ». Les éléments socialistes doivent dès lors chercher à percer dans les médias d'information, les organisations de masse et les institutions éducatives afin de propager l'analyse et la théorie révolutionnaires, d'accroître la conscience de classe et de pousser à l'engagement révolutionnaire. Cette lutte culturelle doit permettre

[919] *Ibidem.*.
[920] *Ibidem.*.
[921] *Ibid.*, p. 243.

au prolétariat d'attirer toutes les classes opprimées dans sa lutte pour la prise du pouvoir politique. Un succès dans cette « guerre de position » permettrait aux communistes de commencer la « guerre de mouvement », c'est-à-dire l'insurrection contre le capitalisme avec le soutien des masses. Cette philosophie de la praxis formule donc une conception du monde au sens de prise de conscience du processus contradictoire du réel et transpose une telle conscience comme principe d'organisation pour les individus et pour les masses. Les problèmes sont résolus par l'insertion dans le processus historique global, et à cette dimension. La théorie doit alors porter les masses à l'action concrète, à la transformation de la réalité. Tout un effort de pensée se porte alors pour Gramsci sur la fonction des intellectuels entendue comme pédagogie, ce qui, comme on l'a vu, est le problème crucial selon Walzer pour la critique sociale au XXe siècle. Gramsci s'attelle à ce problème : une culture neuve doit jaillir sans didactisme, la classe sociale n'étant pas une masse d'élèves passifs mais la source des problèmes à étudier en tant qu'elle les vit et les sent. Les intellectuels restent bien des intellectuels : ils doivent parvenir à une formulation organique supérieure. Mais entre les masses et l'intellectuel doit s'instaurer la même unité qu'entre la théorie et la pratique, maintenues séparées par Gramsci dans leurs spécificités, mais pensées unitairement pour transformer le monde : la philosophie a à rechercher des solutions pratiques dans une théorisation rigoureuse, la praxis n'étant pas un faire, une activité à l'état pur, mais une action précédée et accompagnée d'évaluation et de décision. La philosophie de la praxis commence donc par une attitude polémique vis-à-vis du présent pour acquérir une pleine conscience de la contradiction. C'est pourquoi l'intellectuel doit certes composer un bloc avec les masses, mais en les dirigeant pour les élever à la pleine conscience critique. Partir de leurs problèmes concrets, de la pratique, vise donc à les faire sortir d'une position d'inertie, l'intellectuel devant être un élément vitalisant.

Rien de tel évidemment pour Foucault, qui récuse tout rôle de dirigeant et d'élévation à la pleine conscience. C'est justement parce que, dans la pratique, des hommes ont une pleine conscience des « problèmes », que toute théorie générale qui s'unirait à la pratique pour les éclairer est non seulement inopérante mais impossible : les hommes en lutte – par exemple les détenus – savent mieux que les intellectuels ce qui les brime. C'est justement parce que ces problèmes sont locaux que l'intellectuel doit travailler dans le spécifique. Mais c'est parce que ce travail œuvre nécessairement dans le cadre d'un certain régime de vérité, produit du pouvoir, qu'il fonctionne dans le général et non sur lui. Ce n'est donc pas de pédagogie mais d'outils précis pour renforcer la lutte dont les hommes ont besoin. Ces outils, l'intellectuel spécifique tente de les forger, non d'une conscience de la logique de la

contradiction qui expliquerait le réel, mais dans les pratiques et les discours qui ont été mis en place, dans leur logique propre et leurs contradictions, leurs projets et leurs failles, leurs stratégies. Ces outils destinés à une cible, celle qui est en lutte, sont alors utilisables et déclinables car ils créent des usages : ils résultent de la lutte dans laquelle l'intellectuel s'est engagé, ils viennent d'elle et fonctionne en elle, comme ils sont du pouvoir au sens où chacun est pris dans ses filets, mais ils sont tout autant contre les pouvoirs. L'intellectuel n'est pas un dirigeant, il est un travailleur spécifique : professionnel, il se met au service des luttes et son travail politique n'a de sens que dans la lutte, qu'il n'appelle pas, mais à laquelle il participe à son niveau. Il guette le grondement de la bataille, le frémissement des luttes, il est le voyant du présent. Alors que pour Gramsci, il y a union de la théorie dans la pratique, il y a pour Foucault effondrement de la théorie dans la pratique.

Laissons ainsi la conclusion à Foucault, dans une mise au point de 1980 qui pourrait s'adresser à l'ensemble des critiques qui lui ont été ici adressées.

> J'essaie de mener les analyses les plus précises et les plus différentielles pour indiquer comment les choses changent, se transforment, se déplacent. (...) je m'attache à saisir des mécanismes d'exercice effectif de pouvoir ; et je le fais parce que ceux qui sont insérés dans ces relations de pouvoir, qui y sont impliqués peuvent, dans leurs actions, dans leur résistance et leur rébellion, leur échapper, les transformer, bref, ne plus être soumis. Et si je ne dis pas ce qu'il faut faire, ce n'est pas parce que je crois qu'il n'y a rien à faire. Bien au contraire, je pense qu'il y a mille choses à faire, à inventer, à forger par ceux qui, reconnaissant les relations de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués, ont décidé de leur résister ou de leur échapper. De ce point de vue, toute ma recherche repose sur un postulat d'optimisme absolu. Je n'effectue pas mes analyses pour dire : voilà comment sont les choses, vous êtes piégés. Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer. Tout ce que je fais, je le fais pour que cela serve. [922]

1.2. Versant sociologique.

Puisqu'à chaque fois c'était les théories de Foucault prises au sens fort qui étaient attaquées par Donzelot et Bourdieu depuis la valorisation de la pratique, c'est à elles que

[922] *DE II*, n° 281 (1980), p. 911-912.

nous nous consacrerons ici, réservant le point de vue proprement pratique pour le moment suivant.

Puisque Foucault n'a pu répondre à Donzelot, nous reprendrons ici la grille d'intelligibilité fournie par Foucault lui-même dans ses analyses d'intellectuel spécifique pour montrer en quoi, avant même le destin des CLSP, elles permettaient *a priori* de s'en méfier.

Reprenons. D'abord, si la théorie de *Surveiller et punir* est louée, elle ne l'est que très relativement. Si la pertinence des vues de Foucault est soulignée, c'est pourtant la rencontre d'un contexte qui aurait fait le succès, exclusivement théorique, de l'ouvrage, le rendant séduisant. *Surveiller et punir* synthétiserait tout en les approfondissant les thèmes portés par les événements de mai. L'article de Donzelot, mis en parallèle avec celui de Robert Castel sur l'*Histoire de la folie*, « Les aventures de la pratique »,[923] montre qu'alors que ce dernier ouvrage avait anticipé intellectuellement sur le contexte, qui ensuite avait fait sa fortune, l'ouvrage sur les prisons avait profité de l'esprit de contestation déjà présent pour, en quelque sorte, « enfoncer le clou ». Or, cette théorie a la limite interne de son projet : la généalogie, en exposant un passé, laisse deux pôles aveugles qui rendraient nécessaires la rupture avec la théorie. Par un effet : celui de la paralysie. L'ampleur de la théorie des sociétés disciplinaires a non seulement créé le malaise de ceux qui travaillent autour de la prison, se sentant eux-mêmes prisonniers de cette société et instruments de sa discipline, mais de tous ceux qui voudraient l'améliorer. Par une position : la théorie de la société disciplinaire est telle qu'elle est incapable d'ouvrir des brèches sur le présent et pour l'avenir. Aucune proposition n'est faite pour transformer la solution que représente la prison dans nos sociétés. Soulignons que Foucault, toujours fidèle aux principes fondateurs du GIP, rappelle sans cesse, contre le prétendu effet anesthésiant de ses analyses, leur rôle déstabilisateur : le problème des prisons n'est pas tant l'affaire des éducateurs que des prisonniers[924].

Contre Donzelot, il faut montrer la fécondité de la grille d'intelligibilité fournie par *Surveiller et punir* : valable en 1975, cent cinquante après les faits analysés, elle l'est toujours aujourd'hui. Concernant les illégalismes par exemple. Juriste poursuivant sur ce plan les recherches de Foucault, Pierre Lacousmes montre combien l'illégalisme des hautes

[923] Robert Castel, « Les aventures de la pratique », in *Le Débat*, n° 41, 1986.
[924] Le travail social relève pour Foucault de la fonction de « surveillance-correction ». Souvent accusé de désespérer les fonctionnaires et travailleurs sociaux des prisons, il ne se montre pas indifférent à la critique mais la récuse patiemment. Cf. *DE I*, textes n° 107 et 127 ; *DE II*, textes n° 278, 281, 359.

classes continue à se déployer[925] : le nouveau code pénal est bien l'oeuvre d'une société clivée qui construit d'un côté une délinquance présentée comme très menaçante et qui, de l'autre, laisse dans l'ombre de nombreux comportements dommageables dont la régulation est confiée à d'autres instances beaucoup plus discrètes. La séparation de l'administratif et du pénal est un problème politique, un choix de priorité centré sur les valeurs individuelles, la personne, la propriété aux dépends du fonctionnement démocratique des institutions, de la société civile, de l'État, placés à rebours des texte anciens du code pénal de 1810. Mais surtout, sont oubliés les atteintes à l'ordre public, économique et financier, les règles d'hygiène et de sécurité du travail, les atteintes à l'environnement, les infractions en matière fiscale et douanière, les illégalismes d'affaire, les non-dits et les priorités qui montrent la fausse universalité de la loi et leur correspondance à des normes issues de la société.

Quant à la prison elle-même, elle tient plus que jamais une place prépondérante dans nos sociétés. Ainsi, ne serait-ce qu'en France, la population carcérale, qui atteignait 25 000 personnes en 1975, atteint aujourd'hui un niveau jamais vu, les détenus atteignant le nombre de 60 000. Ne serait-ce qu'entre 1975 et 1995, l'accroissement du nombre des détenus est de 100%, ce qui est sans commune mesure avec l'augmentation de 10% de la population française. L'interaction de la psychiatrie et de la prison est toujours valable : 10% des entrants en prison aujourd'hui reconnaissent avoir bénéficié d'un suivi psychiatrique et la part des nouveaux venus déclarant suivre un traitement par antidépresseurs ou neuroleptiques est beaucoup plus élevée que dans la population générale. Plus largement, nos sociétés disciplinaires sont devenues des sociétés sécuritaires dans lesquelles la prison reste le point le plus visible. Son modèle continue à se décliner à l'ensemble de la société, comme le démontre magistralement Loïc Wacquant dans *Les prisons de la misère*[926]. Le sociologue montre comment sont dénoncées les « violences urbaines », comment on quadrille les quartiers dits sensibles, comment on réprime toujours plus la « délinquance » des jeunes, comment les hommes politiques réclament et affirment la « tolérance-zéro », comment on surveille les allocataires d'aides. On reconnaît ici cette « stratégie du pourtour » dont Foucault parlait : une justice fonctionnelle qui ne fonctionne non plus à la loi mais à la protection de « la » société (ou plutôt d'une fraction de cette société), réagissant au danger en poursuivant, non pas simplement les auteurs d'infraction réelle, mais ses auteurs identifiés comme potentiels, cherchant à « faire peur, faire des exemples, intimider. Agir sur

[925] Voir Pierre Lascoumes « Savoir raison trouver », *Risques* n°23, 1990, et « Constructions sociales des risques et contrôle du vivant », *Prévenir*, n° 24, 1993.
[926] Loïc Wacquant, *Les prisons de la misère*, Paris : Raisons d'agir, 1999.

cette « population cible », comme on dit d'un mot si expressif, qui est mouvante, friable, incertaine et qui pourrait un jour devenir inquiétante : jeunes au chômage, étudiants, lycéens, etc. »[927] Partout en Europe se fait sentir la tentation de s'appuyer sur les institutions policières et pénitentiaires pour juguler les désordres engendrés par le chômage de masse, l'imposition du salariat précaire et le rétrécissement de la protection sociale. Loïc Wacquant retrace les voies par lesquelles ce qu'il appelle le nouveau « sens commun » punitif, élaboré aux États-Unis par un réseau de *think tanks* néo-conservateurs, s'est internationalisé, à l'instar de l'idéologie économique néo-libérale dont il est la traduction en matière de « justice ». Le basculement de l'État-providence à l'État-pénitence annonce l'avènement d'un nouveau gouvernement de la misère mariant la main invisible du marché du travail déqualifié et dérégulé au poing de fer d'un appareil intrusif et omniprésent. Les États-Unis, qui, ont clairement opté pour la criminalisation de la misère comme complément de la généralisation de l'insécurité salariale et sociale, ont donné le « la » à l'Europe. Confrontée à la fin des années 90 à une alternative historique entre la pénalisation de la pauvreté et la création d'un État social continental digne de ce nom, le choix a été clairement fait. Partout en Europe, la politique de lutte contre la drogue sert de paravent à « une guerre contre les composantes de la population perçues comme les moins utiles et potentiellement les plus dangereuses : sans-emploi, sans-abri, sans-papiers, mendiants, vagabonds et autres marginaux. »[928] La critique que fait notamment Loïc Wacquant de la pseudo « théorie de la vitre cassée »[929] s'inscrit ainsi dans le diagramme offert par *Surveiller et punir*, l'univers punitif devenant caricatural de lui-même.

Concentrons-nous maintenant sur la critique bourdieusienne.

Nous pouvons commencer à répondre à Bourdieu par trois remarques de principe. D'abord, ce que met en avant Foucault à l'époque visée par Bourdieu, ce n'est qu'un chapitre de l'histoire des corps, chapitre qui ne prétend pas dire la vérité de l'histoire des corps : son analyse ne prétend pas à l'exhaustivité, et le souci qu'a témoigné Foucault tout au long des années 1960 sur le non-pensé des hommes atteste de son intérêt pour la question de déterminismes non-conscients. Ensuite, rappelons que Foucault n'est pas sociologue : ce n'est pas la vérité du fonctionnement social aujourd'hui qu'il prend pour objet, même si la possibilité de la généalogie part du présent. La généalogie se rapporte au passé comme à une

[927] *DE II*, texte n° 270, p. 796.
[928] Loïc Wacquant, *Les prisons de la misère*, *op. cit.*, p. 109.
[929] Voir notamment *La Machine à punir. Pratiques et discours sécuritaires*, Collectif sous la direction de Laurent Bonelli et Gilles Sainati, Paris : L'Esprit frappeur, 2004.

variante à partir de laquelle notre présent fait l'épreuve de sa contingence, et ainsi, de voir la possibilité toujours ouverte de pouvoir être autre. Ce qui aboutit à une dernière remarque. Première remarque. Les critiques de Bourdieu s'arrêtent au Foucault des années 1970, Foucault redéployant ses analyses vers le problème des subjectivisations. Par exemple, au début des années 1980, Foucault autonomise l'idée de contrôle, qui est rendue indépendante des analyses disciplinaires. Il peut alors affirmer par exemple : « Le contrôle du comportement sexuel a une forme tout autre que la forme disciplinaire. »[930] Il y a intériorisation de la norme, ce qui correspond à la pénétration fine des pouvoirs dans les mailles de la vie mais parallèlement, la subjectivisation de la vie. Foucault analyse alors l' « ontologie critique de l'actualité », et les modes de subjectivisation. Une question toujours plus explicite s'impose alors : comment récupérer son corps ? C'est le redéploiement du problème de la résistance au pouvoir qui intéressera Foucault. Il y aurait donc ici beaucoup à dire pour compléter les perspectives de ce que Bourdieu appelle « la théorie foucaldienne de la domination comme discipline et dressage » et « les métaphores du réseau ouvert et capillaire » des pouvoirs, comme s'il s'agissait là du « tout » d'une analyse définitive valable pour toute époque. Mais parce que Bourdieu prend cet axe de critique, de contestation, nous nous en tenons à lui.[931]

Ces remarques préalables faites, il faut partir des critiques adressées, ou que l'on peut considérer comme adressées à Bourdieu, par le philosophe, à l'intérieur donc des analyses incriminées. Si nous avons commencé cet exposé en disant en effet que Foucault ne cite jamais Bourdieu dans ses entretiens ou ses livres, il y a pourtant bien critique, implicite donc, de sa part.

Tout se passe comme si, dans le passage très connu de *La Volonté de savoir* expliquant en quoi le pouvoir vient d'en bas, Foucault adressait une fin de non-recevoir à la théorie bourdieusienne des champs. Relisons-le en ayant à l'esprit la théorie bourdieusienne.

> - que *le pouvoir vient d'en bas* ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social. Il faut plutôt supposer que les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de

[930] *DE II*, n° 349) (1984).
[931] Pour une analyse de la critique de Bourdieu consacrée aux élaborations ultérieures de Foucault, nous renvoyons à Sung-Min Hong, *Habitus, corpus, domination*, Paris, L'Harmattan, 1999.

support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. Ceux-ci forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux, et les relie ; bien sûr, en retour, ils procèdent sur eux à des redistributions, à des alignements, à des homogénéisations, à des aménagements de série, à des mises en convergence. Les grandes dominations sont les effets hégémoniques que soutient continûment l'intensité de tous ces affrontements ; [932]

Si le pouvoir vient d'en bas, c'est certes qu'il est partout, ni extérieur, ni surplombant, mais qu'il est diffus et s'exerce selon un jeu de relations inégalitaires et déséquilibrés : il n'y a pas ce qu'on pourrait appeler avec Bourdieu de champs spécifiques dans les relations sociales, champs suffisamment autonomes pour autoriser des analyses spécifiques et différenciées. Le pouvoir forme réseau, et c'est pourquoi il y a métaphore de la capillarité pour en rendre compte. Il est alors remarquable que lorsque Bourdieu utilise cette expression célèbre, « le pouvoir vient d'en bas », il ne la rattache pas à la théorie des champs mais à celle de la violence symbolique. Ainsi, dans ses *Réponses*, il peut dire :

La violence symbolique est, pour parler aussi simplement que possible, cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité. Cela dit, cette formulation est dangereuse parce qu'elle peut ouvrir la porte à des *discussions scolastiques sur la question de savoir si le pouvoir vient d'en bas* et si le dominé désire la condition qui lui est imposée, etc. Pour dire cela plus rigoureusement, les agents sociaux sont des agents connaissants qui, même quand ils sont soumis à des déterminismes, contribuent à produire l'efficacité de ce qui les détermine dans la mesure où ils structurent ce qui les détermine. Et c'est presque toujours dans les ajustements entre les déterminants et les catégories de perception qui les constituent comme tels que l'effet de domination surgit.[933]

Deux éléments sont ici importants.

D'abord, Bourdieu s'autorise ce qu'il n'autorise pas à Foucault. Sa métaphore de la capillarité est vague, *mais* son explication des habitus aux structures objectives requiert elle, le flou. Car comment se produisent les ajustements dont traite Boudieu ? Dans le flou et le vague justement, comme il le souligne dans ses *Choses dites* :

l'habitus a partie liée avec le flou et le vague. Spontanéité génératrice qui s'affirme dans

[932] *VS*, p. 123-124. C'est nous qui soulignons.
[933] Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, *Réponses*, *op. cit.*, p. 142. C'est nous qui soulignons.

> la confrontation improvisée avec des situations sans cesse renouvelées, il obéit à une logique pratique, celle du flou, de l'à-peu-près, qui définit le rapport ordinaire au monde.[934]

Ensuite, jamais Foucault ne se pose la question en termes de servitude volontaire ou désirée, au contraire, substituer à la théorie de la souveraineté la théorie des dominations permet d'esquiver cette question. Ainsi, dans le cours du 21 janvier 1976 – *Il faut défendre la société* – Foucault définit son projet général par la tentative d'affranchir l'analyse du pouvoir du triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi, et d'extraire, plutôt que l'élément fondamental de la souveraineté, « les rapports ou les opérateurs de domination. »

> Théorie de la domination, des dominations plutôt que théorie de la souveraineté, ce qui veut dire : plutôt que de partir du sujet (ou même des sujets) et de ces éléments qui seraient préalables à la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif, et de voir comment c'est cette relation elle-même qui détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets.[935]

Ce qu'il s'agit alors de montrer, c'est comment les différents opérateurs de domination s'appuient les uns sur les autres et renvoient les uns aux autres, se renforçant et convergeant, ou au contraire, se niant et tendant à s'annuler. C'est alors récuser toute analyse en termes de champs structurés. On peut alors voir une critique implicite de l'approche bourdieusienne de la domination scolaire autonomisant le « champ » de l'école.

> Concrètement, on peut bien sûr décrire l'appareil scolaire ou l'ensemble des appareils d'apprentissage dans une société donnée, mais je crois qu'on ne peut les analyser efficacement que si on ne les prend pas comme une unité globale, que si on n'essaie pas de les dériver directement de quelque chose qui serait l'unité étatique de souveraineté, mais si on essaie de voir comment ils jouent, comment ils s'appuient, comment cet appareil définit un certain nombre de stratégies globales, à partir d'une multiplicité d'assujettissements, (celui de l'enfant à l'adulte, de la progéniture aux parents, de

[934] Pierre Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 94.
[935] *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 38-39.

> l'ignorant au savant, de l'apprenti au maître, de la famille à l'administration, etc.). Ce sont tous ces mécanismes et tous ces opérateurs de domination qui sont le socle effectif de cet appareil global que constitue l'appareil scolaire. Donc, si vous voulez, envisager les structures de pouvoir comme des stratégies globales qui traversent et utilisent des tactiques locales de domination.[936]

C'est en ce sens que Foucault salue dans un entretien de 1977 l'ouvrage de Jacques Donzelot sur la famille, *La police des familles* :

> il montre comment les formes absolument spécifiques de pouvoir qui s'exercent à l'intérieur des familles ont été pénétrées par des mécanismes plus généraux de type étatique grâce à la scolarisation, mais comment pouvoirs de type étatique et pouvoirs de type familial ont gardé leur spécificité et n'ont pu véritablement s'engrener que dans la mesure où chacun de leurs mécanismes était respecté.[937]

C'est en fait une véritable passe d'armes larvée qui se joue entre Foucault et Bourdieu, et plus largement entre foucaldiens et bourdieusiens. Ainsi, Jeannine Verdès-Lerous, dans son ouvrage, *Le Travail social*, paru en 1978, attaque sans nommer Foucault, ses positions ainsi que celles de Donzelot, et Bourdieu, dans un article de 1977, « Une classe objet », attaque Donzelot, qui dénonce « la manière forte à l'âge de la manière douce ».[938]

Mais abandonnons la polémique et, enfonçons-nous avec Foucault dans le sérieux des problématisations qu'il forge pour rendre compte au mieux de ce que peut être une véritable pratique philosophique.

1.3. Reprises : une réaffirmation de l'effondrement de la théorie dans la pratique.

Tout un pan des préoccupations de Foucault va en effet se cristalliser sur les questions qui l'occupent depuis le début des années 70 : les dynamiques de pouvoir, la prison, les luttes possibles. Il s'agit toujours davantage de penser l'exercice de la libération.

---

[936] *Ibid.*, p. 39.
[937] *DE II*, n°197, p. 233.
[938] Bourdieu, *Le Bal des célibataires*, *op. cit.*, p. 252. Ce qui est reproché, c'est que « cette histoire libérée (du travail de recherche historique) contribue à légitimer le dernier état des institutions de domination qui doivent la part la plus spécifique de leur efficacité au fait qu'elles restent profondément méconnaissables – entre autres raisons parce qu'elles se définissent précisément contre l'arrière-garde « dépassée » . » (*Ibid.*, p. 252-253)

C'est le « socle mouvant » des rapports de force avec ses relations de pouvoir qui rend possible l'ubiquité de la résistance, idée déjà affirmée dans *La Volonté de savoir*, et que Foucault ne cesse d'asséner. Il ne faut pas confondre les états de domination et les rapports de pouvoir ; un état de domination, avec sa fixité binaire entre les dénominateurs et les dominés, est un cas limite de pouvoir où « la marge de liberté est extrêmement limitée ».[939] Mais une relation de pouvoir est d'habitude mobile, modifiable et réversible ; et « s'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout ».[940] Dans l'exercice d'une relation de pouvoir, il faut une certaine forme de liberté « des deux côtés ».[941] Si les rapports de pouvoir ne laissaient aucune place à la résistance, tout serait simplement « une question d'obéissance ».[942] Le vrai défi est de faire un diagnostic du champ stratégique afin de déterminer comment modifier la situation, résister efficacement, engager notre liberté, ici et maintenant, dans ce champ spécifique, pour influencer et diriger la conduite des autres. Foucault insiste particulièrement sur le rôle cardinal de résistance : le texte, coupé de son contexte, a même des relents sartriens.

L'interlocuteur souligne que la résistance n'étant jamais dans une position d'extériorité vis-à-vis du pouvoir, comment aboutir à une autre conclusion que celle qui consiste à dire que nous sommes toujours piégés à l'intérieur de ce rapport, un rapport auquel nous ne pouvons pas, d'une certaine manière échapper ? « Piégés » n'est pas le mot juste selon Foucault, car lorsqu'il parle du rapport de pouvoir, cela signifie que nous sommes, les uns par rapport aux autres, dans une situations stratégique. Bien sûr, lorsqu'il s'agit du gouvernement proprement dit, la lutte n'est pas symétrique, la situation de pouvoir n'est pas la même mais nous participons ensemble à cette lutte : quand l'un prend le dessus, le prolongement de la situation peut déterminer la conduite à tenir, influencer la conduite ou la non-conduite de l'autre.

> Nous ne sommes donc pas piégés. Or nous sommes toujours dans ce genre de situation. Ce qui veut dire que nous avons toujours la possibilité de changer la situation, que cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre *en dehors* de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a

939 *DE II*, n° 356 (1984), p. 1539.
940 *Ibid.*.
941 *Ibid.*.
942 *DE II,* n° 358 (1984), p.1559.

> toujours la possibilité de transformer les choses.[943]

« Situation », « liberté », « nous sommes toujours libres », même lorsque nous semblons les plus piégés : affirmation d'une liberté fondamentale de l'homme qui donnerait « sens », « signification », à ce qui arrive ? Non, bien sûr. Foucault ne parle pas d'une liberté existentielle mais d'une position dans un champ de forces. La résistance est une condition sine qua non des rapports de pouvoir puisque sans elle, tout ne serait qu'une condition d'obéissance. Aussi,

> dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le mot-clef de cette dynamique.[944]

Mais attention ! Résister ne veut pas simplement dire « non », la résistance n'est pas conceptualisée négativement par Foucault : elle est un processus de création et de transformation de la situation, c'est une participation au processus. Et la résistance est un élément de ce rapport stratégique en quoi consiste le pouvoir, la résistance prenant toujours appui sur la situation qu'elle combat : la résistance est par exemple le processus qui consiste à s'affranchir des pratiques discursives en retournant l'argumentation médicale de l'homosexualité par exemple. L'inconvénient dans cette dynamique de résistance-pouvoir, ce n'est pas le fait angoissant que le pouvoir nous réduirait à la passivité, mais le fait inconfortable que l'activité de la résistance ne nous laissera jamais un moment de repos.

On peut donc résister à des formes de gouvernement : on peut refuser d'être gouverné comme ceci ou comme cela, et opposer à des formes de savoir ou de subjectivité articulées sur des procédures de gouvernement données d'autres discours théoriques ou rapports à soi. Mais avant même ces développements, dès 1977, Foucault accorde un intérêt à ce qu'il appelle les « droits des gouvernés », en écho notamment à l'action des dissidents des régimes communistes. Foucault quitte alors l'horizon d'une élimination radicale de l'appareil judiciaire et d'une critique sans concession du droit.

La critique du système pénal est loin d'être abandonnée pour autant, mais elle va se

---

943 *DE II*, n° 358 (1984), p.1559.
944 *Ibid.*, p.1559-1560.

penser dans le champ de la construction d'un droit anti-disciplinaire. C'est à une appropriation contestataire du droit que le philosophe se livre peu à peu entre 1976 et 1984, et qui ouvre à de nouvelles perspectives. Sans jamais se défaire d'une méfiance principielle à l'égard des systèmes pénal et carcéral, Foucault commence à faire jouer le droit contre les disciplines, contre les pouvoirs de normalisation, contre les abus de gouvernements et contre sa propre confiscation par les théories de la souveraineté. Il dénonce ainsi les abus de droit, s'interroge sur la punition dans ses dimensions juridique, psychologique et disciplinaire, invente de nouvelles formes de droits. Foucault ne se contente donc plus de dénoncer les abus institués du droit, sa contestation implique de « tout changer »,[945] « il faut tout repenser, la loi et la prison ».[946] Le droit de punir est l'un des plus importants et des plus discutables, il mérite donc à chaque instant d'être discuté. Il faut tout reprendre à la base car le danger depuis plus d'un siècle et demi, et l'insuffisance, résident dans une réforme, tantôt du code, tantôt des institutions pénitentiaires : autrement dit, on trouve d'un côté l' « idéalisme » de la loi, où, quand il y a réforme, on pense aux principes de l'interdiction, non à la réalité du châtiment ; de l'autre, il y a le « pragmatisme » de l'institution pénitentiaire, qui, quand on a entrepris de la réformer, a toujours cherché à savoir comment elle pourrait, avec la caution des sciences humaines, gérer une punition, cherchant à corriger ce qui, dans la loi générale, est trop rigide. « Ainsi, cahin-caha, depuis plus de cent cinquante ans ont avancé les réformes : celles de la loi qui ne veut pas savoir comme elle punit ; celles du régime pénitentiaire qui tente de se substituer au droit. »[947] Repenser l'ensemble pour ne plus esquiver le réel nécessite deux axes : « envisager en même temps et comme indissociables la législation pénale et l'institution pénitentiaire »[948] car il est vain de (re)définir les délits si on ne tient pas compte de ses conditions d'application et de ses effets. Second axe, inséparable du premier : « s'interroger sur ce qui mérite effectivement d'être puni. »[949] Foucault donne des exemples toujours actuels : tant de précautions pour que les "mœurs" ne soient pas « outragées », et si peu pour que l'emploi, la santé, le milieu d'existence, la vie ne soient pas mis en danger... C'est « l'économie du punissable dans notre société, et les rapports entre la puissance publique avec le droit de punir et sa mise en pratique »[950] qui sont à investir.

La punition telle qu'elle est pratiquée continue à être dénoncée comme dangereuse.

---

[945] *DE II*, n° 294 (1981), p. 987.
[946] *DE II*, n° 298 (1981).
[947] *Ibid.,* p. 1022.
[948] *Ibidem*.
[949] *Ibidem*.
[950] *Ibid.*, p. 1023.

Ainsi, pris à parti à propos de la libération de Roger Knobelspiess et de l'action de son comité de soutien – qui regroupait intellectuels et artistes mais dont Foucault ne faisait pourtant pas partie – Foucault répond. Rejugé, libéré, et arrêté peu après à l'occasion d'un hold-up, celui qui avait été le symbole de l'iniquité de la justice devenait la représentation du laxisme de la gauche et de l'irresponsabilité des intellectuels. Foucault ironise sur cette campagne : pour une surprise, cela a été une surprise, non pas par la conduite de Knobelspiess libéré, mais par les réactions et la physionomie qu'elles ont donné à l'événement. Il pose alors quelques questions « simples »[951]. Où est l'erreur ? Non dans le jugement de ceux qui ont tenté de poser sérieusement la question de la prison qui peut-être punit mais en tout cas n'amende pas, ce qui risque d'être confirmé par l'arrestation de Knobelspiess : incarcéré plus de dix ans, à l'origine pour un vol de 800 francs, il n'y a pas à s'étonner que l'on ressorte de l'incarcération, notamment en Q.H.S., comme gangster plutôt qu'honnête homme. Qui a été dupé ? Non pas ceux qui veulent que la justice soit aussi scrupuleuse que possible, mais ceux à qui on a fait croire que des punitions mal réfléchies assureront la sécurité. Où est l'intoxication ? Dans le fait de vouloir héroïser la délinquance en même temps qu'entretenir sa peur panique. L'intoxication consiste à draper la réalité avilissante de la prison sous de tels oripeaux. Où est le courage ? Dans la problématisation de la justice et de la punition. Où sont les dangers ? Dans la délinquance et les abus de pouvoir, et la spirale qui les lie entre eux.

> Quant à vous, pour qui un crime d'aujourd'hui justifierait la punition d'hier, vous ne savez pas raisonner. Mais, pis, vous êtes dangereux pour nous et pour vous-même, si du moins, comme nous, vous ne voulez pas vous trouver un jour sous le coup d'une justice endormie sous ses arbitraires. Vous êtes aussi un danger historique. Car une justice doit toujours s'interroger sur elle-même tout comme une société ne peut vivre que du travail qu'elle exerce sur elle-même et sur ses institutions.[952]

La prison et la justice sont donc dangereuses, et en appelant à une vigilance citoyenne, Foucault renverse définitivement l'argument de la dangerosité : le seul véritable danger serait celui d'une société qui ne se soucierait plus de sa pénalité. La critique de notre pénalité définit donc chez Foucault une « éthique de l'inquiétude pénale ».[953] C'est pourquoi

---

[951] *DE II*, n° 335 (1983), p. 1342.
[952] *Ibid.*, p. 1343.
[953] Expression empruntée à François Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Paris : P.U.F., 2003, p. 118.

> poser que toute peine quelle qu'elle soit aura un terme, c'est à coup sûr s'engager sur un chemin d'inquiétude. Mais c'est aussi s'engager à ne pas laisser comme on l'a fait pendant tant d'années, dans l'immobilité et la sclérose, toutes les institutions pénitentiaires. C'est s'obliger à rester en alerte. C'est faire de la pénalité un lieu de réflexion incessante, de recherche et d'expérience, de transformation. Une pénalité qui prétend prendre effet sur les individus et leur vie ne peut pas éviter de se transformer perpétuellement elle-même. Il est bon, pour des raisons éthiques et politiques, que la puissance qui exerce le droit de punir s'inquiète toujours de cet étrange pouvoir et ne se sente jamais trop sûre d'elle-même.[954]

Mais posant les problèmes du système pénal et l'inquiétude fondamentale qui doit s'y rattacher, Foucault ne se contente pas de rejeter tout ce qui existe ou est proposé : en le faisant, il ouvre en même temps à une véritable réflexion féconde pour des transformations de notre système.

Le philosophe est perpétuellement amené à reprendre ses arguments concernant la mixité de notre système pénal qui à la fois veut punir et entend corriger, mêlant pratiques juridiques et pratiques anthropologiques. Mais s'il faut sortir de la situation actuelle, Foucault sait qu'on ne peut l'annuler d'un jour à l'autre. Puisqu'aucune société comme la nôtre n'accepterait un retour au juridique pur ni un glissement à l'antropologique pur, il faut mener un travail urgent mais à long terme, d'abord en évitant tout dérapage vers l'un ou l'autre – la sanction aveugle ou la sanction indéterminée – et commencer à travailler dans cette fourchette. Le système carcéral est parvenu à rendre naturel et légitime le pouvoir légal de punir, mais pourtant, on ne sait plus ce que c'est que punir. « Qu'appelle-t-on punir ? »[955] L'indétermination de la peine est un problème majeur, et on doit se reposer la question du fondement de punir.

> Sur ce point, je crois qu'il faut être à la fois modeste et radical, radicalement modeste, et se rappeler ce que Nietzsche disait il y a maintenant plus d'un siècle, à savoir que dans nos sociétés contemporaines on ne sait plus exactement ce qu'on fait quand on punit et ce qui peut, au fond, au principe, justifier la punition ; tout se passe comme si nous pratiquions une punition en laissant valoir, sédimentées un peu les unes sur les autres, un certain nombre d'idées hétérogènes, qui relèvent d'histoires différentes, de moments

[954] *DE II*, n° 300 (1981), p. 1026.
[955] *DE II*, n° 346 (1984).

distincts, de rationalités divergentes. [956]

Foucault affirme alors comme l'une des tâches les plus fondamentales de repenser l'articulation entre le droit, la morale et l'institution, le sens que l'on peut donner à la punition légale. Et si la problématique psychiatrique a parfois gêné la pratique pénale, aujourd'hui, il lui semble qu'elle la facilite en permettant de laisser dans l'équivoque la question de savoir ce qu'on fait quand on punit.

C'est pourquoi, même si cette question est à l'oeuvre dans les théories abolitionnistes, elle n'y est pas posée sans danger. Hulsman, par exemple, propose de décriminaliser systématiquement la majeure partie des actes et des comportements que la loi érige en crimes ou délits, constatant qu'une majorité de délits échappe au système pénal sans mettre la société en péril. Il faudrait envisager les infractions comme des risques sociaux, l'essentiel étant l'indemnisation des victimes, l'intervention de l'appareil judiciaire étant réservé aux affaires graves ou, en dernier recours, en cas d'échec de tentatives de conciliation ou des solutions du droit civil. Il serait donc nécessaire une révolution culturelle. Pour Foucault, il y a énormément de choses intéressantes dans la thèse de Hulsman, ne serait-ce que le défi qu'il pose à la question du fondement du droit de punir, en disant qu'il n'y a plus à punir. Il trouve aussi très intéressante la façon dont il pose la question des moyens : la réflexion sur le fondement du droit de punir et la manière de réagir à une infraction doivent faire corps. Cependant, c'est encore le mélange des genres qui est à craindre ici.

> Peut-être ne suis-je pas suffisamment familier avec son œuvre, mais je m'interroge sur les points suivants. Est-ce que la notion de situation-problème ne va pas amener une psychologisation et de la question et de la réaction ? Est-ce qu'une pratique comme celle-là ne risque pas, même si ce n'est pas ce qu'il souhaite, lui, d'amener une espèce de dissociation entre, d'une part, les réactions sociales, collectives, institutionnelles du crime qui va être considéré comme un accident et qui devra être réglé de la même façon, et puis, d'un autre côté, autour du criminel lui-même, une hyper-psychologisation qui va le constituer comme objet d'interventions psychiatriques ou médicales, avec des fins thérapeutiques ?[957]

Le problème fondamental reste la nécessité de bien distinguer ce qui relève du droit de ce

[956] *Ibid.*, p. 1460.
[957] *Ibid.*, p. 1462-1463.

qui relève de la médecine.

Critique tant vis-à-vis de l'abolitionnisme que de la punition telle qu'elle se pratique, des voies positives sont tracées entre les deux : s'il n'y a pas chez Foucault de pensée pénale au sens d'un ensemble cohérent et structuré d'analyses et de propositions, des principes recteurs permettent non seulement de restituer la cohérence de l'argumentation mais aussi des voies fermes de transformation.[958] Premier principe : redéfinir l'ensemble du punissable. Il ne faut ni tomber dans la sévérité du Code de 1810, ni dans la dérive incontrôlable de ses aménagements psychologisants, mais déterminer une stricte application des sanctions prévues par le Code.

> Prenez par exemple le seul domaine de la délinquance économique. Le vrai travail a priori n'est pas d'injecter de plus en plus de médecine, de psychiatrie pour moduler ce système et le rendre plus acceptable, il faut repenser le système en lui-même. Je ne veux pas dire : revenons à la sévérité du Code pénal de 1810 ; je veux dire : revenons à l'idée sérieuse d'un droit pénal qui définirait clairement ce qui dans une société comme la nôtre peut être considéré comme devant être puni ou comme ne devant pas l'être ; revenons à la pensée même d'un système définissant les règles du jeu social. Je suis méfiant vis-à-vis de ceux qui veulent revenir au système de 1810 sous prétexte que la médecine et la psychiatrie font perdre le sens de ce qu'est la justice pénale ; mais également méfiant vis-à-vis des gens qui, au fond, acceptent ce système de 1810, simplement en l'ajustant, en l'améliorant, en l'atténuant par des modulations psychiatriques et psychologiques.[959]

Ces sanctions ne pourront jamais déterminer la perpétuité, toute peine devant avoir un terme dans le temps. Ainsi, amené à réagir en 1981 sur l'abolition de la peine de mort en France, Foucault rappelle que si la plus vieille peine du monde est en train de mourir en France, et qu'il faut s'en réjouir, il n'y a pas à être dans l'admiration : « la manière de supprimer a au moins autant d'importance que la suppression. »[960] Rappelant les différentes raisons qui avaient perpétué la peine de mort, Foucault montre que l'une d'entre elle est au cœur de la réflexion qui doit naître : les systèmes qui l'emploient supposent toujours qu'il n'y a pas deux sortes de crimes mais deux sortes de criminels, ceux que l'on peut corriger, et les autres, auxquels la peine de mort est réservée, châtiment définitif. Aussi, « la véritable ligne de partage, parmi les systèmes pénaux, ne passe pas entre ceux qui comportent la peine de

[958] On peut suivre ici, pour la développer, la reconstitution opérée par François Boullant dans *Michel Foucault et les prisons*, Paris : PUF., 2003, pp. 117-118.
[959] *DE II.*, n° 346 (1984), p. 1465.
[960] *DE II*, n° 300 (1981), p. 1025.

mort et les autres ; elle passe entre ceux qui admettent les peines définitives et ceux qui les excluent. »[961] Là est le vrai débat et l'enjeu : autrement dit, cela va-t-il permettre de sortir radicalement d'une pratique pénale qui affirme qu'elle est destinée à corriger mais qui maintient que certains ne pourront jamais l'être ? On peut éliminer définitivement la prison – « la trappe est prête où l' « incorrigible » disparaîtra »[962] – et ainsi se donner facilement l'illusion de résoudre les problèmes les plus difficiles. Deuxième principe : il faut donc dissocier punition et amendement en réactivant des peines sans valeur morale et thérapeutique. Foucault souligne ainsi que parmi toutes les sanctions possibles, deux seulement sont utilisées, l'amende et la prison. Il en propose d'autres : service d'utilité collective, supplément de travail, privation de certains droits. « La contrainte elle-même pourrait être modulée par des systèmes d'engagement ou de contrats qui lieraient la volonté de l'individu, autrement qu'en l'enfermant. »[963] Certains délits doivent être décriminalisés ou dépénalisés. La sexualité ne doit faire l'objet d'aucun traitement judiciaire spécifique. Troisième principe : soumettre les prisons au droit commun, notamment en accroissant le contrôle citoyen. On retrouve ici les occurrences de la réhabilitation du droit par Foucault. La société doit ainsi porter un regard différent sur le condamné. Dernier principe : en finir avec l'idée que le système pénal pourrait être lu à la seule lumière d'une théorie de la culpabilité.[964]

Foucault, en rectifiant et en approfondissant sa pensée, ne produit donc pas une nouvelle théorie qui démasquerait enfin la réalité sous le discours. Il continue à user d'un autre discours dont l'origine est historique et l'intérêt conjoncturel, qui est à l'œuvre aussi bien dans notre passé que notre présent. Sa propre théorie s'ancre elle-même dans ces conjonctures pour faire naître de nouvelles pratiques. Une théorie qui a donc toujours la même visée : l'ironie de notre dispositif de pouvoir, qui nous fait croire que nous devons nous libérer de la loi, et qui ainsi nous rend aveugles aux points de résistance partout présents – points de résistance qui sont si proches, si immédiats et si intimement liés à nous-mêmes que nous ne les percevons pas.[965] Foucault cherche bien à nous restituer notre discernement dans nos pratiques.

Tout le travail de l'intellectuel tel qu'il est conçu et appliqué par Foucault doit donc

---

[961] *Ibid.*.
[962] *Ibid.*, p. 1026.
[963] *DE II*, n° 301 (1981), p. 1028.
[964] Cf. notamment *DE II*, n° 346 (1984), p. 1463.
[965] *DE II,* n° 232 (1978), pp. 540-541.

répondre à trois exigences. En amont, le travail intellectuel consiste à poser une contingence, celle de nos représentations notamment, ce que Foucault va appeler la problématisation. Invitant ainsi à la déprise, c'est un premier effet de malaise que la pensée doit engendrer. Il faut donc traiter du travail philosophique comme d'une problématisation : « c'est-à-dire de l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui me semblent poser des problèmes à la politique. (...) »[966] Problématiser consiste toujours à éclairer une situation particulière, un domaine social, une conjoncture. Le travail de l'intellectuel n'est pas une simple critique du présent, mais relève d'un acharnement à en démontrer sa contingence, à le déstructurer comme le résultat d'un processus historique, travail qui exclut définitivement une quelconque préfiguration du futur.

> Je dirais que le travail de l'intellectuel, c'est bien en un sens de dire ce qui est en le faisant apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est. Et c'est pourquoi cette désignation et cette description du réel n'ont jamais valeur de prescription sous la forme "puisque ceci est, cela sera".[967]

La contingence de l'histoire peut être dénoncée parce qu'il y une conscience renouvelée des rapports entre vérité et pouvoir. Le travail historique est dès lors fondamental car c'est justement grâce à l'histoire que l'on peut problématiser et soustraire à un fondement fictif ce que l'on ressent comme une nécessité rationnelle. Ce que les différentes formes de rationalité donnent comme leur étant nécessaire est contingent : « elles reposent sur un socle de pratique humaine et d'histoire humaine, et puisque ces choses-là ont été faites, elles peuvent, à condition qu'on sache comment elles ont été faites, être défaites. »[968] La description du présent par ses lignes de fragilité ouvre alors toujours un espace de liberté entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible.

C'est en fonction de cette spécificité du travail de l'intellectuel, qui refuse de vouloir jouer un rôle hégémonique dans la société, qu'on a attribué à Foucault un principe de modestie. Ce que souligne par exemple Francesco Paolo Adorno dans son article « la tâche de l'intellectuel ».[969]

Pourtant, il y a bien un orgueil de l'intellectuel spécifique : ce qui est visé, c'est encore et toujours l'utile. L'intellectuel a alors un rôle de citoyen à jouer : il participe à la

---

[966] *DE II*, n°342, (1984) p. 1412.
[967] *DE II*, n° 330 (1983), p. 1268.
[968] *Ibid.*.
[969] « La tâche de l'intellectuel », in *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris : PUF, 2002, p. 41.

formation d'une volonté politique en reproblématisant la volonté politique des autres, et non en la modelant. Par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, en réinterrogeant les évidences et les postulats, en secouant les habitudes et les manières de faire et de penser, il reprend la mesure des règles et des institutions et, à partir de cette reproblématisation, où il joue son métier spécifique d'intellectuel, il participe à la formation d'une volonté politique, où il a son rôle de citoyen à jouer. L'intellectuel spécifique doit ainsi être en condition de permuter sa position d'intellectuel avec sa position de citoyen, mais sa force supplémentaire, par rapport au citoyen, réside dans le pouvoir qu'il a de proposer, à partir de questions locales et techniquement délimitées, des théorisations qui investissent la société dans sa globalité.

II. Usages théoriques : le cas du carcéral.

Etre utile, c'est aussi l'être auprès de tous et auprès des autres intellectuels, autrement dit servir à leurs propres pratiques, qu'elles soient théoriques ou non. Nous allons alors ici nous concentrer sur la question des usages proprement théoriques que la théorie régionale de Foucault, présentée dans *Surveiller et punir*, a permis. Il s'agit de déterminer si les coordonnées qu'il dresse, les outils conceptuels qu'il forme, ont été susceptibles de reprises, de réactivations, témoignant par là de leur efficience et de leur pertinence. Autrement dit, l'analyse proposée par Foucault est-elle toujours opérante pour cerner les pratiques que les pouvoirs déploient en ce qui concerne le seul cas du continuum carcéral, que nous traitons ici comme paradigme ? La réponse est clairement positive, et nous allons rapidement le préciser depuis deux axes. D'abord, nous choisirons l'axe des relations mises en avant par Foucault entre le social, le carcéral et le pénal, reprenant alors l'exemple fourni par Jacques Donzelot, lequel signe, plutôt que la vacuité de la théorie, sa fécondité pour saisir les stratégies à l'œuvre dans les pouvoirs. Ensuite, nous montrerons en quoi les analyses foucaldiennes jouent toujours dans les analyses portées sur le système carcéral lui-même, non seulement pour la philosophie, mais pour la sociologie et l'histoire.

2.1. L'extension du pénal.

Le saut dans la pratique que Jacques Donzelot encourage en 1986 depuis l'initiative du Conseil National de Prévention de la Délinquance est pour le moins inquiétant, et aurait

pu inquiéter Jacques Donzelot, informé qu'il était des « théories » foucaldiennes. Tout se passe comme s'il ne voyait pas que ces conseils, déclinés en conseils communaux, s'emploient à faire communiquer avocats, associations, policiers, magistrats, éducateurs, psychiatres, afin qu'ils se transmettent leurs informations et leurs pratiques, le tout bien sûr sous couvert de lutter contre l'insécurité prétendument grandissante, point devenu essentiel de la politique de la ville. C'est en fait un véritable réseau qui s'est ainsi installé dans les villes sous la responsabilité d'un adjoint au maire chargé en même temps du contrat local de sécurité. Y circulent des données, instruments de mesure et qualification de la délinquance devant participer au profilage des populations dangereuses. Les associations invitées, qui gravitent autour des thèmes retenus, sont régulièrement tenues informées des stratégies des administrations et de l'Etat pour lutter contre la (petite) délinquance.

Fait notable, cette grande opération d'enrôlement policier a été rebaptisée en 2003 – de manière plus parlante mais sans modifier en profondeur son dispositif – Conseil National de *Sécurité* et de Prévention de la Délinquance, actant cette fois plus visiblement le passage des populations en danger aux populations dangereuses.[970] Foucault avait bien noté que la redistribution des fonctions carcérales leur assurait une efficacité nouvelle, tout en élargissant leur champ d'action et en faisant pénétrer au sein de la société les modalités du contrôle social : « sur-pouvoir pénal » qui étend silencieusement son emprise sur la société tout entière.[971] Les Conseils Locaux de Sécurité et de Prévention de la Délinquance, déclinaisons du Conseil National, sont ainsi bien des dispositifs au sens foucaldien, des dispositifs prenant pour espace la ville, ses rues, ses immeubles, ses écoles et dans lesquels la population est à la fois le sujet et l'objet des mécanismes sécuritaires.

Ainsi, si la théorie de Foucault n'empêche certes pas un saut pratique, il ne peut autoriser celui préconisé par Donzelot car cette théorie est bien une pratique de désassujettissement par la lucidité qu'elle permet d'entretenir sur la réalité de nos sociétés et sur les discours qu'elle adopte. Foucault, s'il se réjouit que l'idée est maintenant assez communément admise que la prison est un détestable moyen de sanctionner, souligne aussi inlassablement qu'il faut aussi admettre que punir est sans doute un très mauvais moyen d'empêcher un acte, mais avertit :

> il ne faut pas en conclure qu'il vaut mieux prévenir grâce à de solides mécanismes de

[970] Voir ainsi toute la première partie de *La Machine à punir*, *op.cit.*.
[971] Cf. Sa conférence à l'Université de Montréal du 15 mars 1976, « Les mesures alternatives à l'emprisonnement », in *Actes*, *Les Cahiers d'action juridique*, n° 73.

> sécurité : car ce n'est pas là souvent qu'une façon de multiplier les occasions de punir et de désigner à l'avance des délinquants possibles.[972]

Donzelot oublie ainsi que le lien que « Deleuze expliquait » à Foucault concernant la théorie et la pratique n'était qu'un hommage du premier au second et que la théorie, quand elle s'est enfoncée dans son propre domaine jusqu'à épuisement, peut certes trouver un relais dans une nouvelle pratique, mais pas de celles qui consistent à désarmer la lutte et à renforcer la vieille thématique de l'hygiène sociale en diluant le pouvoir pénal dans le social plus qu'il n'y est déjà.

Elargissons le propos aux peines alternatives à la prison, phénomène nouveau survenu après les analyses de Foucault. Ces peines alternatives constituent ce qu'on appelle le milieu ouvert. Se sont donc multipliés le sursis avec mise à l'épreuve, le travail d'intérêt général, la liberté conditionnelle, la semi-liberté, et, récemment, le placement sous surveillance électronique, le fameux « bracelet électronique ». Ces mesures visent alors à lutter contre les critiques récurrentes adressées à cette institution : la surpopulation carcérale, la désinsertion du cadre de vie ordinaire, la séparation de la famille, l'absence de travail, le caractère criminogène de l'enfermement carcéral. La tentation est grande alors d'y voir un progrès humaniste, la reconnaissance institutionnelle des faiblesses de la détention : il vaut mieux être chez soi, en famille, de pouvoir éventuellement travailler et mener une vie quasi-normale, que d'être enfermé, rarement seul, dans neuf mètres carré. Pourtant, plagiant le Foucault qui, dans *Surveiller et punir*, montre que la nouvelle pénalité ouvrant sur la prison répond à l'impératif de punir moins pour punir mieux et alors ancrer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social, l'on peut dire que le milieu ouvert est bien une extension du carcéral. Ici encore, la mise en garde faite par Foucault en 1976 dans sa conférence à l'Université de Montréal est des plus salvatrices : ce n'est pas là le carcéral qui dépérit mais qui est étendu.

Mais ce n'est pas pour autant que la prison est en train de cesser d'être utile parce que ses avantages tendent à s'effacer, comme le diagnostique Foucault : le milieu ouvert n'allège pas la prison et ne prend pas son relais, mais vient la doubler. Il y a en effet sept fois plus de mesures de milieu ouvert aujourd'hui en France qu'en 1975 alors que dans le même temps le nombre de détenus a plus de doublé et que le législatif ne cesse de durcir les lois et les peines dans une inflation jamais vue. Si, comme le souligne Foucault, la prison a constitué au moment de sa formation le fer de lance de la disciplinarisation, ses usages reconduisent

[972] *DE II*, texte n° 298 (1981), p. 1023.

encore aujourd'hui le continuum carcéral qu'il avait identifié. Les réformes ne constituent donc pas nécessairement – faut-il le rappeler – des progrès.

2. 2. Usages scientifiques et philosophiques.

Il faut alors souligner que l'apport théorique de *Surveiller et punir* est décisif, et qu'il l'est pour les recherches actuelles sur les prisons. Dans un premier temps, l'ouvrage a d'abord été discuté par les historiens, la méthode et les affirmations de Foucault quant à la naissance de la prison étant passées au crible de la critique. Au moment où écrit Donzelot, au milieu des années 1980, il semble bien y avoir une éclipse du travail fourni par Foucault, éclipse qui s'étend jusqu'au milieu des années 1990. Ainsi, en 1996, dans son introduction à l'ouvrage collectif *Approches de la prison*, Claude Faugeron note que Michel Foucault est souvent écarté des réflexions sociologiques contemporaines.[973] Cette mise à l'écart s'explique selon elle par deux changements de direction majeurs opérés par rapport à la problématique du contrôle social développé dans *Surveiller et punir*. Elle identifie tout d'abord des approches diversifiées de la prison, contre une théorie générale articulée autour du principe de contrôle social. La discipline n'apparaît alors pour les sociologues que comme un simple objet de maitrise de l'ordre cherchant l'efficacité immédiate. En outre, la sociologie pénitentiaire divergerait de l'ouvrage de Foucault par sa posture méthodologique : alors que le second mettrait à distance le concret, le quotidien à l'intérieur des établissements, il s'agit, pour la sociologie, de partir de la réalité pour aller vers le modèle, mettant à l'épreuve de la recherche empirique les discours tenus sur la prison. Elle s'interroge ainsi sur les conséquences du livre dans une sociologie de la prison : pour elle, *Surveiller et punir* a procédé à une double occultation : celle de pans importants de la vie quotidienne en prison et celle de la logique non pénitentiaire des enfermements contemporains.

Or, à rebours de ce verdict, on peut constater, à partir de cette époque, un mouvement opéré vers Foucault dans les recherches sociologiques sur la prison, ce qui témoigne de l'hétérodoxie des usages de Foucault. On peut ainsi relever deux sortes d'approches théoriques de l'incarcération. La première trouve une source de questionnement décisive chez Foucault : il s'agit d'une approche macro-sociologique, qui étudie la prison dans la société, la prison comme un indicateur du fonctionnement social, actant que la notion

[973] Voir l'ouvrage collectif *Approches de la prison*, Bruxelles, De Boeck, 1996.

déterminante pour comprendre la prison est désormais le pouvoir : que ce soit la définition du crime ou la « solution » de l'institution carcérale, elles apparaissent définitivement ancrées dans des luttes de pouvoir. Les apports de Foucault sont alors passés au crible théorique. La seconde approche sociologique, elle, se détourne dans un premier temps de Foucault. Il s'agit de la théorie du milieu social, et sa référence centrale est Erwing Goffman. A la fin des années 1990, la première voie utilise et décline Foucault pour mener à bien ses recherches. La problématique essentielle est alors de déterminer comment les détenus sont objectivés par le pouvoir disciplinaire. A partir du début des années 2000, si Foucault est toujours une référence incontournable, la démarche est infléchie : Foucault est convoqué pour être revisité. Les sociologues tiennent compte des changements intervenus dans les prisons et discutent de sa grille d'intelligibilité afin de mesurer ce qui nous rattache encore aux sociétés disciplinaires décrites par Foucault, et ce qui commence à nous en séparer. Foucault apparaît alors comme un point de départ important pour fonder de nouvelles théories de l'institution carcérale. Cependant, même dans la démarche sociologique qui consiste à étudier le milieu carcéral dans son autonomie, on retrouve des échos aux analyses de Foucault : le pouvoir comme relation entre partis, la résistance comme pan important de ces relations de pouvoirs...[974]

Mais il ne faut pas oublier les usages philosophiques ouverts par Foucault, auxquels nous nous contenterons de renvoyer, ceux initiés notamment par Olivier Razac et Alain Brossat.[975]

III. Problèmes pratiques : « Toujours les prisons ».

Il y a donc des usages de Foucault pour analyser les pratiques judiciaires, pénales et carcérales. Mais ces usages, comme on vient de le voir, sont d'abord et surtout théoriques. Quand l'on parle des prisons le plus souvent, c'est certes pour dénoncer leur vétusté, leur inefficience à réinsérer, mais d'abord surtout, pour en appeler à toujours plus de répression et de sécurité, la prison restant la solution majeure de nos sociétés. Les analyses, philosophiques, sociologiques, s'enfoncent dans leurs domaines, les actes des recherches

[974] Sur ces différents usages que nous ne développerons pas, voir notamment les travaux de Pierre Lascoumes, de Loïc Wacquant,et de Gilles Chantraine, ainsi que le volume collectif *Les Sphères du pénal avec Michel Foucault*, Lausanne, Antipodes, 2007.

[975] Voir notamment Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison*, Paris, La Fabrique, 2002, et Olivier Razac, *Avec Foucault. Après Foucault,. Disséquer la société de contrôle*, avant-propos d'Alain Brossat, Paris, L'Harmattan, 2008.

sont publiés, mais… rien. Les lutte quant à elles sont avant tout celles des surveillants pour réclamer davantage de moyens – luttes sectorielles – et non celles des détenus : pas de lutte coordonnée donc.

Cette résistance du système carcéral pose le problème de la résistance à résister. Foucault écrivait qu'il voulait mener sur « un chemin d'inquiétude »,[976] mais les individus sont davantage inquiets des chiffres régulièrement assénés de la hausse de la délinquance que des conditions et des raisons pour lesquelles on punit. Or, notre dernier moment, en montrant la fécondité des analyses de Foucault, leurs reprises ne se retournent-ils pas contre la question essentielle de la pratique elle-même ? Le triangle énoncé par Foucault – expériences isolées, savoir commun, pratique coordonnée – ne se réalise pas, en pratique. Nous voudrions poser ce problème ici, puisqu'il attaque ce qui, pratiquement, a constitué la refonte du lien unissant pratique et théorie chez Foucault au début des années 1970. Analyser donc ce qui est encore un échec pour l'ordre pratique.

Nous poserons donc ici un problème important , dans les faits : celui du maintien, de la reconduction, du déploiement des pratiques punitives. Nous ferons alors l'hypothèse, sinon d'un impensé de l'élaboration foucaldienne des théories comme relais mobiles, d'un point aveugle de l'argumentation foucaldienne. Nous verrons alors en quoi des analyses comme celles de Bourdieu permettent de poser ce problème pour les luttes. Néanmoins, c'est à Foucault qu'il faudra revenir pour saisir en quoi seules des pratiques mobiles des pouvoirs et des contre-pouvoirs peuvent impulser les luttes.

3.1. Position pratique du problème.

« Limité et immature », « semble avoir l'esprit cloisonné », est « poli et correct par obligation mais souvent limite », « doit être repris et cadré régulièrement », « critique tout et rien n'est bien pour lui », « choisit ses relations par intérêt », problèmes dans « son positionnement à l'égard de la règle de fonctionnement ». « Se déplace en short ou en claquettes », est le dernier à réintégrer sa cellule : « Tous les soirs, au moment de la fermeture, se faufile pour réintégrer le dernier sa cellule, il est bien souvent à la limite du refus d'obtempérer. » Une autre observation indique: « Très souvent à la limite. À mon avis trop installé au C1 [quartier de l'établissement], insolent, peu respectueux de l'autorité. »

On l'aura compris, puisqu'il ne peut s'agir d'une « devinette » à la manière de Foucault, ces quelques fleurons sont les appréciations portées sur un détenu du centre de

976 *DE II,* n° 300 (1981), p. 1026.

détention de Nantes, en avtril 2005, lors de son « bilan de personnalité » réalisé pendant ce qu'on appelle la « phase d'accueil » du condamné. Deux jours après la dernière observation, le président de la Commission pluridisciplinaire d'affectation décide de son placement dans le secteur fermé de l'établissement pour une période minimale d'un mois, au motif qu'il «perturbe le bon fonctionnement de son étage en ne réintégrant sa cellule que le dernier le soir, retardant ainsi les opérations de fermeture. A déjà fait l'objet de plusieurs observations mais n'en tient pas compte. Ne respecte pas non plus le code vestimentaire malgré de multiples rappels à l'ordre ».[977]

De tels jugements de valeur permettant une sanction font partie d'un nouveau dispositif portant sur les régimes de peine différenciés, dispositif qui ne découle pas d'une lente théorisation mais qui est né, dans la pratique, de la pratique, en totale opposition alors avec les textes, les recommandations, les rapports publiés sur les conditions de détention. La chronologie est parlante. 2000. Un énième rapport pour la réforme des prisons – le rapport Canivet – préconise que « la norme et son application doivent être constantes et égales pour tous, sans varier selon les détenus, les surveillants ou les établissements. » 2002. Des régimes de peine différenciés s'instaurent en dehors de tout cadre légal dans nombre de prisons françaises. Il s'agit, au sein des établissements pénitentiaires, de différencier les régimes de détention des détenus, et ce, sur la base de l'appréciation de leur comportement par chaque administration. 2009. L'article 89 de la loi pénitentiaire donne une assise juridique à cette pratique. A l'orientation des personnes condamnées dans un établissement davantage tourné vers la réinsertion ou la sécurité suivant l'acte commis, le profil du détenu, la durée de sa condamnation, s'ajoute désormais l'affectation, au sein de l'établissement, dans un régime de détention plus ou moins sécurisé, et ce, au terme d'une période d'observation. Cette orientation doit être déterminée « en prenant en compte leur personnalité, leur santé, leur dangerosité et leurs efforts en matière de réinsertion sociale. »[978] Ce système revient donc à effectuer un tri entre les détenus que l'administration choisit de favoriser et ceux qu'elle choisit de sanctionner et à qui elle fait subir une peine supplémentaire. Le Contrôleur Général des lieux de privation de liberté a ainsi qualifié un tel régime de « pure et simple ségrégation ».

La motivation avouée par le gouvernement est alors l'assouplissement des conditions de détention pour la majorité des détenus. Le Ministère de la justice, dans l'exposé des

[977] Source : OIP (Observatoire International des Prisons", Les conditions de détention en France, Paris, La découverte, 2011, p. 86.
[978] Loi n° 2009 – 1436 du 24 novembre 2009.

motifs du Projet de loi pénitentiaire – 28 juillet 2008 – déplore en effet que le régime de détention unique conduise « en matière de sécurité à appliquer à tous les détenus le niveau de sécurité le plus haut quand seulement une partie des détenus le justifierait. » Au contraire, le « gouvernement souligne la nécessité de diversifier la prise en charge des détenus au regard de la variété de leurs profils et de leurs besoins, et de la faire évoluer en fonction de leur conduite en détention, de leur volonté de se réinsérer socialement, et de leur capacité à évoluer. » Ce qui signifie très concrètement la mise en place d'un régime fermé à l'intérieur de la prison, et donc, pour le détenu, la possibilité ou non de se déplacer, d'accéder aux salles communes, au téléphone, à la cour de promenade, à un travail, à un éventuel aménagement de peine.

Une note de la Direction de l'Administration pénitentiaire du 20 juillet 2009 – soit quatre mois avant l'adoption de la loi pénitentiaire – recense tente cinq unités de détention engagées dans cette démarche, et vise à définir les modalités de mise en œuvre des régimes différenciés au sein des établissements pénitentiaires. Elle prétend « mieux encadrer les pratiques existantes de telles sortes qu'elles soient une illustration concrète de ce que la loi prévoira, tout en restant « suffisamment générale pour respecter les particularismes locaux ».[979] Les fondements empiriques de l'implantation des régimes différenciés, et leur faible encadrement par les textes expliquent alors la grande hétérogénéité des dispositifs mis en place.

Avec l'instauration des régimes de peine différenciés, deux remarques peuvent être faites : à nouveau donc, les pratiques pénales coupent l'herbe sous le pied des critiques, les politiques les justifiant *a posteriori*, et il ne s'agit ici que d'un exemple parmi d'autres ; les prisons se portent bien en France, elles sont non seulement régulièrement portées au pinacle par la Cour Européenne des droits de l'homme, mais elles se multiplient, le nombre de détenus en France a atteint un seuil historique, la surpopulation dans les centres de détention étant bien sûr le problème récurrent des autorités qui ouvrent de nouvelles prisons semi-privatisées et entretiennent l'appel d'air pour incarcérer toujours plus . Le système s'auto-entretient.

Autrement dit, la prison, résiste, encore et toujours, et l'institution prolifère. Quand la peine d'un petit condamné est reportée par un magistrat faute de place dans une prison, les politiques crient au scandale, comme une large partie de la population. Si les théories doivent servir de relais d'une pratique à une autre, la cible privilégiée par Foucault dans la

[979] Source : Rapport 2011 de l'OIP.

première moitié des années 1970 n'a pas été atteinte pratiquement : si ses analyses servent, elles servent aux chercheurs, pour *leur* savoir commun, mais non pour la pratique coordonnée que Foucault appelait de ses vœux.

Foucault a pourtant insisté sur le chainon manquant à l'extension des luttes autour des prisons dans les années 1970. Il déclare ainsi avoir été

> un peu surpris, et passablement déçu de voir que de tout cela ne dérivait aucune entreprise de réflexion et de pensée qui aurait pu réunir, autour du même problème, des gens très différents, magistrats, théoriciens du droit pénal, praticiens de l'institution pénitentiaire, avocats, travailleurs sociaux et des personnes ayant l'expérience de la prison. C'est vrai, de ce côté-là, pour des raisons qui sont sans doute d'ordre culturel ou social, les années soixante-dix ont été extrêmement décevantes. Beaucoup de critiques ont été lancées un peu dans toutes les directions ; souvent ces idées ont eu une certaine diffusion, parfois elles ont exercé une certaine influence, mais il y a rarement eu cristallisation des questions posées en une entreprise collective, pour déterminer en tout cas quelles seraient les transformations à faire. En tout cas, pour ma part et malgré mon désir, je n'ai jamais eu de possibilité d'avoir aucun contact de travail, avec aucun professeur de droit pénal, aucun magistrat, aucun parti politique, bien entendu.[980]

Le chainon manquant est donc analysé par Foucault comme le savoir commun, qui n'a pas permis de pratique coordonnée. Ceux qui avaient l'expérience de la prison n'ont pas travaillé ensemble pour déterminer un savoir commun et agir ensuite de manière coordonnée. Pourtant, aujourd'hui, tous ceux qui ont une expérience de la prison s'accordent sur le fait qu'elle est un détestable moyen de punir, coûteux et contre-productif. L'ordre théorique constate et dénonce, mais ne modifie pas les pratiques.

3.2. Problème théorique : de la prise de conscience.

Ce que pointe finalement Foucault, c'est l'absence de volonté collective. Cependant, comment lever une telle volonté ? Pour Foucault, tout part des « gens » qui « savent très bien », et dans ce cas il s'agit d'abord des détenus qui ont une expérience des prisons, mais on peut lui objecter que les gens ne savent pas toujours très bien ce qui se passe, non seulement dans les prisons mais autour d'eux, peut-être parce qu'ils ne veulent pas savoir,

[980] *De II*, n° 346 (1984), p. 1456.

mais plus fondamentalement parce qu'ils ne peuvent pas savoir, d'eux-mêmes, ce qui se passe réellement. Si les théories sont des relais, encore faut-il qu'elles aient quelque chose à relayer et qu'on s'en empare.

Reste que si Foucault voit des irruptions subversives dans les relations de pouvoir, et les valorise, il y a bel et bien un impensé dans la pratique et la pensée foucaldienne de cette époque. Le problème qu'affronte donc le GIP dès ses débuts est celui de l'extension des luttes et de la possible prise de conscience de ceux qui ne vivent pas la prison, car si « les gens savent très bien », les gens ne désignent en réalité qu'une petite partie de la totalité des gens, partie qui ne se sent pas concernée par ces luttes même si elle n'échappe pas aux mailles du pouvoir. Autrement dit, comment assurer la transversalité des luttes, leur propagation ? Cette transversalité est possible, puisque justement le pouvoir est capillaire, mais comment la rendre effective ?

Posons plus précisément le problème. Le propre de l'intellectuel spécifique est de relayer les luttes par l'approfondissement théorique, sans jamais représenter ceux qui n'ont pas à l'être puisqu'ils se présentent eux-mêmes dans leurs luttes. L'immanence de l'intellectuel spécifique dans les luttes part toujours chez Foucault de la reconnaissance fondamentale de la conscience que les hommes en lutte ont du pouvoir ou de l'intolérable qui leur est fait. L'intellectuel n'a pas à juger de la lutte, à l'initier, il opère dans son émergence pour la soutenir et en déployer le champ. Les problèmes auxquels se heurtent l'intellectuel spécifique, problèmes que Foucault décrit dans son entretien de 1976 sur l'intellectuel et les pouvoirs, consistent alors en des dangers qui lui sont propres, comme se tromper d'objet et confondre lutte sectorielle et lutte à caractère général, ou problèmes extérieurs, comme la manipulation, l'absence de stratégie globale et de relais externes. Or, le point aveugle de l'argumentation semble ici être l'idée de la « résistance à résister ». Et si les dangers et les déceptions que connaît l'intellectuel spécifique[981] étaient dus à la propre résistance foucaldienne à penser, ou l'absence de conscience et de réflexion critique suffisante des hommes, ou leur fatalisme face à ce qui est identifié comme un pouvoir sur lequel on n'a pas de prise véritable ? Le problème et le danger supplémentaire auquel doit faire face l'intellectuel spécifique est donc l'impossibilité du combat. Dans l'absence de luttes, comment faire ? Certains ont une conscience des problèmes, mais d'autres non, ce que souligne dans de multiples textes Foucault, quand il avait le projet de voir naître une

[981] Quand il souligne notamment que les luttes autour des prisons ont abouti finalement à l'idée, chez bon nombre de personnes, que l'échec de la prison à réinsérer nécessitait des peines plus dures et plus longues pour protéger la société. Cf. *DE II*, texte n° 184 (1976), p. 111. La « *peur* » de la « *masse* » est alors posée comme un obstacle, mais sans solution.

sorte d'anthologie de la mémoire ouvrière. Par exemple, dans son entretien avec un ouvrier de Renault, il souligne les préjugés de « certains ouvriers »[982] à croire que le seul savoir qui compte, c'est celui des intellectuels et que le savoir ouvrier ne vaut rien ou même qu'il n'y en a pas. Quand José oppose très concrètement à la thèse foucaldienne de l'illégalisme de la classe ouvrière, son sens – au contraire – de la discipline, Foucault l'évacue très vite. Sur la place de la pression qu'on impose à l'ouvrier, le philosophe est très rapide :

> La question est en effet absolument ouverte. Lorsqu'un ouvrier se bagarre avec un autre, quand il se soûle, s'il prend la femme de son copain, il a des réactions. Certaines viennent de l'extérieur, lui ont été imposées. D'autres sont spécifiques à la conscience ouvrière et sont des instruments de lutte.[983]

Mais qu'est-ce que cette fameuse conscience ouvrière ? N'est-ce pas là l'expression d'un fantasme ou plutôt d'une idéologie ? De la même façon, dans les luttes carcérales, n'est-ce pas parce qu'il y a eu dénonciation de leurs conditions d'incarcération par les maoïstes et, avec elles, celles des détenus de droit commun, que l'impulsion a été donnée à ces révoltes ? Le contre-feu qui allume la mèche et se propage n'est-il pas nécessairement lié à une prise de conscience qui fait que l'on vit quelque chose comme intolérable et qu'on entre en lutte pour y mettre un terme ? Ainsi, n'y a-t-il pas un rôle à attribuer, dans les luttes, à l'idéologie, qui joue le rôle d'un possible déclencheur ? Ce que Foucault ne nie d'ailleurs pas : si, au niveau théorique, il la récuse, il reconnaît qu'elle a un rôle pratique. Ainsi en est-il au sujet de l'expérience politique de mars 1968 en Tunisie. S'il souligne l'authenticité des luttes, « l'engagement direct, existentiel »[984] des étudiants, il ne peut qu'être amené à reconnaître que « le rôle de l'idéologie politique ou d'une perception politique du monde était sans doute indispensable pour déclencher la lutte », même si « la précision de la théorie et son caractère scientifique étaient des questions tout à fait secondaires qui fonctionnaient davantage comme un leurre que comme principe de conduite correct et juste »[985] .

La nécessité de la généralisation de la lutte a donc fait en sorte que Foucault rencontre le problème de la prise de conscience, même s'il ne l'a pas théorisé comme une difficulté propre et spécifique, puisqu'il situe d'abord l'activité de l'intellectuel spécifique au cœur de luttes déjà existantes, même si embryonnaires.

---

982 *DE I*, n° 123 (1973), p. 1291.
983 *Ibid*.
984 *DE II*, n° 281 (1980), p. 898.
985 *Ibid*., p. 899.

Il apparaît dès lors essentiel de s'attarder sur la représentation que les hommes ont d'eux-mêmes et de leur monde, ainsi que d'examiner comment ils peuvent en prendre conscience. La sociologie, telle qu'elle a été pensée par Bourdieu, fournit alors un précieux point d'appui qui peut compléter la stratégie des luttes appréhendées par Foucault.

La plus virulente critique qui s'adresse à la sociologie consiste en effet à dire que la collecte d'informations et la compilation de documents du sociologue réduisent les hommes à des objets d'étude et placent l'enquêteur à l'extérieur de la situation étudiée, reproduisant la distribution hiérarchique des places et des fonctions conforme à la logique policière.

Rien de tel pour la sociologie qui doit donc permettre une prise de conscience de la réalité en la rendant à elle-même. Cette prise de conscience nécessite un regard spécifique pour le lecteur comme pour le sociologue :

> Nous voudrions donner au lecteur le moyen de prendre sur le monde social le point de vue spinoziste qui est celui de la science sociale : l'oeil sociologique, ce regard que l'on peut appeler spinoziste, prend les choses et les gens comme ils sont, parce qu'il travaille toujours à les rapporter aux causes et aux raisons qu'ils ont d'être ce qu'ils sont. C'est un regard qui rend raison... "Ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre" : il ne sert à rien que le sociologue fasse sien le précepte spinoziste s'il n'est pas capable de donner à son lecteur les moyens d'obéir à ce précepte.[986]

La position du sociologue doit donc être d'une neutralité bienveillante :

> L'entretien peut-être considéré comme une forme d'exercice spirituel, visant à obtenir, par l'oubli de soi, une véritable conversion du regard que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie. La disposition accueillante, qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté, l'aptitude à le prendre et à le comprendre tel qu'il est, dans sa nécessité singulière, est une sorte d'amour intellectuel : un regard qui consent à la nécessité, à la manière de l'« amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire de l'ordre naturel, que Spinoza tenait pour la forme suprême de la connaissance.[987]

Bourdieu est explicitement critique envers la distinction diltheyenne entre expliquer et comprendre. Comprendre s'affirme comme un souci radical, poussé jusqu'au bout, sans

[986] *ARSS* n° 90 déc. 1991, p. 5, repris, légèrement modifié, in *La Misère du monde*, p. 7.
[987] Bourdieu Pierre, *La Misère du monde*, pp. 913-914.

limite a priori : il n'y a que des limites de fait. Cette attitude, qui est fondée sur le « postulat » de l'intelligibilité du réel, refuse de constituer l'homme en exception : « L'homme n'est pas un empire dans un empire ».[988] En sollicitant la sociologie pour contribuer à notre réflexion, il n'y a pas donc pas introduction d'un intellectuel supérieur qui jugerait des hommes pour les rabaisser et les représenter autres qu'ils ne sont.

Une seconde critique s'adresse au déterminisme que la sociologie mettrait en place, critique inadéquate. À la question rituelle : « Est-ce que votre sociologie n'implique pas une vue déterministe de l'homme ? Quelle est la part qui est laissée à la liberté humaine ? », Bourdieu répond : « Comme toute science, la sociologie accepte le principe de déterminisme entendu comme une forme du principe de raison suffisante. La science, qui doit rendre raison de ce qui est, postule par là même que rien n'est sans raison d'être. Le sociologue ajoute sociale : sans raison d'être proprement sociale..."[989] La sociologie doit être un instrument de prise de conscience du monde social et des forces proprement sociales qui s'exercent sur lui. Déjà, le jeune Bourdieu, analysant le célibat en Béarn, donnait pour vocation au sociologue de restituer aux hommes de son village « le sens de leurs actes ». La sociologie a des effets libérateurs. Pour lui, le simple fait de révéler des mécanismes sociaux cachés peut contribuer à les neutraliser.

> La sociologie libère en libérant de l'illusion de la liberté, ou, plus exactement, de la croyance (...) dans des libertés illusoires. La liberté n'est pas un donné, mais une conquête, et collective. Et je regrette qu'au nom d'une petite libido narcissique, encouragée par une dénégation immature des réalités, on puisse se priver d'un instrument qui permet de se constituer vraiment - un peu plus en tout cas - comme un sujet libre, au prix d'un travail de réappropriation [990]

Pour cette réappropriation, aucune prédication rationnelle. La notion de « prise de conscience » peut faire l'objet chez Bourdieu d'une critique impitoyable en visant un idéalisme utopique et volontariste attribué à Marx et surtout à certains marxistes comme Luckàcs et Sartre : les personnes dominées ne souffrent pas seulement d'ignorance, mais de structures qui contraignent à reproduire des pratiques qui se sédimentent en habitus et qui engendrent ensuite des pratiques conformes aux structures initiales, les reproduisant par là même. La conscience n'est pas un attribut isolé de chaque agent, mais un effet de son

[988] Spinoza, *Éthique*, IIIè partie, préface.
[989] Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris : Éditions de minuit, 1980, p. 44.
[990] Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris : Éditions de Minuit, 1987, p. 26.

interaction avec les autres. C'est la contestation potentielle ou réelle qui peut socialement conduire à plus de lucidité, à affaiblir les mécanismes de défense collectifs, jusque, à la limite, à les mettre en crise. C'est pourquoi la structure du champ social est, elle, déterminante, et non les efforts individuels de lucidité que chacun pourrait faire par lui-même. Mais la prise de conscience est aussi valorisée car

> à la violence symbolique (...) s'oppose la prise de conscience de l'arbitraire qui dépossède les dominants d'une part de leur force symbolique en abolissant la méconnaissance.[991]

Pour Bourdieu, l'une des clés de la reproduction de la société et de ses inégalités réside dans la violence symbolique. C'est ce concept qui lui permet d'affronter ce qu'il appelle l'« une des questions les plus fondamentales à propos du monde social », à savoir « la question de savoir pourquoi et comment se perpétue l'ordre social, c'est-à-dire l'ensemble des relations d'ordre qui le constituent ».[992] La question inhérente à la sociologie est donc de déterminer comment les agents sociaux sont amenés à accepter les inégalités sociales comme légitimes.

Aussi, si bien sûr il ne s'agit pas pour l'intellectuel d'être « au-dessus » des hommes dans la position de l'intellectuel universel, il ne suffit pas, comme pour l'intellectuel spécifique, d'être simplement à leurs côtés. Il faut aussi être « en-dessous ». C'est dans une large mesure ce que propose Foucault avec la théorie comme relais pratique : en s'enfonçant dans notre propre sol par la généalogie, il s'agit de faire savoir. Pourtant, parce que tous n'ont pas « la volonté de savoir », il faut aussi être « au-dessous » au sens alors de chercher davantage ce qui bloque l'expérience, même isolée. Il s'agit de permettre concrètement une appropriation de soi-même, même si Foucault soulignerait plutôt qu'il faut être à la verticale de soi-même : mais pour l'être, il faut le pouvoir.

Il ne s'agissait pas ici d'affirmer que Bourdieu possédait la solution, mais que prendre en charge cette question des blocages est essentielle, et Foucault d'ailleurs le sait bien. Citons-le à nouveau :

> Je crois que l'intellectuel peut apporter s'il le veut, à la perception et à la critique de ces

[991] Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, p. 230.
[992] Pierre Bourdieu, « Stratégies de Reproduction et Modes de Domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°105, décembre 1994, p. 3-12.

> choses, des éléments importants, dont se déduisent ensuite tout naturellement, si les gens le veulent, un certain choix politique.[993]

L'important est bien le « s'il le veut », « si les gens le veulent ». Sur le premier point, il a été développé par Foucault : il ne faut pas seulement des intellectuels spécifiques, mais une communauté de chercheurs travaillant, ensemble, pour faire connaître les résultats de leurs travaux. Il en a d'ailleurs toujours appelé dans ses luttes autour des prisons aux professionnels pour venir alimenter une réflexion commune et non-consensuelle, force de proposition. Pour que les gens le veulent, il y a certes cette même proposition, faite par Foucault puis Bourdieu : travailler ensemble. Foucault développe en effet progressivement l'idée que la production de la vérité suppose l'existence d'une communauté de compétence dont tous les membres partagent le même langage et les mêmes critères de vérité. Celui qui écrit doit se soumettre au verdict de ceux qui lisent et ses affirmations peuvent être considérées comme « vraies » uniquement lorsqu'elles ont subi avec succès l'épreuve de la critique des pairs. Si le travail de connaissance est toujours vu en terme d'utilité, d'usage, pour celui qui écrit et pour ceux qui le lisent, le lien établi entre les deux n'est plus vu comme une expérience partagée mais comme l'exercice d'une raison maîtrisée qui s'impose comme une sorte de règle générale à laquelle doivent se soumettre ceux qui participent au processus de connaissance. Foucault précise alors ce qui fait la spécificité du travail savant en mettant en avant des critères d'ordre technique comme la documentation, la recherche, la vérification. Ceci est inséparable du souci majeur de produire les critères qui permettront de clarifier les types de discours que développent les intellectuels, de façon à ce que les lecteurs puissent juger, en connaissance de cause, les écrits qu'on leur propose. Un travail doit dire et montrer comment il a été fait car c'est à cette condition que d'autres pourront s'en servir et en faire usage. « La liberté d'usage et la transparence technique sont liées. »[994] Le travail de l'intellectuel ainsi posé engage non pas une simple théorie mais une pratique : dans les concepts qu'il met en place, par la problématisation dont ils sont le résultat, dans leurs effets qui consistent à chercher « d'autres règles de jeu ».[995] Ce qu'il faut dès lors multiplier, ce sont les ouvrages alliant critères de vérité et accessibilité afin de pouvoir servir d'outils aux résistances et aux luttes, pour transformer, conformément à la lettre du GIP, ce dont les gens ont l'expérience, « en savoir commun et en pratique coordonnée », et ceci, non « pour

[993] *DE II*, n°358 (1984), p.1566.
[994] *Ibid*, n° 328 (1983), p. 1233.
[995] *Ibid.*, n° 285, p. 929.

accumuler des connaissances mais pour accroître notre intolérance et en faire une intolérance active ».[996] Ce savoir commun, pour favoriser la reprise et l'efficacité des luttes, doit désormais passer par un « nous » à construire, tant avec les intellectuels que les autres.[997]

Mais tout n'est pas réglé : Foucault écrivait, « si les gens le veulent », mais justement, ils peuvent ne pas le vouloir parce qu'ils ne voient pas où est le problème, et alors, le « peuvent » est de trop : ils ne peuvent le vouloir car ils sont pris dans une domination qu'ils ignorent totalement, ce que Bourdieu appellerait leur acceptation doxique du monde.

3.3. La mobilité des pratiques.

Reste le point essentiel de la notion de pratique chez Foucault : sa mobilité, son insoumission au pouvoir dans un déterminisme, ce qui, cette fois, valorise toute la portée et la pertinence d'une *notion* de pratique, et non d'un *concept* de pratique. Il s'agit alors de faire jouer Foucault contre Bourdieu.

Peu de place semble laissée à la résistance en elle-même, comme l'ont souligné maints commentateurs de Bourdieu, révélant un paradoxe : la sociologie de Bourdieu, toute entière consacrée à la question des pratiques, laisse peu de place à la pratique. Pourtant, Bourdieu ne cesse d'insister sur la dynamique des champs. Comme il le souligne dans sa *Leçon sur la leçon*,

> la sociologie n'est pas un chapitre de la mécanique et les champs sociaux sont des champs de forces mais aussi des champs de luttes pour transformer ou conserver ces champs de forces. Et le rapport, pratique ou pensé, que les agents entretiennent avec le jeu fait partie du jeu et peut être au principe de sa transformation.[998]

Reste que les luttes collectives, dans tous ses travaux théoriques, apparaissent un impensable, ce que les théorisations de l'habitus, puis du champ, ne peuvent expliciter : si la transformation est déclarée possible, peu d'éléments permettent de la penser.

---

[996] Texte du GIP, *Dits et écrits I*, *op.cit.*, n° 87, p. 1044.
[997] C'est ce que favorise l'excellente maison d'édition «Liber-Raisons d'agir» depuis 1997, qui se donne pour vocation de présenter l'état de la recherche sur des problèmes politiques et sociaux d'actualité. C'est chez cet éditeur qu'est paru le livre de Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère* (1999). Bourdieu, qui en appelait à l'intellectuel collectif et s'inspirait de l'intellectuel spécifique foucaldien, en a salué et soutenu la naissance.
[998] Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, Paris, Les Editions de minuit, 1982, p. 46-47.

L'habitus n'est certes pas une pure et simple reproduction à l'identique. Il n'empêche que le système de dispositions mis en avant par Bourdieu ne peut expliquer autrement les conditions d'irruption des actions collectives que comme une conjonction nécessaire entre les dispositions et un événement objectif, comme en atteste ce passage de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* :

> Il est tout aussi vrai et aussi faux de dire que les actions collectives produisent l'événement ou qu'elles en sont le produit : en fait, elles sont le produit d'une conjoncture, c'est-à-dire de la conjonction nécessaire de dispositions et d'un événement objectif. La conjoncture politique (e.g. révolutionnaire) ne peut exercer son action de stimulation conditionnelle appelant ou exigeant une réponse déterminée de la part de tous ceux qui l'appréhendent en tant que telle que sur ceux qui sont disposés à la constituer comme telle parce qu'ils sont dotés d'un type déterminé de dispositions qui peuvent être redoublées et renforcées par la « prise de conscience », c'est-à-dire par la possession, directe ou médiate, d'un discours capable d'assurer la maîtrise symbolique des principes pratiquement maîtrisés de l'habitus de classe. C'est dans la relation dialectique entre les dispositions et l'événement que se constitue la conjoncture capable de transformer en action collective les pratiques objectivement coordonnées parce que ordonnées à des nécessités objectives partiellement ou totalement identiques.[999]

La conjoncture n'est donc pas ce qui peut permettre l'irruption d'une radicale nouveauté, mais ce qui permet de faire converger des pratiques déterminées vers l'action collective. Quand les agents entrent dans des stratégies, dans des luttes, ils le font donc toujours avec des principes de vision déterminés par leur position dans les champs sociaux. Cette relation dialectique mise en avant par Bourdieu entre structure structurée et structure structurante, si elle est présentée comme vivante, récuse pourtant aux individus la possibilité d'en être les opérateurs. Les pratiques individuelles et collectives apparaissent donc n'être que des pratiques sociales, reflétant et reproduisant les pouvoirs institués incorporés dans l'habitus. Le groupe qui saisit la conjoncture ne le fait donc que parce que ses membres ont le mêmes habitus, se caractérisant par la durabilité et la générativité.

Quant à l'espace des luttes pour le pouvoir politique, il est un champ social parmi d'autres et fonctionne lui aussi au capital symbolique. Le champ politique ne cesse donc de produire et de reproduire par ses mécanismes l'indignité politique des classes dominées, ce qui n'est que la version spécifique dans le champ politique de l'indignité sociale qui frappe

[999] Bourdieu, l'*Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.,* p. 277-278.

les dominés dans le champ des classes sociales, ou l'expression de la reconnaissance par ces dominés de l'excellence soi-disant naturelle des classes sociales dominantes et donc de la méconnaissance de l'arbitraire de leur domination. L'un des principaux enjeux des luttes est certes le pouvoir politique, mais aussi le pouvoir même de définir ce qui est « politique » et ce qui ne l'est pas. L'une des manifestations essentielles de la transposition des rapports de classes dans le champ politique est donc la dépossession politique de ceux qui sont déjà les plus démunis de capital économique et de capital culturel et la concentration du capital politique qui est une spécification du capital symbolique, au profit des professionnels de la représentation, bénéficiaires d'une délégation d'autant plus grande que leurs mandants sont plus dominés économiquement et culturellement.

C'est donc l'ignorance des agents, leur acceptation doxique du monde, qui est en cause et bloque les luttes collectives selon Bourdieu. La théorie de la violence symbolique permet certes de rendre compte du postulat de Bourdieu : les individus ne savent pas ce qu'ils font, autrement dit, les agents ignorent les causes réelles de leurs actions, et l'adaptation à une position dominée implique une forme d'acceptation de la domination. Mais ce postulat de l'ignorance des agents (aussi bien ordinaires que savants), qui constitue le postulat conditionnant non seulement sa sociologie mais aussi la sociologie[1000], s'il permet d'accéder à la connaissance objective des faits sociaux en rompant avec la conscience spontanée qu'en ont les agents, ne permet pas de voir de véritables luttes s'engager dans le champ politique.

Or, la version objective et extérieure du pouvoir attribuée par Bourdieu à Foucault, elle, laisse place aux luttes : par sa physique du pouvoir, et en raison de son occultation du symbolique, Foucault peut voir des résistances surgir, ce qui nourrit ses analyses. Ainsi, alors que Bourdieu élabore patiemment sa théorie de la domination dans les années 1970, sur le versant théorique de son travail, Foucault, lui, s'est lancé au début des années 1970 dans la pratique, la pratique du GIP, inventant un nouveau mode d'existence pour elle. Et la première leçon qu'il tire de cette pratique, c'est, contrairement au leitmotiv de Bourdieu – les agents ignorent – que « les gens savent très bien » ayant des savoirs désassujettis C'était en ce sens que les enquêtes du GIP n'étaient pas des enquêtes de sociologues : elles prenaient au sérieux ce que les détenus disaient de leurs conditions d'incarcération car l'expérience qu'ils ont de la prison est un savoir, savoir qui permet les luttes. Il n'y a pas de

[1000] Ceci est clairement affirmé dès ce texte très important qu'est *Le métier de sociologue*. Dans la première partie de l'ouvrage – « La rupture » – les auteurs insistent sur *« l'illusion de la transparence et le principe de la non-conscience »*, Bourdieu et Passeron, *Le Métier de sociologue*, 1973, p. 31.

sens caché dont il faudrait faire la théorie. C'était l'expérience qui était le vecteur de la lutte, ce qui la rendait possible. Ce type d'expérience permettait ainsi de saisir la conjoncture, à l'opposé de ce qui se passe selon Bourdieu. La force ici de Foucault consiste justement à partir des pratiques non pour les penser, mais d'abord pour les saisir. Ce qui intéresse Foucault dans les luttes, c'est tout le contraire de Bourdieu : c'est la situation instable, l'ensemble de possibilités ouvertes, dont on peut éventuellement s'emparer : bref, un champ pratique et non théorique.

* *
*

Cette première partie, qui s'arrêtait sur la façon dont Foucault a pu être ressaisi depuis le champ notionnel de pratique, par les autres et par lui-même dans la suite de ses interventions, a pu montrer en quoi la notion de pratique était à la fois efficiente et problématique, pour des problèmes concrets davantage que théoriques.

Foucault a raison :

> Les gens ont atteint l'âge de la majorité politique et morale. Il leur revient de choisir individuellement et collectivement. Il est important de dire comment fonctionne un certain régime, en quoi il consiste et d'empêcher toute une série de manipulations et de mystifications. Mais le choix, ce sont les gens qui doivent le faire. [1001]

L'intellectuel spécifique y joue un rôle déterminant, dans les deux mouvements qu'il dégage :

> Il m'a semblé que le travail d'un intellectuel, ce que j'appelle un "intellectuel spécifique", c'est de tenter de dégager, dans leur pouvoir de contrainte mais aussi dans la contingence de leur formation historique, les systèmes de pensée qui nous sont devenus maintenant familiers, qui nous paraissent évidents et qui font corps avec nos perceptions, nos attitudes, nos comportements. Ensuite, il faut travailler en commun avec des praticiens, non seulement pour modifier les institutions, et les pratiques, mais pour réélaborer les formes de pensée.[1002]

[1001] *Ibid.*, n° 281, p. 911.
[1002] *DE II*, texte n° 346, p. 1457.

Reste que le travail reste à faire, notamment dans la coordination d'un savoir véritablement commun, en sapant les impensés. C'est ce qu'a fait Foucault à propos de la prison, par son travail d'intellectuel spécifique, cherchant à lever les intolérables qui pèsent sur ceux qui sont au-dedans, les détenus, mais aussi sur ceux qui sont au-dehors, et qui souvent reproduisent dans un impensé le système de pensée qui contraint leur vision des choses. Le moyen choisi pour faire levier n'aura jamais consisté ni à leur dicter d'en haut les conduites à tenir et les révoltes à avoir, ni à dicter aux faits leur loi. Si programme il y a, il consiste donc, « simplement », à opérer un travail de sape à leur encontre. Travail initié par Foucault et dont l'assemblage théorico-pratique n'a pas bloqué les pratiques. Comme lui-même l'a maintes fois souligné, les modifications ne seront possibles que par des pratiques collectives où nulle représentation ne sera confisquée. Aujourd'hui, ce travail de connaissance et de sape est plus largement mené par les sociologues que par les philosophes. Mais tous les usages pratiques possibles ne seront que le fruit d'un lent travail.

> Il y faudra des années, des dizaines d'années de travail, à réaliser à la base avec les personnes directement concernées, en leur rendant le droit à la parole, et de l'imagination politique. Peut-être, alors, réussira-t-on à rénover une situation qui, dans les termes où elle est posée aujourd'hui, n'amène qu'à des impasses et à des blocages.[1003]

Telle est la vie de la philosophie, la vie de la pratique, ce qui revient au même. Un travail considérable s'opère alors, multiple. Or, la conséquence est qu'il modifie

> à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C'est la vie même de la philosophie.[1004]

[1003] *Ibid.*, n° 281, p. 906.
[1004] *DE II*, n°285 (1980), p. 929.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce travail se proposait donc de prendre au sérieux l'hypothèse que le champ notionnel de la pratique permettait de traverser entièrement l'œuvre de Foucault, et non pas de la traiter sur le mode de l'absence dans les années 1960 puis sur celui de la découverte au tournant des années 1970, pour en faire une présence de plus en plus massive à partir de ces années 1970, jusqu'à son acmé dans le dernier Foucault, celui de l'éthique et des pratiques de soi.

Tout au contraire, il s'agissait de montrer combien la question des pratiques traversait l'ensemble de l'œuvre, sans cesse mobilisée, utilisée, mais toujours sur un mode bien particulier, celui, dynamique, d'une attention et d'une mobilisation constante, mais toujours interrogée depuis des points d'accroche différents, autorisant alors autant de décrochages dans l'exercice de la pensée : jeu de reprises et de déprises dans lequel la pratique philosophique de Foucault témoignait de sa créativité. Il ne fallait donc pas faire l'histoire d'une genèse, d'une lente maturation puis d'un épanouissement progressif, mais l'histoire de discours successifs internes à une œuvre d'où émergent des événements de pensée marquant l'irruption de discontinuités.

Dans un tel mouvement, ce n'était pas un concept de pratique qui était progressivement construit, mais une notion qui était mobilisée, résistant à la théorisation par le caractère protéiforme qui lui était assigné, jouant stratégiquement un rôle conflictuel dans l'archive foucaldienne, ce que nous avons tenu à revaloriser particulièrement en première partie.

Afin de dégager ces différentes étapes de problématisation, nous avons procédé pas à pas, nous efforçant de restituer la force des pratiques certes dans l'ensemble de l'œuvre, mais en appuyant particulièrement sur ce qui nous semblait sous-estimé dans l'évaluation faite de cette question chez Foucault. Nous avons alors visé une vision d'ensemble, tout en appuyant là où la notion nous semblait justement à tort occultée par les commentateurs, opérant ainsi à la loupe en certains moments critiques, et ce, afin d'éviter tout raccourci, passant plus rapidement sur ce qui était davantage connu.

Restituons les points essentiels.

C'est par affirmer une coupure épistémologique que nous avons commencé, celle qui

séparait le jeune Foucault, celui de *Maladie mentale et personnalité*, de celui qui travaille à des archéologies dès le début des années 1960, tournant dès lors le dos à une grille d'intelligibilité marxiste pour faire jouer à la pratique un rôle conflictuel dans son débat avec les traditions philosophiques. Il n'est en effet plus question alors de pratiques aliénantes formant des déterminations causales, mais de pratiques posées en matrices de pensée, permettant de saisir des expériences historiques, rattachées, sous la double figure kantienne et nietzschéenne, à des conditions de possibilité ouvertes dans l'histoire. Foucault déplace néanmoins les coordonnées des pratiques dans ses trois archéologies. Suspendues à des perceptions comme *a priori* de l'histoire, exprimant et conditionnant à la fois les expériences *dans Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, elles sont ensuite déterminées plus positivement dans la première version de *Naissance de la clinique*, prises dans un *a priori* institutionnel et une structure de coïncidence avec les théories, le champ des pratiques pouvant ainsi transformer les conditions d'émergence du discours médical et faire naître, à l'aube, du XIXe siècle l'expérience clinique. Ce durcissement de la position des pratiques et de leur rôle dans les discontinuités de l'histoire disparaissait pourtant avec les *Mots et les choses*, l'ordre des pratiques étant bien le point d'appui pour permettre l'expérience fondamentale de l'ordre, mais Foucault explorant alors l'axe horizontal d'une perpendiculaire, celui des rapports interdiscursifs à l'intérieur d'une *épistémè*. Cet acmé théoriciste dans l'angle d'attaque privilégié ici pour une telle archéologie a alors fait passer Foucault pour le chantre du structuralisme, accusé non seulement de privilégier les nappes discursives sur les rapports pratiques, mais de nier les pratiques et leur rôle dans l'histoire. S'efforçant de restituer rétrospectivement ses pratiques de pensée, les années 1960 s'achèvent explicitement pour Foucault sur cette question des pratiques, le philosophe faisant surgir une dimension nouvelle des pratiques, les pratiques discursives, dont tout le problème est de déterminer les conditions d'émergence et la place au milieu d'autres pratiques. Un nouveau champ conceptuel s'offre alors au philosophe, non dans une théorie du discours, mais dans un champ réel de problématisations. La pratique philosophique et historique de Foucault est alors proprement conflictuelle : sur le bord extérieur de son travail, entre les différentes philosophies luttant dans le champ intellectuel – dressée à la fois contre un certain marxisme, l'existentialisme, la phénoménologie et le structuralisme – mais aussi de manière immanente à son propre travail – Foucault ne cessant de réinterroger par le biais des pratiques son propre rapport au marxisme, à la phénoménologie, au structuralisme, mais aussi au kantisme et au nietzschéisme.

La question des pratiques étant déterminante pour le « premier » Foucault, il n'y

avait donc pas de saut dans la pratique au début des années 1970, tant sur le versant proprement théorique de son travail que sur son versant pratique. Foucault continue la problématisation des pratiques, déplaçant encore les lignes entre la théorie et la pratique, le problème déterminant n'étant plus pour lui celui de l'*articulation* entre les théories et les pratiques, ou plutôt entre les pratiques discursives et les pratiques non-discursives, mais celui de leur *non-articulation*. C'est ce que nous avons appelé *l'effondrement* de la théorie dans la pratique. Cet effondrement est signé sur le versant proprement pratique du travail de l'intellectuel. Foucault s'efforce en effet de rendre à la pratique sa force subversive en coupant toute théorisation globalisante d'un lien devant unir la théorie à la pratique dans un sens ou un autre. Le problème fondamental est alors celui de la pratique coordonnée, puisqu'il ne s'agit jamais pour l'intellectuel de livrer des mots d'ordre et d'être prescriptif. Le problème de la pratique est alors entièrement pensé de manière immanente à la pratique. Sur le versant proprement théorique du travail de Foucault, il s'agit alors de s'emparer d'objets historiques naissants sans aucune assise théorique, ou plutôt, désarticulées des théories, en décalage ou en conflit avec elles. Preuve par l'exemple que le lien entre les théories et les pratiques n'a rien de nécessaire, et que, s'il vaut en théorie pour certains, il ne vaut souvent rien, de fait, en pratique. Ce sont donc des ensembles théorico-pratiques dont s'empare Foucault, jouant sur la spécificité de l'intellectuel ayant à œuvrer dans et sur des pratiques qui sont elles dé-spécifiées. Effectivement, ce dont témoigne ces pratiques d'abord coupées du socle théorique et que les théories viennent ressaisir *a posteriori*, c'est de réseaux de pouvoirs innervant le corps social : capillarité du pouvoir générant alors le problème, lui aussi spécifique, des résistances, de l'intérieur même de ces pouvoirs, puisqu'aucun dehors du pouvoir n'est possible, les résistances, les luttes n'étant possibles qu'en retour de pouvoirs productifs. La pratique philosophique foucaldienne est alors encore traversée par une dimension conflictuelle, avec les marxismes et, pour son propre compte, avec les déplacements opérés au cœur même de ses enquêtes, l'archéologie étant redoublée par la généalogie, ce qui implique de déplacer sa grille d'intelligibilité du réel.

Accusé donc d'évacuer les pratiques à la fin des années 1960, depuis une théorie surdéterminée, Foucault se voit cette fois accusé de les bloquer par des théories du pouvoir faisant une trop large place aux pratiques diffuses, mobiles, exercées par les pouvoirs. C'est alors pour une large part depuis une certaine conception du lien devant unir la théorie et la pratique, toujours d'abord donc dissociées, que les attaques sont menées. L'effondrement de la théorie dans la pratique opéré par Foucault n'est donc pas examiné en lui-même, et si l'on accuse de couper toute résistance possible, les critiques résistent eux-mêmes à examiner,

pour elle-même, cette reformulation décisive. Foucault ne va alors avoir de cesse de s'enfoncer toujours plus dans la pratique, de problématiser à la fois son travail et le réel, reformulant l'effondrement de la théorie dans la pratique par des pratiques de subjectivation, non plus en forgeant le champ conceptuel des pratiques discursives, mais celui des pratiques de soi.

C'est donc à des reprises, à des redéploiements, à des déplacements que nous avons eu affaire pour tenter de saisir le champ notionnel complexe de la pratique dont Foucault s'empare tout au long de son travail. Il fait ainsi jouer parfois, tour à tour, parfois en même temps, des pratiques comme *moyens* – support des enquêtes historiques menées, manière de vivre l'activité philosophique –, des pratiques comme *objets* – objets d'enquêtes archéologiques et généalogiques, objets de problématisation – et comme *leviers* – leviers critiques dans le champ intellectuel, philosophique et politique, leviers pour les luttes …

Rapprocher, admettre, exclure : fils conducteurs pour suivre, *à* l'œuvre, *l'*œuvre de Foucault, disions-nous en introduction. Ce sont bien ces opérations qui jouent dans la notion de pratique chez Foucault, Foucault ne cessant de débattre avec la question des pratiques, de son premier travail à son dernier.

- Mais justement. Vous avez abandonné la question de la pratique dans les dernières œuvres de Foucault, à un moment où elle apparaît déterminante : le moment où Foucault s'empare des pratiques de soi, ressaisit son intérêt pour Kant dans une indispensable ontologie de nous-mêmes, étudiant notamment les différentes techniques de soi ! Vous vous arrêtez sans même d'aborder le plus important !
- C'est que notre thèse consistait à suivre la *notion* de pratique, et non son *concept.* Or, Foucault, dans son dernier travail, explore un champ neuf, non seulement par sa matière historique, mais par le souci qu'il prête justement désormais… au souci de soi. Champ extrêmement dense dont nous pensons qu'il signe un nouveau déploiement dans son œuvre, faisant directement converger théorie et pratique, réalisant par là en la densité d'un concept tous ses efforts pour permettre à la pratique de trouver une juste place. Foucault ne « s'empare » pas alors de la pratique, n'opérant ni rapprochement, ni exclusion : il la construit. *Concept* donc, et non notion sur le versant proprement théorique de son travail.
- Médiocre thèse que celle-là : pure hypo-thèse !
- Tenons-la, pour aujourd'hui, en suspens. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre sur un autre mode.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE MICHEL FOUCAULT (par ordre de parution).

- *Maladie mentale et personnalité*, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1954. ((Repris sous une forme et un titre modifiés, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1962, puis coll. « Quadrige », 1995.
- *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, repris modifé sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, coll. « Galien », 1963. (Repris sous une forme modifiée in PUF, coll. « Quadrige), 1972).
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963.
- *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.
- *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle*, travail collectif dirigé par Michel Foucault, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1973.
- *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1975.
- *Histoire de la sexualité*, Tome I : *La volonté de savoir*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1976.
- *Histoire de la sexualité*, Tome II : *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, coll. « Tel », 1984 (Première édition : coll. « Bibliothèque des histoires »).
- *Histoire de la sexualité*, Tome III : *Le souci de soi*, Gallimard, coll. « Tel », 1984 (Première édition : coll. « Bibliothèque des histoires »).
- *Résumé des cours. 1970-1984*, Paris, Julliard, 1989.
- « Les mesures alternatives à l'emprisonnement » (Conférence à L'Université de Montréal, 15 mars 1976), in *Actes*, *Les Cahiers d'action juridique*, n° 73, 1990.
- *Dits et écrits*, Tome I (1954-1975), Paris : « Quarto » Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits*, Tome II (1976-1988), Paris : « Quarto » Gallimard, 2001.
- *« Il faut défendre la société ».* Cours au Collège de France. 1975-1976, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 1997.
- *Les Anormaux*, Cours au Collège de France. 1974-1975, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 1999.
- *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2001.
- *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2003.
- *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France. 1975-1976, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2004.
- *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2004.
- *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2008.
- *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de

France. 1982-1983, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2009.
- *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France. 1970-1971, Paris, Gallimard Seuil, coll. « Hautes études », 2011.
- Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy, Édition établie et présentée par Philippe Artières, Paris, Éditions EHESS, coll. « Audiographie », 2011.
- *La grande étrangère. A propos de la littérature*, Édition établie et présentée par Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel, Paris, Éditions EHESS, coll. « Audiographie », 2013.

II. OUVRAGES, ETUDES CRITIQUES OU ARTICLES CONSACRÉS – EN TOUT OU PARTIE - A MICHEL FOUCAULT.

1. Ouvrages collectifs.

- *Abécédaire de Michel Foucault*, sous la direction de Stefan Leclercq, Mons/Paris, Les Éditions Sils-Maria/Vrin « collection abécédaire n°1 », 2004.
- *Au risque Foucault*, Textes réunis par D. Franck, S. Prokhoris, Y. Roussel, Paris, Ed. du Centre Pompidou, 1997.
- *Foucault*, sous la direction de Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith Revel, Paris, Les Cahiers de l'Herne, 2011.
- *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, sous la direction de G. Le Blanc et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Histoire des pensées », 2003.
- *Foucault et la philosophie antique*, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy, Paris, Éditions Kimé, 2003.
- *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, PUF, 2002.
- *Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, DeBoeck-Wesmael, 1989.
- *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, textes choisis et présentés par Philippe Artières, Jean-François Bert, Philippe Chevalier, Frédéric Gros, Luca Paltrinieri, Judith Revel, Mathieu Potte-Bonneville, Martin Saar, Caen, IMEC éditeur – Presses Universitaires de Caen, 2011.
- *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, sous la direction de Patrice Maniglier, Paris, PUF, 2011.
- *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, IMEC éditeur – Presses universitaires de Caen, 2009.
- « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, n°36, Paris : PUF, 2004.
- « Michel Foucault 1984-2004 », *Vacarme*, n°29, Paris : Éditions verticales, 2004.
- *Michel Foucault – à l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance* (E. Jolly, Ph. Sabot, dir.), Lille, Presses Universitaires du Septentrion, « Philosophie contemporaine, 2013.
- *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel Da Silva, Editions Kimé, 2001.
- *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes du Colloque de Cerisy-juin 2001, sous la direction de Philippe Artières, Kimé, 2004.
- *Michel Foucault. Lectures critiques*, D. Couzens Hoy (éd.), De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989.
- *Michel Foucault : lire l'œuvre*, sous la direction de Luce Giard, J. Millon, Galilée, 1992.
- *Michel Foucault philosophe.* Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, IXe Colloque de la Société internationale

d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Galilée, 1992.
- *Surveiller et Punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975 – 1979*, Caen, IMEC éditeur – Presses universitaires de Caen, 2010.
- *Un succès philosophique : l'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, IMEC éditeur – Presses universitaires de Caen, 2011.

2. Etudes.

- Artières Philippe, Potte-Bonneville Mathieu, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, coll. « Essais », 2007.
- Baudrillard Jean, *Oublier Foucault*, Paris : Galilée, 1977, 2004.
- Bert Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2010.
- Bimbenet Etienne, *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, (ses deux premiers chapitres)
- Boullant François, *Michel Foucault et les prisons*, Paris : Puf « Philosophies », 2003.
- Chevallier Philippe, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Nantes : Éditions Pleins Feux, 2004.
- Colombel Jeannette, *Michel Foucault*, Paris : Odile Jacob, 1994.
- Dekens Olivier, *Michel Foucault. « La vérité de mes livres est dans l'avenir »*, Paris, Armand Colin, « Lire et comprendre », 2011.
- Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1986.
- Dreyfus Hubert et Rabinow Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard « Folio essais », 1984.
- Dupont Nicolas-Alexandre, *L'Impatience de la liberté. Ethique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Editions Kimé, 2010.
- Eribon Didier, *Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.
- Garo Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.
- Guedez Annie, *Foucault*, Paris, Editions universitaires, coll. « Psychothèque, 1972.
- Gros Frédéric, *Foucault et la folie*, PUF, « Philosophies », 1997.
- Gros Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996.
- Han Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
- Kremer-Marietti Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris : Garnier-Flammarion, 1985.
- Le Blanc Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- Le Blanc Guillaume, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.
- Legrand Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007.
- Macherey Pierre, *De Canguilhem* à *Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique éditions, 2009
- Merquior José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris : Puf « Sociologies », 1986.
- Monod Jean-Claude, *Foucault. La police des conduites*, Paris : Éditions Michalon « Le bien commun », 1997.
- Paltrinieri Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2012.
- Perrot Michelle, « La leçon des ténèbres. Michel Foucault et la prison », in *Les Ombres de*

l'histoire, Paris : Garnier-Flammarion, 2003.
- Potte-Bonneville Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris : Puf, 2004.
- Revel Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.
- Revel Judith, *Michel Foucault. Expériences de pensée*, Paris, Bordas, coll. « Philosophie présente », 2005.
- Russ Jacqueline, *Histoire de la folie. Michel Foucault*, Paris, Hatier, coll. « Profil d'une œuvre », n° 217, 1979.
- Sabot Philippe, *Lire* Les Mots et les choses *de Michel Foucault*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.
- Sheridan Alan, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation à Michel Foucault*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1980.
- Wahl François, *Qu'est-ce que le structuralisme ?, 5. Philosophie. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, Paris, Le Seuil, « Points-Essais », 1973.
- Walzer Michael, *La Critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Editions Métailié, 1996.
- Zoungrana Jean, *Michel Foucault un parcours croisé : Lévi-Strauss, Heidegger*, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 1998.

3. Articles.

- Amiot Michel, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967, n° 248. (Repris in Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 91-129).
- Artières Philippe, « Le panoptique graphique. Visages de l'écriture dans *Surveiller et punir* », in *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, volume 2, sous la direction de Emmanuel da Silva, Lyon, ENS Editions, 2003, p. 75-85.
- Artières Philippe, « Le pouvoir d'écriture : Michel Foucault et l'autobiographie », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, *op. cit.*, p. 71-85.
- Balan Bernard, « Entretiens sur Foucault. *Deuxième entretien* », *La Pensée*, janvier-février 1968, n° 137. (Repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p.345-367.)
- Barthes Roland, « De part et d'autre », Critique, 1961, n° 17, p. 167-174. (Repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, *op. cit.*, p. 37-47.)
- Bonnafé Lucien, « Le personnage du psychiatre III, ou Les Métamorphoses », *L'Évolution psychiatrique*, XXXVII, janvier-mars 1967.
- Bouaniche Arnaud, « Agir « contre le temps en faveur, je l'espère, d'un temps à venir ». Deleuze, lecteur de Foucault », in *Michel Foucault – à l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*, *op. cit.* , p. 129-141.
- Burgelin Pierre, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, mai 1967, p. 843-861. (Repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit*, p. 221-245.)
- Castel Robert, « Les aventures de la pratique », in *Le Débat*, n° 41, 1986.
- De Certeau Michel, « Le rire de Michel Foucault », in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Folio-essais, 1987, p. 137-151.
- De Certeau Michel, *Etudes*, mars 1967, t. 326, p. 344-360. (Article repris sous le titre « Le noir soleil du langage : Michel Foucault », avec quelques corrections dans un recueil d'articles de l'auteur – *L'absent de l'histoire*, s.l., Mame, Repères, 1973, p. 115-132 – puis comme cinquième chapitre dans le recueil d'articles d'abord réunis par Michel de Certeau

lui-même à destination de ses lecteurs américains, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2è édition, 2002. L'article, sous son titre initial, est repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 175-197.)
- De Certeau Michel, *« Microtechniques et discours panoptique, in Histoire et psychanalyse entre science et fiction* , *op. cit.*, p. 174-187.
- Deleuze Gilles, « L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966. (Repris in Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 63-71).
- Donzelot Jacques, « Les mésaventures de la théorie », in *Le Débat*, n° 41, 1986.
- Garaudy Roger, « Structuralisme et "mort de l'homme "», *La Pensée*, octobre 1967, n°135, p. 107-119., repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 277-299.
- Giacomelli M. E., « Ascendances et filiations en Italie : l'opéraïsme en perspective », in « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, *op. cit*., p. 109-121.
- Gros Frédéric, « De Borges à Magritte », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes du Colloque de Cerisy-juin 2001, sous la direction de Philippe Artières, Kimé, 2004, p. 15-22.
- Gros Frédéric, « Foucault et ″La société punitive″ », in *La prison*, revue *Pouvoirs*, n° 135, Paris, Seuil, p. 5-14.
- Gros Frédéric, « Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », in *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel Da Silva, Editions Kimé, 2001, p. 49-59.
- Han Béatrice, « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques » in *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, volume 2, *op. cit*., p. 23-38.
- Jessop Bob, « Pouvoirs et stratégies chez Poulantzas et Foucault », in « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, *op. cit*., p. 89-107.
- Lecourt Dominique, « Sur l'archéologie et le savoir », *La Pensée*, août 1970, n° 152, p. 69-87.
- Macherey Pierre, « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », in *Critiques*, numéro spécial « Foucault », 471-472, août-septembre 1986, p. 753-774. Repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, *op. cit.*, p. 229-261.
- Macherey Pierre, « Foucault lecteur de Roussel : la littérature comme philosophie », *A quoi pense la littérature ? Exercices de philosophie littéraire*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1990, p. 177-191.
- Margolin Jean-Claude, « L'homme de Michel Foucault », *Revue des sciences humaines*, octobre-décembre 1967, repris dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.* p. 301-343.
- Paugam Guillaume, « Naissance(s) de la clinique », in *Critique*, mai 2002, tome LVIII, n° 660, p. 381-390.
- Perrot Michèle, « La leçon des ténèbres. Michel Foucault et la prison », in *Les Ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIXe siècle*, Paris : Champs Flammarion, 2003, p. 27-38.
- Remaud Olivier, « Ethique et politique : Foucault et Spinoza », in *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, volume 2, *op. cit.*, p. 39-59.
- Revault d'Allonnes Olivier, « Michel Foucault : Les mots contre les choses », *Raison présente*, février-avril 1967, article repris à l'occasion de la publication de *Structuralisme et Marxisme*, Paris, 10/18, 1970, publié aussi dans Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 147-171.
- Revel Judith, « Foucault et la littérature : histoire d'une disparition », *Le Débat*, n° 79, 1994.

- Revel Judith, « La naissance littéraire du biopolitique », in *La littérature et les arts*, *op. cit*., p. 47-69.
- Sabot Philippe, « La littérature aux confins du savoir : sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault », in *Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les Dits et Écrits*, P.-F. Moreau dir. (Lyon, ENS Éditions , 2003), p. 17-33.
- Sartre Jean-Paul, *L'Arc*, 1966, n° 30, p. 87-96, repris in Les Mots et les choses *de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op.cit*., p. 75-89.
- Sève Lucien, « Marxisme et sciences de l'homme », *La Nouvelle critique*, n° 2, 1967.
- Walzer Michael, *La Critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996.

III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS OU CITÉS

1. Philosophie.

- Althusser Louis, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », in *Lire le Capital*, sous la direction de Louis Althusser, Paris : Quadrige PUF, 1996.
- Balibar Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris : « Repères », La Découverte, 1993.
- Deleuze Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris, Les Éditions de minuit*, édition préparée par David Lapoujade, 2003.
- Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison*, Paris, La Fabrique, 2002.
- Descombes Vincent, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éditions de minuit, 1989.
- Lombardi Franco, *La pédagogie marxiste d'Antonio Gramsci*, Paris : Privat, 1971.
- Elden Stuart, « Certains naissent de façon posthume : la survie d'Henri Lefebvre », *in* « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, *op. cit*., p. 181-198.
- Lefebvre Henri, *Vers le Cybernanthrope. Contre les technocrates*, Paris, Denoël, 1967-1971.
- Lefebvre Henri, *Le Langage et la société*, Paris, NRF, collections idées, 1966.
- Lefebvre Henri, *L'existentialisme*, Paris, Anthropos, 2e éd. 2001 [1946].
- Macherey Pierre, Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1999.
- Marx, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Nathan, 1981
- Marx/Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris : Nathan, 1981.
- Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris : Flammarion, 1996.
- Poulantzas Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris : Puf, 1978.
- Razac Olivier, *Avec Foucault. Après Foucault,. Disséquer la société de contrôle*, avant-propos d'Alain Brossat, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Renault Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, « Philosophies », 1995.
- Sung-Min Hong, *Habitus, corpus, domination*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Vazquez Garcia Francisco, « La tension infinie entre l'histoire et la raison : Foucault et Bourdieu », Revue internationale de philosophie,
http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RIP_220_0343

2. Sociologie/ Droit.

- Boudon Raymond, *La Crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique*, Genève, Librairie Droz, 1971
- Boudon Raymond et Bourricaud François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris,

Puf
- Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris : Éditions de Minuit, 1987.
Bourdieu Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, « Raisons d'agir », 2004.
- Bourdieu Pierre, *La Misère du monde*, Paris : Seuil, 1993.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de minuit, 1970.
- Bourdieu Pierre, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002.
- Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris : Éditions de minuit, 1980.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.
- Bourdieu Pierre, *Sur la télévision*, Paris : Éditions raisons d'Agir, 1996.
- Brohm Jean-Marie, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Éducation et sociétés*, 2004/1, n°13, p. 71-84.
- Champagne Patrick - Christin Olivier, *Mouvements d'une pensée. Pierre Bourdieu*, Paris : Bordas, 2004.
- Donzelot Jacques, *La police des familles*,
- Javeau Claude, *Sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » n° 3664, 2003.
- *La Machine à punir. Pratiques et discours sécuritaires*, Collectif sous la direction de L.Bonelli et G. Sainati, Paris : L'Esprit frappeur, 2004.
Approches de la prison, Bruxelles, De Boeck, 1996
Les Sphères du pénal avec Michel Foucault, Lausanne, Antipodes, 2007.
- Lacousmes Pierre, « Constructions sociales des risques et contrôle du vivant », *Prévenir*, n° 24, 1993.
- Lacousmes Pierre, « Savoir raison trouver », *Risques*, n° 23, 1990.
- Léauté Jacques, *Les prisons*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » n° 493.
- Paradeise Catherine, « Bourdieu Pierre, Le sens pratique », in Revue française de sociologie, 1981, 22-4, p. 636-642.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_00352969_1981_num_22_4_3455.
- Pinto Louis, « La croisade antiterroriste du professeur Walzer », *Le Monde diplomatique*, mai 2002.
- Wacquant Loïc, *Les Prisons de la misère*, Paris : Raisons d'Agir, 1999.

3. Histoire.

- Braudel Fernand, « De l'histoire d'Espagne à l'histoire des prix », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 6è année, n° 2, 1951, pp. 202-206.
- Cavazzini Andrea, *La Nouvelle gauche en Italie*, tome 1, 2009
- De Certeau Michel, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973.
- Dosse François, *Histoire du structuralisme, I : Le champ du signe (1945-1966)*, Paris, La Découverte, 1992.
- *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, Paris, Éditions de l'Imec, 2003.
- *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, sous la direction de Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1980.
- Matonti Frédérique, « Les « bricoleurs ». Les cadres politiques de la raison historienne : l'exemple de *La Nouvelle critique »*, in *Politix*, Vol. 9, n° 36. Quatrième trimestre 1996, pp.

95-114.
Url http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_02952319_1996_num_9_36_1981
- Ross Kristin, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris : Éditions complexes, 2002.
- Rubel Maximilien, *Karl Marx : essai de biographie intellectuelle*, Paris, Editions Rivière, 1971.
- Vilar Pierre, « Pas d'économie politique à l'âge classique », *La Nouvelle Critique*, n° 5, juin 1967.
- Vilar Pierre, « Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser », in *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 28è année, n° 1, 1973, p. 165-198.

INDEX

ALTHUSSER L., 23, 69, 112, 124, 131, 137, 146, 147, 166, 246, 247, 423, 426, 428, 433
AMIOT M., 141, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 154, 172, 424
ARTIERES Ph., 4, 15, 69, 72, 90, 94, 98, 190, 422, 423, 424, 425
ARTIÈRES Ph., 4, 15, 69, 72, 90, 94, 98, 190, 422, 423, 424, 425
BALAN B., 140, 141, 424
BALIBAR E., 426
BARTHES R., 166, 169, 247, 424
BATAILLE G., 70
BAUDRILLARD J., 335, 336, 337, 339, 367, 368, 373, 423
BELLOUR R., 9, 106, 107, 110, 111, 172, 173, 175, 176, 178, 180
BERT J.-F., 4, 94, 356, 422, 423
BIMBENET E., 47, 423
BLANCHOT M., 70, 303
BONNAFE L., 117, 424
BONNAFÉ L., 117, 424
BORGES J.-L., 96, 98, 167, 350, 373, 425
BOUANICHE A., 2, 424
BOUDON R., 199, 426
BOULLANT F., 391, 394, 423
BOURDIEU P., 3, 351, 352, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 380, 383, 384, 385, 386, 387, 402, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 426, 427, 433
BOURRICAUD F., 199, 426
BRAUDEL F., 28, 427
BREYTENBACH B., 347
BRISSET J.-P., 70
BROHM J.-M., 199, 427
BROSSAT A., 401, 426
BURGELIN P., 138, 139, 140, 141, 143, 156, 180, 424
CACCIARI M., 338, 339
CASTEL R., 284, 285, 298, 381, 424
CAVAZZINI A., 211, 427
CHAMPAGNE P., 427
CHANTRAINE G., 401
CHAPSAL M., 106, 107, 111, 112, 124, 154
CHÂTELET F., 106
CHEVALLIER Ph., 423
CHRISTIN O., 427
COLOMBEL J., 423
DA SILVA E., 69, 422, 425
DE CERTEAU, 150, 152, 424, 425, 427
DE CERTEAU M., 150, 152, 424, 425, 427
DEFERT D., 194, 211, 230, 231
DEKENS O., 423
DELEUZE G., 4, 23, 107, 141, 173, 196, 218, 219, 242, 243, 244, 245, 247, 255, 282, 311, 320, 336, 338, 352, 356, 399, 423, 424, 425, 426
DESCOMBES V., 342, 348, 349, 350, 372, 376, 426
DOMENACH J.-M., 196, 341, 372
DONZELOT J., 211, 351, 352, 353, 354, 355, 364, 380, 381, 387, 397, 398, 399, 400, 425, 427
DOSSE F., 230, 427
DREYFUS H., 11, 423
DUPONT N.-A., 423
ELDEN S., 157, 158, 426
ERIBON D., 230, 231, 423
GARAUDY R., 120, 121, 131, 133, 134, 143, 166, 425
GARO I., 23, 69, 423
GOFFMAN E., 263, 352, 401
GRAMSCI A., 378, 380, 426
GROS F., 4, 15, 63, 69, 93, 98, 259, 260, 422, 423, 425
HAN B., 73, 231, 423, 425
HEIDEGGER M., 113, 130, 173, 230, 424
JASPERS K., 113
JAVEAU C., 158, 427
JESSOP B., 338, 425
KANT E., 12, 71, 147, 155, 178, 342, 420
KAUTSKY K., 207
KNOBELSPIESS R., 300, 391
KREMER-MARIETTI A., 423
LACOUSMES P., 381, 427
LE BLANC G., 422, 423
LE BLANG G., 422, 423
LEAUTE J., 248, 249, 427
LÉAUTÉ J., 248, 249, 427
LECOURT D., 425
LEFEBVRE H., 130, 154, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 246, 247, 248, 251, 252, 280, 426
LEGRAND S., 75, 259, 423
LENINE, 133, 161, 207
LÉNINE, 133, 161, 207
LIVROZET S., 258, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305
MACHEREY P., 4, 37, 52, 69, 70, 91, 171, 216, 252, 423, 425, 426
MAO-TSE-TOUNG, 208, 210
MAO-TSÉ-TOUNG, 208, 210
MARGOLIN J.-C., 154, 155, 156, 157, 425
MARX K., 23, 39, 51, 69, 106, 112, 113, 115, 121, 123, 124, 125, 129, 131, 133, 137, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 166, 168, 172, 174, 200, 201, 203, 205, 206, 210, 246, 252, 338, 351, 409, 422, 423, 425, 426, 428
MATONTI F., 136, 427
MERLEAU-PONTY M., 47, 93, 107, 423
MERQUIOR J.-G., 423
MESRINE J., 300
MONOD J.-C., 337, 423
NIETZSCHE F., 11, 12, 72, 106, 110, 113, 130, 165, 173, 179, 222, 223, 224, 228, 283, 392, 426
PALTRINIERI L., 4, 47, 422, 423
PANOFSKY, 359
PARADEISE C., 427
PASSERON J.-C., 359, 414, 427
PAUGAM G., 231, 425
PERROT M., 194, 423, 425, 427

PINTO L., 377, 427
POTTE-BONNEVILLE M., 4, 94, 115, 422, 423, 424
POULANTZAS N., 137, 338, 339, 425, 426
RABINOW P., 11, 423
RAZAC O., 401, 426
REBEYROLLE P., 303, 304
REMAUD O., 425
REVAULT D'ALLONNES O., 120, 121, 126, 127, 128, 130, 131, 143, 154, 157, 425
REVEL J., 4, 94, 288, 422, 424, 425, 426
RIVIERE P., 203, 259, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 421, 428
RIVIÈRE P., 203, 259, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 421, 428
ROSS K., 198, 428
ROUSSEL R., 4, 13, 68, 69, 70, 91, 92, 93, 95, 96, 171, 302, 305, 306, 307, 308, 421, 422, 425, 431
RUBEL M., 203, 428
SABOT Ph., 2, 65, 93, 99, 105, 308, 422, 424, 426
SARTRE J.-P., 4, 107, 108, 109, 111, 113, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 143, 146, 150, 154, 155, 157, 158, 172, 218, 257, 350, 409, 426
SEVE L., 136, 426
SÈVE L., 136, 426
SHERIDAN A., 230, 424
SUNG-MIN H., 384, 426
THIBAUD P., 340, 341, 371
VAZQUEZ GARCIA F., 356, 426
VERDES-LEROUS, 387
VILAR P., 135, 136, 137, 428
WACQUANT L., 357, 359, 360, 382, 383, 385, 401, 412, 427
WAHL F., 47, 424
WALZER M., 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 424, 426, 427
ZOUNGRANA J., 230, 231, 424

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GENERALE 4

PREMIERE PARTIE. ADMETTRE L'IMPORTANCE DES PRATIQUES DANS LA PERIODE ARCHEOLOGIQUE : UNE ENTREPRISE CRITIQUE 11

CHAPITRE I : LE MOUVEMENT DES PRATIQUES (1961-1966) 13

I. 1961 : DES PRATIQUES COMME CONTOURNEMENT DU MARXISME. 14
1.1. LA PRATIQUE, ENTRE GESTE ET EVENEMENT. 16
1.2. PRATIQUE ET PERCEPTION : UNE PRATIQUE A LA FOIS EXPRESSIVE ET CREATIVE. 33
1.3. THEORIQUE ET PRATIQUE : L'EXPERIENCE FONDAMENTALE. 53
II. 1963 : DES PRATIQUES COMME CONTOURNEMENT DE LA PHENOMENOLOGIE. 68
2.1. NAISSANCE DE LA CLINIQUE : DES PRATIQUES DECISIVES POUR FAIRE JOUER L'ARCHEOLOGIE CONTRE LA PHENOMENOLOGIE. 70
2. 2. PRATIQUES DE LA LITTERATURE : L'EXEMPLE DE RAYMOND ROUSSEL. 91
III. LES MOTS ET LES CHOSES, OU LE « THEORICO-ACTIF ». 96
3.1. DES PRATIQUES SUBSUMEES PAR LE SAVOIR. 97
3.2. LE CAS DU TRAVAIL DANS L'ARCHEOLOGIE DES SCIENCES HUMAINES. 102
3. 3. THEORICO-ACTIF CONTRE PRATICO-INERTE. 106

CHAPITRE 2. TAXINOMIE DES CRITIQUES (1966 -1968) : LE GRONDEMENT DE LA BATAILLE 117

I. LA PRATIQUE DANS L'HISTOIRE. 120
II. LA PRATIQUE DE L'HISTOIRE. 134
2.1. VERSANT THEORIQUE. 135
2.2. VERSANT PRATIQUE. 141
III. RENDRE L'HOMME A LA PRATIQUE. 154

CHAPITRE 3 : LES CHOSES DITES (1966 – 1970) 171

I. LE SOUCI DES LIENS ENTRE THEORIE ET PRATIQUE. 172
1.1. LA FONCTION DU PHILOSOPHE : DIAGNOSTIQUER LE PRESENT. 173
1.2. SITUER LES MOTS ET LES CHOSES DANS UNE DYNAMIQUE DE PENSEE. 175
1.3. FAIRE APPARAITRE UN NOUVEL OBJET : L'EXISTENCE DES DISCOURS. 178
II. DES DISCOURS COMME PRATIQUES DISCURSIVES. 180
2. 1. L'ENJEU PRATIQUE : UNE QUESTION STRATEGIQUE. 181
2.2. LES PRATIQUES DISCURSIVES : DES PRATIQUES REELLES PARMI D'AUTRES. 183
2. 3. LE PROBLEME POLITIQUE DE L'ARTICULATION DES PRATIQUES DISCURSIVES ET NON-DISCURSIVES. 186

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 191

DEUXIEME PARTIE : L'EFFONDREMENT DE LA THEORIE DANS LA PRATIQUE 192

CHAPITRE I. 1971-1972 : DE NOUVELLES PRATIQUES DE L'ENQUETE FOUCALDIENNE 194

I. VERSANT PRATIQUE DE L'ENQUETE : FOUCAULT ET LE GIP. 196
1.1. RUPTURES AVEC LES ENQUETES SOCIOLOGIQUES. 197
1.2. RUPTURES AVEC LES ENQUETES « MARXISTES ». 200
1.3. EXPERIENCE ET PRATIQUE : USAGES DU GIP PAR FOUCAULT. 213
II. VERSANT THEORIQUE DE L'ENQUETE. 221
2.1. DE L'ARCHEOLOGIE A LA GENEALOGIE : L'INFLUENCE NIETZSCHEENNE. 221
2.2. LES PRATIQUES SOCIALES COMME MATRICES DE PENSEE : L'ETUDE DES PRATIQUES JUDICIAIRES. 224

2.3. BIFFURES. 228
III. EFFET : L'EFFONDREMENT DE LA THEORIE DANS LA PRATIQUE. 241
3. 1. FONCTION PRATIQUE DE L'INTELLECTUEL. 242
3.2. MARXISMES : LE RETOUR. 246
3.3. USAGES DE LA PRISE DE PAROLE. 252

CHAPITRE II. LE « COMMENT » DU POUVOIR (1973-1974) 258

I. THEORIES ET PRATIQUES DU POUVOIR : LES COURS AU COLLEGE DE FRANCE. 259
1. 1. MISES AU POINT METHODOLOGIQUES : SURFACE ET PROFONDEUR. 259
1.2. LA « NON-ARTICULATION » DES THEORIES ET DES PRATIQUES. 264
1.3. SYNTHESE DES DEPLACEMEMENTS. 276
II. RESISTANCES (I). PIEGES PRATIQUES. 277
2. 1. LES RESISTANCES DANS LA SOCIETE PUNITIVE. 278
2.2. LES RESISTANCES A LA PRATIQUE PSYCHIATRIQUE. 284
III. RESISTANCES (2) PRATIQUES D'ECRITURE. 288
3.1. DE DEUX DISCOURS ARMES. 290
3.2. DEPLACEMENTS. 302
3.3. DE « COMMENT J'AI ECRIT CERTAINS DE MES LIVRES » A « POURQUOI J'AI COMMIS MON CRIME ». 305

CHAPITRE III. LE SYSTEME REGIONAL DES LUTTES 310

(1975- 1976) 310

I. DES RECITS STRATEGIQUEMENT THEORIQUES. 310
1.1. DES THEORIES POUR LES LUTTES DU PRESENT. 310
1.2. UNE NECESSITE THEORICO-PRATIQUE : REPENSER LE COMMENT DES POUVOIRS. 313
1.3. RESISTANCES. 317
II. LA FORMULATION CLE DE L'INTELLECTUEL SPECIFIQUE (1976). 320
2.1. UNE DEFINITION. 321
2.2. DANGERS ENCOURUS PAR L'INTELLECTUEL SPECIFIQUE. 324
2.3. UN RAPPORT TOUT AUSSI SPECIFIQUE A LA VERITE. 328

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE 332

TROISIEME PARTIE : FOUCAULT, EN PRATIQUE. 333

CHAPITRE I. TAXINOMIE DES CRITIQUES ADRESSEES A FOUCAULT A PARTIR DE LA SECONDE MOITIE DES ANNEES 1970 334

I. VERSANT PHILOSOPHIQUE : DES THEORIES QUI RECUSENT L'EFFONDREMENT DE LA THEORIE DANS LA PRATIQUE. 335
1.1. CONTRE UNE THEORIE FOUCALDIENNE DU POUVOIR 335
1.2. CONTRE LA THEORIE CARCERALE DE FOUCAULT 339
1.3. SYNTHESE : CONTRE L'INTELLECTUEL SPECIFIQUE 342
II. VERSANT SOCIOLOGIQUE. 351
2.1. OUBLIER LA THEORIE POUR FAIRE VALOIR LA PRATIQUE. 352
2. 2. BOURDIEU VERSUS FOUCAULT. 356
2.2. CONTRE LA THEORIE FOUCALDIENNE DE LA DOMINATION. 360

CHAPITRE II. REPONSES, USAGES, PROBLEMES. 366

I – REPONSES. 367
1.1. VERSANT PHILOSOPHIQUE. 367
1.2. VERSANT SOCIOLOGIQUE. 380
1.3. REPRISES : UNE REAFFIRMATION DE L'EFFONDREMENT DE LA THEORIE DANS LA PRATIQUE. 387

II. USAGES THEORIQUES : LE CAS DU CARCERAL. **397**
2.1. L'EXTENSION DU PENAL. 397
2. 2. USAGES SCIENTIFIQUES ET PHILOSOPHIQUES. 400
III. PROBLEMES PRATIQUES : « TOUJOURS LES PRISONS ». **401**
3.1. POSITION PRATIQUE DU PROBLEME. 402
3.2. PROBLEME THEORIQUE : DE LA PRISE DE CONSCIENCE. 405
3.3. LA MOBILITE DES PRATIQUES. 412

CONCLUSION GENERALE **417**

BIBLIOGRAPHIE **421**

INDEX **429**

TABLE DES MATIERES **431**