

**UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL
CRÉTEIL, FRANCE
École doctorale Cultures et Sociétés**

et

**UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA**

Thèse en cotutelle

Doctorat en philosophie

Simon Bourgoin-Castonguay

Entre Histoire et Vérité : Paul Ricœur et Michel Foucault
Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie

Thèse dirigée par Mme. Sophie-Jan Arrien et M. Frédéric Gros

Soutenue le 7 juin 2014 à Paris-Est Créteil

Jury :

M. Frédéric Gros, directeur (Paris-Est Créteil)

Mme Sophie-Jan Arrien, directrice (Laval)

Mme Monique Castillo, présidente (Paris-Est Créteil)

M. Philip Knee (Laval)

M. Johann Michel, rapporteur (Poitiers, EHESS)

M. Michaël Foessel, rapporteur (Polytechnique)

© Simon Bourgoin-Castonguay, 2014

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche, par le biais des concepts d'histoire et de vérité, à placer en position de dialogue deux des plus grands philosophes français contemporains : Paul Ricœur et Michel Foucault. L'hypothèse avancée est que l'histoire du concept de subjectivité oscille entre la *volonté de savoir* et le *désir de comprendre*. Ces deux postures, irréductibles l'une à l'autre, inaugurent les deux méthodes à l'étude : une *généalogie du sujet relevant d'une historicisation de la volonté de vérité* (Foucault) et une *herméneutique du soi érigée dans le besoin d'interpréter notre finitude* (Ricœur).

Alors que Ricœur élabore une anthropologie philosophique voulant prendre en charge la capacité interprétative de l'homme, Foucault développe pour sa part une critique de notre « âge anthropologique de la raison » (la modernité). Mais en dépit de cet écart apparent, tant l'herméneutique que la généalogie demeurent fondées dans une pensée de la finitude. Celle-ci motive une critique de la philosophie de l'histoire ainsi qu'une critique de son corollaire, la philosophie de la conscience : Foucault et Ricœur proposent ainsi deux images inversées d'une même problématisation historique du rapport à soi.

Il s'agit en bref de poser la question de la subjectivité en évitant de la réduire à la « volonté de savoir » caractérisant les sciences humaines. La compréhension du rapport à soi passe avant tout par la *reconnaissance*, qui est ici tenue pour le fondement anthropologique de la subjectivation. Une analyse comparative des pratiques de véridiction (aveu, promesse, *parrésia*) sert à cet effet de terrain commun sur le plan de l'éthique. Mais cette comparaison ne cherche pas la réconciliation. Il s'agit plutôt de relever, chaque fois, une tache aveugle rendant ces deux pensées complémentaires dans ce qui les oppose : *faire jouer la distance*, tel pourrait être le leitmotiv de cette recherche.

Mots-clés : *Michel Foucault ; Paul Ricœur ; histoire ; vérité ; herméneutique ; généalogie ; anthropologie philosophique ; épistémologie ; ontologie ; critique ; modernité ; structuralisme ; objectivation ; interprétation ; compréhension ; soi ; sujet ; subjectivité ; subjectivation ; pouvoir ; éthique ; reconnaissance ; capacité ; véridiction ; attestation ; aveu ; confession ; parrésia ; promesse ; souci.*

ABSTRACT

Through a philosophical analysis of the concepts of history and truth, this dissertation aims at creating a dialogue between the works of two of the most important contemporary French philosophers: Paul Ricœur and Michel Foucault. Our main hypothesis is that through its history, the concept of subjectivity fluctuates between the *will to know* and the *desire of understanding*. These two positions, irreducible to one another, reveal the two methods under study: *a genealogy of the subject ensuing from a historicization of the will of truth* (Foucault) and *a hermeneutics of the self based on a universal need for interpreting our finitude* (Ricœur).

Whereas Ricœur develops a philosophical anthropology focusing on the interpretive capacity of man, Foucault, for his part, criticizes our ‘anthropological age of the reason’ (i.e. modernity). Despite this apparent gap, however, both hermeneutics and genealogy prove to be based on a philosophy of finitude. The latter motivates a critical analysis of both the philosophy of history and its corollary, the philosophy of consciousness: Foucault and Ricœur thus offer opposite views of a common historical problematizing of subjectivity.

In short, the purpose of this work is to investigate the notion of subjectivity without restraining it to the will to know which characterizes the humanities. We argue that the comprehension of the self depends above all on *acknowledgment*, which is considered here to be the actual anthropological foundation of ‘subjectivation’. To this end, a comparative analysis of different ‘veridiction’ practices (confession, promise, *parrhesia*) acts as a common ground in terms of ethics. However, this comparison does not aim at reconciliation. The idea is rather to reveal a blind spot by which it becomes possible to grasp the complementary aspects of these thoughts through what actually separates them: therefore, this thesis could be considered as *a playful use of the distance*.

Key-words : *Michel Foucault ; Paul Ricœur ; history ; truth ; hermeneutics ; genealogy ; philosophical anthropology ; epistemology ; ontology ; critic ; modernity ; structuralism ; objectivation ; interpretation ; comprehension ; self ; subject ; subjectivity ; subjectivation ; power ; ethics ; acknowledgement ; capacity ; veridiction ; testimony ; confession ; parrhesia ; promise ; care.*

Table des matières

Résumés de la thèse	iii
Table des matières	vii
Avertissements	xi
Remerciements	xiii

INTRODUCTION

Un dialogue imaginaire	1
Présentation de la problématique	5

PREMIÈRE PARTIE HISTOIRE DE LA VÉRITÉ, VÉRITÉS DE L'HISTOIRE

1. Problématique. Des résistances propres au rapprochement	21
1.1. THÈMES COMMUNS, APPROCHES DIVERGENTES	22
1.1.1. Interprétation et herméneutique	23
1.1.2. Structuralisme	25
1.1.3. Identité	27
1.1.4. Volonté et liberté	31
1.1.5. Modernité, humanisme, éthique	38
1.1.6. Anthropologie	49
1.2. « ENTRE HISTOIRE ET VÉRITÉ »	52
2. Paul Ricœur. De l'aporétique à la poétique	59
2.1. OBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVITÉ EN HISTOIRE	60
2.1.1. L'espérance : le concept de vérité en histoire comme visée d'unité	60
2.1.2. Prétention à l'objectivité et implication de la subjectivité en histoire	64
2.1.3. Entrelacement de l'éthique et de l'épistémologie chez le jeune Ricœur	67
2.1.4. L'imagination comme production de l'intersubjectivité en histoire	69
2.1.5. L'espérance comme ancrage imaginaire de la visée historique	74

2.2. L'HISTOIRE COMME MODE DE COMPRÉHENSION.....	75
2.2.1. La dérégionalisation de l'herméneutique	76
2.2.2. L'influence de Dilthey sur Ricœur	78
2.3. ENTRE EXPLIQUER ET COMPRENDRE : L'INTENTIONNALITÉ HISTORIQUE	85
2.3.1. Le temps historique est une médiation visant le monde de l'action.....	86
2.3.2. « Les coupures épistémologiques ».....	90
2.3.3. La problématisation du réel historique	95
2.3.4. Redéploiement et élargissement du concept d'interprétation	101
2.3.5. Critique et reformulation du concept de représentation	104
2.3.6. Signification du basculement de l'épistémologie vers l'ontologie	107
3. Michel Foucault. Des archives au combat	111
3.1. L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR :	
UNE PENSÉE DE LA DÉPRISE (POSITIVITÉ ET DISCONTINUITÉ)	115
3.1.1. 1 ^{ère} déprise : sortir de la tradition (histoire et psychologie)	115
3.1.2. 2 ^e déprise : sortir de l'interprétation et de la formalisation	135
3.1.3. 3 ^e déprise : sortir du sujet de l'énonciation	143
3.1.4. 4 ^e déprise : l'âge anthropologique de la raison	150
3.2. LA GÉNÉALOGIE DU SUJET : UNE HISTOIRE DE LA FORCE DU VRAI	163
3.2.1. L'invention de la vérité	164
3.2.2. La vérité et ses formes juridiques	168
3.2.3. Vers une histoire de la vérité	175
3.2.4. Émergence du sujet de vérité	178
3.2.5. L'exemple d' <i>Œdipe-Roi</i>	181
4. Par-delà la critique du sujet	191
4.1. CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE	195
4.1.1. Critique du primat de la représentation	197
4.1.2. Critique de la totalisation	206
4.1.3. L'histoire comme ontologie de l'actualité	210
4.2. CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE	211
4.2.1. La psychanalyse comme critique de la conscience	213
4.2.2. Le modèle du texte comme critique de la conscience	221
4.2.3. Réintroduction du problème de la subjectivité	224
Foucault et la subjectivité.....	225
Ricœur et la subjectivité	229
4.2.4. Le rapport herméneutique du sujet au monde	231
4.3. CONCLUSIONS PROVISOIRES	233

SECONDE PARTIE
ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DU SOI

5. Savoir et compréhension. Problématisations de l'herméneutique chez Foucault ...	240
5.1. L'HERMÉNEUTIQUE COMME FORME(S) DE RATIONALITÉ	246
5.1.1. Herméneutique et sémiologie	246
5.1.2. Exemplification du « changement d'épistémè »	249
5.1.3. L'herméneutique comme épistémè de la Renaissance	253
5.2. LES MAÎTRES DU SOUPÇON ET L'HERMÉNEUTIQUE INFINIE DES SIGNES	257
5.2.1. L'interprétation infinie	257
5.2.2. La généalogie comme forme d'interprétation	260
5.2.3. Inscription de l'herméneutique dans l'épistémè de la modernité	261
5.3. L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET :	
TECHNIQUES DE DÉCHIFFREMENT ET PRATIQUES DE SOI	264
5.3.1. L'herméneutique comme technique de déchiffrement des désirs	264
5.3.2. Réorientation de la question critique : le « moment cartésien ».....	266
5.3.3. Le souci de soi comme condition d'accès à la vérité	271
5.3.4. Déviation des conditions d'accès à la connaissance	273
5.4. LA PROBLÉMATISATION DU RAPPORT À SOI	278
5.4.1. Le projet d'une « ontologie historique de nous-mêmes ».....	278
5.4.2. La « problématisation » et le problème de la compréhension	281
5.4.3. L'universalité de l'herméneutique	289
6. Anthropologie et herméneutique. L'unité de l'agir humain selon Ricœur	295
6.1. LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE	298
6.1.1. Vers quelle ontologie ?.....	298
6.1.2. L'unité « analogique » de l'agir humain	303
6.2. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET LES APORIES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE	305
6.2.1. Le cogito (intérieurement) brisé	305
6.2.2. Le monde-de-la-vie	307
6.3. L'HOMME : MÉDIATION IMPARFAITE	311
6.3.1. Le thème de l'imagination transcendantale : la scission	311
6.3.2. Transition du thème de la disproportion aux plans pratique et affectif	317
6.3.3. De la connaissance à la reconnaissance	321

7. Subjectivation, reconnaissance, véridiction	325
7.1. L'AVEU AUX SOURCES DE L'HERMÉNEUTIQUE	330
7.1.1. L'aveu comme « hiérophanie » (Ricœur).....	332
Dialectique de la symbolique du mal	332
Anthropologie de la faillibilité	335
Transposition du problème de la confession vers le mythe adamique	338
Portée critique de l'herméneutique des symboles	341
7.1.2. L'aveu comme « aléthurgie » (Foucault)	344
L'aveu comme manifestation de vérité	344
Le concept de « régime de vérité ».....	348
7.1.3. Apories des deux conceptions de l'aveu	350
7.2. RECONNAISSANCE ET SUBJECTIVATION	354
7.2.1. La reconnaissance dans l'analyse des processus de subjectivation	355
7.2.2. Le problème de la reconnaissance dans la constitution du soi chez Ricœur	357
7.2.3. La question de la réflexivité en regard du pouvoir	361
7.2.4. Réappropriation du concept de reconnaissance	363
7.2.5. Ipséité et imputabilité : la question de l'ascription	369
7.3. DIRE-VRAI ET ATTESTATION : DEUX MODES DE VÉRIDICTION DU SOI	373
7.3.1. Dire-vrai : la parrèsia (le franc-parler) et la promesse (l'attestation).....	374
La parrèsia	374
La promesse	379
7.3.2. La dialectique entre maintien et dépossession de soi	386
7.4. LE SOUCI DE SOI ET D'AUTRUI	392
7.4.1. Le souci comme ascèse : l'exigence préalable à la découverte de la vérité	392
7.4.2. Subjectivation et institutions : les normes de reconnaissance	401
8. Conclusions	407
Bibliographie	423
Index des noms	437

AVERTISSEMENT

Nous avons, tout au long de cette thèse, suivi les rectifications orthographiques du français, selon la dernière réforme de l'orthographe datant de 1990. Nous suivons les recommandations du *Bulletin Officiel de la République Française* n°3 du 19 juin 2008.

Nous avons toutefois gardé les citations des auteurs suivant leur graphie originale.

La plupart des mots concernés sont ceux qui comportaient anciennement des accents circonflexes (naitre, paraitre, connaitre, maitre), avec l'abolition d'une lettre (corolaire, renouvellement) ou avec une modification d'accent (évènement, ambiguïté).

REMERCIEMENTS

Merci...

À mes parents, Line et Daniel, et à ma sœur, Jeanne, qui ont toujours su m'épauler, dès l'aurore. Si j'ai traversé cette épreuve, c'est grâce à votre confiance toujours réitérée. À ma grand-mère adorée, Paulette, véritable modèle de conviction et de volonté. À ma famille aussi, toujours présente et ouverte...

Aux amies, amis, de Paris, Québec ou Montréal, intarissables sources d'inspiration, de patience et de confiance : Mylène, Christophe, Maxime, Mathieu, Julie, Jean-Baptiste, Dominik, Vincent, Marie-Ève, Sébastien, Nadine, Damien, Julien, Babou, Fanny, Laure-Line, Danièle, Dalia, Marie-Odile, Josée-Anne, Jean-Sébastien, Claire.

À Sophie-Jan Arrien et Frédéric Gros, directeurs de la présente thèse, pour leur support indéfectible durant ces dernières années.

Aux membres du jury de la thèse, pour leurs précieux conseils et leur lecture attentive : Johann Michel, Philip Knee, Monique Castillo, Michaël Fæssel.

À Luc Langlois, Lucille Gendron et Sylvain Delisle, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval, de même qu'à Thanh-Hà Ly de l'UPEC.

À Daniel Frey ainsi qu'aux membres du Fonds Ricœur, à l'École doctorale Foucault et à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC).

*À Cyndie, ma collègue, mon amie, pour l'aventure qu'a été la publication de *Pratique et langage*.*

À Hans Jürgen-Greif pour la flamme, à Céline Minard pour le feu, à David Tibet pour la fin.

Cette thèse a été rendue possible par le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH). Je tiens à le remercier pour son appui.

Die Geschichte steht für den Mann

Wilhelm Schapp
(*Empêtrés dans des histoires*, p. 127, [103])

INTRODUCTION

*Quand on me contrarie, on éveille mon attention, non pas ma colère :
je m'avance vers celui qui me contredit, qui m'instruit.
La cause de la vérité, devrait être la cause commune à l'un et à l'autre.*

Montaigne
(*Les Essais*, troisième livre, ch. VIII)

UN DIALOGUE IMAGINAIRE...¹

P.R. – Voyez comme notre regard porte au loin, sans pourtant arriver à saisir tout à fait ce qu'il vise. J'aime prendre l'avion. La joie d'être à la fois dans la situation d'appartenance de l'observateur relatif et dans celle de la distanciation qui me sépare du monde. Cette distance semble s'amointrer à mesure que nous avançons sans que je puisse pour autant saisir la totalité du mouvement, et la profondeur vertigineuse de cet écart m'attire. Lorsque je prends l'avion, ça me rapproche de moi-même, mais seulement à la suite d'un long détour...

M.F. – Eh bien... s'il faut cesser de lire... je préfère pour ma part tout simplement regarder en bas. J'aime bien voir les paysages de haut, je me sens alors à la verticale de moi-même. Je sens mon regard rajeunir en contemplant la superficie du sol, ces minces lignes striées qui semblent indiquer des formes pleines de sens, mais qui ne sont au fond que des hasards magnifiquement dispersés par des gestes anonymes. Je ne trouve pas que la profondeur soit si excitante que cela. J'aime mieux voir les choses de haut, dans l'ensemble, un peu comme l'aigle de Zarathoustra... Mais une fois au sol, je me sens un peu plus vieux.

P.R. – Vous réalisez que c'est la première fois que nous nous parlons vraiment... Je veux dire, en dehors des tables rondes, du cadre universitaire...

M.F. – Vous savez, je vais être franc avec vous : je ne désirais pas m'asseoir près de vous...

P.R. – ...

M.F. – À vrai dire, j'ai même tenté de vous éviter, plus tôt, en entrant dans l'avion. Mais bon... j'ai flanché. Je peux bien discuter avec vous... Vous savez, j'ai toujours trouvé que vos

¹ Ce dialogue imaginaire – et totalement anachronique – est inspiré d'une rencontre bien réelle, quoique finalement avortée, entre Foucault et Ricœur dans un avion en Tunisie, événement évoqué dans la biographie de Didier Éribon ; nous nous inspirons aussi d'un témoignage personnel que nous livra Daniel Defert à Caen en avril 2011. Cf. D. Éribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, « Champs », 1991, p. 202.

intuitions les plus fortes étaient obscurcies par votre désir de tout concilier, de chercher constamment à dialoguer, justement. Je ne peux qu'y voir de vieux fantômes qui refusent de quitter la scène d'un théâtre métaphysique abandonné... Cette manie agaçante de tout ramener à la dialectique, à la médiation, au tiers... Ne réalisez-vous pas que cette façon de pratiquer la philosophie ne correspond plus aux enjeux de notre temps ? Enfin, il faut cesser de toujours tout saisir de manière systématique, de chercher à colmater les brèches et retrouver le sens caché derrière les phénomènes. C'est essoufflant à la fin...

P.R. – Il y a des idées que l'on ne peut pas réunir, et des phénomènes que l'on ne peut expliquer, j'en suis parfaitement conscient... J'imagine que vous êtes peut-être encore obnubilé par mon entrée dans la philosophie par le biais de la question du mal et de la culpabilité, une question que vous n'avez d'ailleurs jamais posée. Mais il est tout de même curieux que – vous qui lisez à peu près tout – soyez demeuré en retrait de ce que j'ai fait dernièrement... enfin... j'ai tout de même lu vos œuvres, que j'ai discutées ailleurs et que...

M.F. – ... Que vous n'avez pas compris. Visiblement.

P.R. – Pourquoi dites-vous cela ? Même si j'ai été déçu de perdre le concours au Collège de France, j'ai toujours continué à vous lire avec beaucoup d'admiration. J'ai découvert trop tard vos recherches sur l'histoire de la sexualité, je l'avoue. Mais si je l'avais fait plutôt, je n'aurais peut-être pas écrit *Soi-même comme un autre* de la même manière...

M.F. – Vous savez, je crois que tout ce problème découle de votre conception de l'identité, du « sujet », comme on aime dire aujourd'hui – puisque, c'est de nouveau un « sujet à la mode ». Alors que vous tentez de localiser ce qui maintient uni le sujet, dans la diversité de ces expressions et son décentrement originaire, je tente pour ma part de voir en quoi les formes labiles et éphémères qu'il emprunte sont des constructions historiques desquelles aucun invariant anthropologique ou phénoménologique ne peut être dégagé. D'ailleurs je ne crois pas à l'*anthropologie*, ou plutôt : je pense qu'elle est une *invention* récente... qui disparaîtra bientôt.

P.R. – Et bien justement, je ne peux pour ma part souscrire à cette idée que l'homme serait une invention récente... je veux dire... vous avez travaillé sur Sophocle, sur *Œdipe-Roi*, sans jamais vouloir entrer dans la perspective psychanalytique, à laquelle vous ne donnez pas trop de crédit si je ne m'abuse... n'empêche : la question que pose Sophocle, c'est celle de l'homme, non ?

M.F. – Non. Aucunement. La question que pose Œdipe, c'est celle de la vérité. Celle consistant à savoir ce qu'est l'être de l'homme, dans son actualité discursive, ne vient qu'avec Kant. Et c'est pourquoi ce dernier m'intéresse aujourd'hui. Je veux montrer en quoi l'anthropologie n'est qu'une *forme historique* du savoir.

P.R. – Mais alors, ne pensez-vous pas que l'homme n'a pas toujours voulu comprendre qui il était...

M.F. – Certes, mais sa volonté de maîtriser cette connaissance est aussi une invention. Et vous savez quoi ? Je suis convaincu que la systématisation de cette maîtrise sous un ordre de représentation duquel il est lui-même exclu... eh bien, ça, c'est tout nouveau – et ça ne durera pas longtemps encore !

P.R. – Enfin... ne pensez-vous pas qu'il y ait une différence fondamentale entre *besoin de comprendre*, qui est tout à fait universel, qui est le fondement même de l'humanité, et la *volonté de savoir*, que vous tirez de Nietzsche, et qui est, je vous l'accorde, tout à fait historique. N'y a-t-il pas une tension qui devrait être explicitée entre *connaître* et *comprendre*, entre *maitriser* et *transformer* ?

M.F. – J'avoue que je n'ai pas vraiment réfléchi à cela : y a-t-il une différence entre connaître et comprendre ? Quant à la maîtrise, j'ai peut-être été préoccupé plus longuement par la question du pouvoir : je concevais alors le savoir comme une modalité de la transformation de soi, mais le plus souvent en dehors de toute intervention d'une volonté propre, consciente. J'ai toujours pensé que le savoir était fait pour trancher, qu'il n'était pas fait pour comprendre. Il conduit les gens dans des petites boîtes, derrière des barreaux. Moi, je cherche les outils pour ouvrir ces cases, décroiser ces limites... je veux fournir à mes lecteurs une boîte à outils qu'ils pourront ensuite utiliser comme bon leur semble.

P.R. – Là-dessus je vous l'accorde, je pense que les sciences humaines procèdent nécessairement par objectivations, mais des objectivations qui rendent aussi possible la distanciation propre à la critique des idéologies.

M. F. – Ah vous savez, moi, l'idéologie...

P.R. – Je conçois aussi que les effets des sciences humaines ne sont pas toujours souhaitables. Mais je pense aussi que les objectivations sont le détour nécessaire par lequel nous devons passer pour revenir à nous-mêmes. J'ai cru comprendre que vous vous intéressiez depuis peu à la question du rapport à soi...

M.F. – Non, pas depuis peu, ç'a toujours été mon problème.

P.R. – Oui, bon, eh bien dans ce cas, ne croyez-vous pas que ce « rapport à soi » doit s'instaurer par le détour de médiations ? À moins que vous ne souteniez que la subjectivité s'instaure par un rapport réflexif complètement immédiat...

M.F. – Non non, je ne dirais pas cela, en effet.

P.R. – Dans ce cas peut-être faudrait-il être plus indulgent envers les sciences humaines – ou du moins envers la reconnaissance à laquelle ouvre l'objectivation... je pense à l'aveu, ne croyez-vous pas que la confession, c'est tout de même plus qu'une simple extraction coercitive de la parole d'autrui... c'est aussi la possibilité de l'imputation morale, du pardon ? La possibilité pour le sujet de se reconnaître comme *responsable* ?

M.F. – Bah... ce sont, tout au plus, des avatars de la mauvaise conscience ! Mais je ne réduis pas pour autant la moralité à la mauvaise conscience. Je pense simplement que la réflexivité s'instaure par la mise en œuvre de codes moraux – qui sont d'ailleurs toujours historiques ... Cela dit, la subjectivité ne repose certainement pas sur l'exploration de l'intériorité ! Là je prends mes distances avec Nietzsche et Freud : la « vie psychique », ça ne m'intéresse pas vraiment. Prenez l'aveu : j'y vois une procédure historiquement réglée servant à manifester une

vérité, et cette manifestation est tributaire d'effets de pouvoir qui lui sont corrélatifs, je dirais même coextensifs.

P.R. – Alors c'est votre définition même du *pouvoir* qu'il faudrait expliquer : vous y voyez l'application d'une volonté sur celle d'autrui, une manière de l'empêcher d'accéder à ses propres capacités ; et moi j'imagine le pouvoir comme ce qui se tient sous le sujet et lui donne la force de persévérer dans l'être. Le pouvoir, c'est aussi la capacité qu'a le sujet de communiquer dans le monde. Et puisque cette communication s'inscrit dans des œuvres et des jeux de langage qui deviennent par le fait même des objets de connaissance, je ne vois pas en quoi il faudrait sortir des sciences humaines. Ne sont-elles pas la clé de voute de notre libération ?

M.F. – Je ne crois pas, je pense même que c'est tout le contraire : les sciences humaines nous incitent à épouser les formes de vie ou les normes auxquelles elles nous destinent...

P.R. – Peut-être alors faudrait-il que l'on définisse ensemble ce que nous entendons chacun par *volonté*. Lorsque je recherche les fondements de l'agir humain, je cherche en réalité à développer une éthique, une philosophie pratique.

M.F. – Je vois. Peut-être avez-vous raison... peut-être faudrait-il tâcher de vérifier ce qui constitue ce fond de l'*agir humain*, même si, pour ma part, je doute qu'on puisse découvrir un tel fondement sans retomber dans la métaphysique. S'il y a un fondement, ce n'est qu'une asymptote que nous visons sans trop savoir ce que nous cherchons vraiment...

P.R. – Et bien justement... que cherchez-vous à comprendre, lorsque vous faites de la philosophie ?

M.F. – Je ne cherche pas à comprendre, je cherche à tracer les *limites d'un franchissement possible*.

P.R. – Dans ce cas, peut-être que ce franchissement commence aujourd'hui, puisque vous dialoguez à présent avec moi, et qu'il ne semble plus impensable que nous nous aidions mutuellement à *penser autrement*...

PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée.

Paul Ricœur
(*Le volontaire et l'involontaire*, p. 22)

La recherche qui suit est née d'une stupéfaction. Rien de surprenant peut-être, s'il faut faire de l'étonnement le point de départ de la philosophie. Une certaine naïveté, par ailleurs, sous-tend probablement l'ensemble du projet : comment est-il possible que Paul Ricœur et Michel Foucault, deux philosophes français contemporains ayant évolué dans des contextes semblables², et qui, de surcroît, ont discuté les positions de presque tous les interlocuteurs de leur temps, n'aient jamais, outre de rares tables rondes, dialogué ensemble ? Les deux volumes des *Dits et écrits*, qui rassemblent l'ensemble de l'œuvre extérieure aux ouvrages publiés du vivant de Foucault, ne présentent qu'un seul compte-rendu de séance à laquelle les deux philosophes participèrent et discutèrent ; ce court dialogue, qui suit une conférence donnée par Georges Canguilhem, porte essentiellement sur la question de la langue philosophique³. Deux autres occurrences seulement de Ricœur sont présentes dans l'œuvre colligée de Foucault : l'une référant au passage de la phénoménologie vers le structuralisme dans le paysage de la philosophie française contemporaine⁴, l'autre concernant l'origine historique de la conscience

² Nous songeons plus particulièrement à leurs expériences militantes, aux discussions serrées des thèses structuralistes et historiennes, à leur candidature simultanée pour l'entrée au Collège de France en 1969, ainsi qu'à leur enseignement aux États-Unis dans les années 1980 – Foucault à Berkeley et Ricœur à Chicago, entre autres.

³ « Philosophie et vérité », entretien avec M. Foucault, A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite et P. Ricœur (1965), # 31, *Dits et écrits*, 2 vol, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, « Quarto », 2001 [1994], p. 476-492. Nous utiliserons désormais cette édition de référence.

⁴ M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » (1983), # 330, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1253.

de culpabilité⁵. Les autres ouvrages de Foucault ignorent systématiquement l'œuvre de Ricœur⁶. On apprend même, à la lecture de sa biographie par Didier Éribon, une certaine aversion de Foucault pour les thèses de Ricœur⁷. Les références et les hommages en sens inverse sont cependant un peu plus nombreux, notamment dans la préface de *Soi-même comme un autre* où Ricœur salue le « magnifique » titre *Le souci de soi*⁸. Plus substantiellement, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* consacre quelques pages à l'archéologie des sciences humaines – Foucault y est nommé un « maître de rigueur » – de même que le troisième tome de *Temps et récit*, où certaines des thèses de l'ouvrage sont placées en relation avec celles de Foucault sur la discontinuité en histoire, occupant une place de choix dans cette immense somme.⁹ Il faut par ailleurs relever les hommages qu'il lui rend dans *La critique et la conviction* de même que dans un entretien plus tardif¹⁰. Or l'inverse n'est certainement pas vrai – et c'est pourquoi nous avons d'abord été curieux.

Certes, une part biographique, sur laquelle nous refusons pourtant de nous étendre, pourrait déjà expliquer cet écart, ce silence : au départ rien de commun entre les portraits convenus du jeune dandy nihiliste conduisant sa *Jaguar* dans les rues d'Uppsala et le jeune

⁵ M. Foucault, « Qu'appelle-t-on punir ? » (1984), # 346, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1463

⁶ Aucune mention n'est faite de Ricœur dans le livre de Didier Éribon, *Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

⁷ « Mais s'il a refusé de jouer le jeu du “ débat d'idées ”, Foucault ne se gêne pas pour exprimer ce qu'il pense devant ses étudiants. “ Je vais résumer ce qu'a dit Ricœur ”, leur dit-il. Il leur demande point par point si son résumé est fidèle. Et quand ils ont acquiescé, il leur dit : “ Eh bien maintenant, nous allons démolir tout ça. ” » D. Éribon, *Michel Foucault*, éd. cit., p. 202.

⁸ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points essais », 1990, p. 12.

⁹ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Points-essais », 2001 [1985], p. 393-397 ; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « Point-essais », 2000, p. 253-266. Sur une comparaison possible entre Foucault et Ricœur, nous renvoyons à J. Greisch, « Les hérissés de la discontinuité : faut-il déconstruire la mémoire historique ? », in *L'itinérance du Sens. La phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000, p. 237-246.

¹⁰ « C'est dans la mesure où Foucault s'est éloigné de lui-même, avec ses deux derniers livres, que je me suis senti plus proche de lui ; mais sans avoir l'occasion de le lui dire. C'est une rencontre qui n'a jamais eu lieu. Certainement que lui n'en attendait rien, et moi j'étais sur des chemins où je le rencontrais peu [sic], sinon par des intersections très ponctuelles. » P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, Hachettes Littérature, « Pluriel », 1995, p. 123 ; Ricœur va même jusqu'à affirmer, en 2003, que Deleuze et Foucault sont les deux « penseurs » qu'il a « le plus admirés », cf. « La conviction et la critique », entretien avec N. Crom, B. Frappat et R. Migliorini, *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 17.

résistant chrétien prisonnier en Poméranie, traduisant en cachette les *Ideen* de Husserl ; rien de semblable entre ce petit bourgeois libéral, fils de chirurgien athée, et cet orphelin élevé dans un milieu protestant par ses grands-parents paternels ; rien qui ne pourrait indiquer des convergences d'idées entre cet homme excentrique, en proie dans sa jeunesse à des crises de dépression sévères et de violents excès de passion, et cet autre, patient, modéré à l'extrême, résilient, toujours prêt à l'écoute... Mais des caractères différents ne suffisent évidemment pas à expliquer ce silence. Déjà des divergences strictement théoriques pointent au loin, bientôt mutées en véritables fossés qu'une première littérature secondaire aura entrevus¹¹.

Cette recherche ne consiste toutefois pas à comparer symétriquement ou systématiquement deux philosophies. Afin de ne pas tomber dans un écueil dont nous expliquerons bientôt les dangers, une approche différente doit être élaborée. Nous userons d'une méthode qui peut être résumée par le syntagme plutôt foucauldien d'« exercice de problématisation », c'est-à-dire *le geste critique consistant à rechercher ce qui rend possible un problème pour la pensée*, exercice qui se distingue d'une énumération arbitraire de solutions envisageables. Ce geste s'inscrit non pas dans une histoire des idées, c'est-à-dire, *grosso modo*, une analyse des systèmes de représentations ou des visions du monde, mais bien plutôt dans une *histoire de la pensée*. Contrairement à l'histoire des idées, l'histoire de la pensée porte sur *la manière dont se constituent des problèmes pour la pensée* ; elle repose

¹¹ À notre connaissance, les principaux rapprochements déjà suggérés dans la littérature secondaires sont les suivants : Rose Goetz, « Paul Ricœur et Michel Foucault », *Le Portique* [en ligne], 13-14, 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 15 juin 2013. URL : <http://leportique.revues.org/index639.html> ; Annie Barthélémy, « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault », in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 1 (1), 2010, p. 55-67 ; Patrick Gamez « Ricœur and Foucault. Between Ontology and Critique », in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 4 (2), 2013, pp. 90-107 ; Jean Greisch, « Du “ maître du soupçon ” au “ maître du souci ” : Michel Foucault et les tâches d'une herméneutique du soi » in Ada Neschke-Hentschke (éd.), *Les herméneutiques au seuil du XXI^e siècle : évolution et débat actuel*, Louvain-la-Neuve, Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Peeters, 2004, p. 73-99. Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, ch. IV. « Le souci de soi et le souci des autres », p. 115-137. Nous nous permettons aussi de renvoyer à deux articles qui reprennent des éléments surtout présents dans la seconde partie de la thèse, S. Castonguay, « Ricœur et Foucault. Vers un dialogue possible », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 1 (1), 2010, p. 68-86 ; « Objectivations et problématisations : statuts et usages de l'herméneutique chez Michel Foucault », in Castonguay, Simon et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*. Québec, P.U.L., Kairos, 2012, p. 65-94.

sur l'étude des stratégies développées pour faire jouer la « *déprise* »¹² – et non pour répondre définitivement à la question. Ainsi, « penser autrement », c'est d'abord reconnaître que les différentes réponses proposées attestent de ce qui les rend possibles, dicibles : et c'est précisément cela qu'il faut tenter de comprendre lorsqu'il s'agit d'interroger deux figures intellectuelles que tout semble séparer, à commencer par leur propre trajectoire de vie. Le pari consiste à croire que l'absence de communication entre deux œuvres contemporaines s'avère paradoxalement tout à fait signifiante. Ce n'est pas parce que Michel Foucault et Paul Ricœur ne se sont pas parlé qu'il faut ignorer la fécondité possible d'un tel dialogue. D'ailleurs, s'il s'agissait de prendre pour point d'appui une stricte histoire des idées, où se déploient de façon dialectique et téléologique les problèmes philosophiques, il serait effectivement possible d'*opposer* le travail de Michel Foucault à celui de Paul Ricœur. C'est qu'il y a, il faut bien l'admettre, différents présupposés épistémologiques qui semblent empêcher un réel dialogue¹³.

Une fois les divergences déployées et les rapprochements anticipés, il faudra convenir que même si des préoccupations semblables auraient pu enfin concorder, le sens accordé aux thèmes explorés aurait probablement divergé, puisqu'il aurait fallu dès lors les appréhender à partir de deux méthodes apparemment irréconciliables. C'est pourquoi il faut être très prudent dans toute tentative de rapprochement, ce qui sera tout d'abord démontré lors du *premier chapitre* (« Des résistances propres au rapprochement »), plus court, introductif, de visée prospective et de facture plus méthodologique, qui cherche à orienter le plus légitimement possible une telle rencontre sur le plan intellectuel. L'objectif de ce chapitre introductif sera de relever des divergences thématiques et d'éclaircir la signification de la préposition « entre »

¹² Le *leitmotiv* du dernier Foucault, « se déprendre de soi-même », est exposé dans l'introduction du second tome de *l'Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Tel », 1999, [1984], p. 15.

¹³ Ces différends seront présentés au chapitre 1.

contenue dans le titre « Entre histoire et vérité » : en effet, une étude portant sur l'histoire de la philosophie contemporaine permet de problématiser l'usage de la *dialectique*. « Entre histoire et vérité » veut ici dire qu'il est possible de problématiser ces deux axes en les unissant sans pour autant en faire les étapes d'un cheminement dialectique menant à une résolution ou à un dépassement. Aucune synthèse totale des œuvres ne sera donc visée par cette thèse. Ce qui est recherché dans ce travail, c'est *l'articulation des thèmes de la subjectivité et de la vérité par le biais d'une problématisation de l'agir humain*. Les deux thèmes (histoire et vérité) sont en réalité les deux modalités d'articulation d'une anthropologie philosophique (Ricœur) et d'une histoire critique de la subjectivité (Foucault). Bien que diamétralement opposées par leur *télos* philosophique, les deux œuvres partagent le désir de questionner les fondements de l'agir humain, une attitude philosophique qui atteste d'une volonté d'auto-interprétation propre à la modernité, cet « âge anthropologique de la raison ». Suivant ce premier constat, la problématique se profile en deux plans : une revendication de l'anthropologie philosophique (Ricœur) et une critique historique de la constitution de l'anthropologie (Foucault).

Au-delà d'un rapprochement apparemment arbitraire, une nécessité objective mène cette hypothèse : au cœur des cheminements philosophiques à l'étude, on retrouve un non-dit, une sorte d'*a priori*, ou du moins un enjeu commun qui rend possible un véritable problème pour la pensée. Cet enjeu consiste à *penser le rapport à soi*. Et ce problème est posé à partir d'une question articulée tant par Foucault (*quel est le mode d'être du rapport à soi ?*) que par Ricœur (*quel sorte d'être est le soi ?*). Resitué sur le plan d'une histoire de la vérité, le problème commande d'abord une description de l'articulation entre subjectivité et ontologie.

Dès *Histoire et vérité*, Ricœur affirme qu'il est « possible de montrer que, en toute contestation du réel par quoi une valeur surgit dans le monde, une affirmation d'être est

enveloppée »¹⁴. Déjà l'ontologie est thématifiée à partir d'une puissance d'affirmation, et cela même en regard d'une possible néantisation de l'*arkhé* par des interrogations sans fin sur l'origine de l'origine¹⁵. Le premier problème de Ricœur consiste à trouver une voie pour « justifier et limiter en même temps le pacte de la réalité humaine avec la négativité »¹⁶ en dérivant la dénégation (la négation de la négation) d'une première « affirmation originaire ». En prenant de front l'apport des philosophies de la négativité pour se détacher d'une philosophie de l'être pensée comme recherche de l'essence (où l'être-donné ne diffère plus de l'être comme *valeur*), Ricœur recherche la trace d'une *dépendance du soi à l'existence*. Suivant l'idée de Spinoza pour qui « l'homme est toujours dépossédé du centre de son existence » (expression chère à son maître Jean Nabert), Ricœur déploie cette première intuition par sa lecture de Freud. L'interprétation qu'il mène du corpus freudien suggère en effet que la conscience ne s'avère jamais tout à fait à l'*origine* du sens, un sens pourtant toujours récupérable par une analyse structurale (Ricœur rejoint sur ce point le structuralisme) ; or la conscience reste aussi – et peut-être avant tout – une *tâche* dont atteste la portée téléologique de toute interprétation, chaque visée de signification se manifestant toujours sous la forme d'un *surplus de sens* (Ricœur s'éloigne sur ce point du structuralisme).

L'ontologie recherchée depuis l'article fondateur « Existence et herméneutique », cette recherche d'une « figure cohérente de l'être », culmine dans une *anthropologie fondamentale*, c'est-à-dire une étude de l'être de l'homme en tant que visée, horizon, quête de sens ; un effort qui, toutefois, reste attaché à un sol, une tradition, une appartenance au monde et aux institutions. Cette première anthropologie philosophique est donc balisée tant par l'*origine* que par la *tâche* de

¹⁴ P. Ricœur, « Négativité et affirmation originaire » (1956), in *Histoire et vérité*, Paris Seuil, « Points Essais », 2001, [1955, 1964, 1967], p. 399.

¹⁵ Aporie il est vrai neutralisée par Kant qui démontra, à la suite d'Anaximandre, que l'être est originairement dialectique : à la fois « déterminant et indéterminé » : « C'est par cette structure dialectique qu'il [Kant] éteint l'interrogation concernant son origine [celle de l'être] et fonde la possibilité d'interroger tout le reste. » *Id.*, p. 404.

¹⁶ *Ibid.*

l'homme. Ces deux pôles s'articulent quant à eux sur une prise en compte de la *passivité* (d'abord conçue comme « involontaire », « culpabilité », puis ensuite comme « souffrir », « pâtir ») et de la *capacité* (d'emblée conçue comme « volontaire », puis ensuite comme « agir humain », « faire », « pouvoir »). Ainsi, l'ontologie à laquelle se réfère Ricœur peut être dite, d'une part, « en puissance », puisque que l'être rend possible le devenir de l'homme dans l'affirmation du *conatus*, et, d'autre part, « en acte », dans la mesure où l'homme incarne cette affirmation dans de multiples figures qui attestent de la *valeur positive* de l'être : le *conatus* est ce maintien dans l'être, mais aussi, la possibilité toujours réitérée d'introduire du nouveau, de l'évènement, du discontinu dans les histoires au sein desquelles il est empêtré.

Lorsqu'il se réfère pour sa part à l'ontologie, Foucault ne tient pas compte des mêmes implications. D'abord, le souci strictement ontologique n'apparaît que très tardivement dans son œuvre, ou du moins n'est clairement revendiqué comme tel qu'au moment où il propose une lecture rétrospective de son travail. Foucault prétend alors avoir voulu faire une « ontologie historique de nous-mêmes ». Ici, le *nous* réfère à l'homme moderne, et c'est pourquoi l'assise herméneutique du projet généalogique rejailit inévitablement, si par modernité on entend l'« époque » (Foucault parle quant à lui d'« attitude ») qui tente de définir son fondement normatif à partir d'une « auto-interprétation » de sa situation historique. Suivant Jürgen Habermas, la question – celle à laquelle fut aussi confronté Hegel – est alors la suivante :

Est-il possible de tirer de la subjectivité et de la conscience de soi des critères empruntés au monde moderne et en même temps aptes à permettre de s'orienter dans ce monde, ce qui veut dire aussi : aptes à critiquer une modernité en lutte avec elle-même [?] Comment peut-on, à partir de l'esprit de la modernité, construire une figure idéale qui ne se contente pas d'imiter les multiples formes historiques sous lesquelles la modernité est apparue, ni de s'imposer à ces formes d'un point de vue extérieur ?¹⁷

¹⁷ J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, traduction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2006 [1988], p. 24.

Afin de construire une telle « figure idéale » de la critique, il faut d'abord rompre, selon Foucault avec une conscience du temps de la modernité attachée à l'identité et à l'origine. Or, il est impossible de répondre à cette exigence sans d'abord quitter 1) l'herméneutique comme appropriation du sens et 2) l'histoire conçue comme macro-conscience : ce sont les deux paris que veut tenir sa généalogie. Suivant cette démarche, et « périodisant » par le fait même son propre travail, Foucault relit son œuvre en la divisant en trois domaines de généalogie possibles qui ont tous pour dessein une ontologie du présent :

D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.¹⁸

Ces trois projets théoriques peuvent illustrer le passage d'une problématisation de l'histoire qui va progressivement de l'épistémologie à l'éthique, un mouvement qu'épousera, tout au long de son déploiement, notre thèse.

Malgré ce que Michel Foucault en penserait – lui qui, est-il nécessaire de le rappeler, a annoncé la mort de l'homme –, ces trois domaines de généalogie nous apparaissent comme une tentative pour jeter les bases d'une conception de l'être de l'homme moderne. La généalogie semble dès lors fleureter avec une « anthropologie philosophique », une association que l'auteur de *Les mots et les choses* aurait certainement récusée, et cela pour la raison suivante :

Cette question [*Was ist der Mensch ?*] parcourt la pensée depuis le début du XIX^e siècle : c'est qu'elle opère, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage. Par elle, une réflexion de niveau mixte s'est constituée qui caractérise la philosophie moderne [...] En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseaux impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et

¹⁸ M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1983), # 326, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1212.

sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendante. Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité.¹⁹

Et Foucault de rajouter ensuite :

L'anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nous. Cette disposition, elle est essentielle puisqu'elle fait partie de notre histoire ; mais elle est en train de se dissocier sous nos yeux puisque nous commençons à y reconnaître, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois *l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible*, et *l'obstacle têtue qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine*. A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser [sic], qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauche et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.²⁰

Déjà le *silence* de Foucault à propos de l'œuvre de Ricœur trouve une première voie d'explication : cette dernière se veut précisément une *anthropologie philosophique*. Or si, comme il le sera ici soutenu, la pensée de Foucault laisse néanmoins la porte ouverte à une telle entreprise anthropologique, c'est qu'elle reprend dans toute sa portée ontologique et éthique la quatrième question kantienne (*Was ist der Mensch ?*), mais en lui greffant une inflexion propre à la constitution historique de la subjectivité : non plus « qu'est-ce que l'homme ? », mais « quels sont les modes d'être du rapport à soi ? ». L'histoire de la subjectivité entre, de ce fait, en dialogue avec l'anthropologie philosophique. C'est d'ailleurs pourquoi nous nous sommes concentrés sur les œuvres de Ricœur qui concernaient davantage l'histoire et l'anthropologie (*Philosophie de la volonté, Histoire et vérité, Temps et récit, Soi-même comme un autre*), délaissant

¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Tel, 2001 [1966], p. 352.

²⁰ *Id.*, p. 353-354. Nous soulignons.

volontairement d'autres textes plus politiques. Quant à Foucault, c'est sa problématisation de l'histoire et de la vérité qui nous a guidé dans le choix des textes : c'est donc dire que les ouvrages traitant du problème anthropologique (le commentaire de l'*Anthropologie* kantienne, *Les mots et les choses*) sont mobilisés pour rappeler la critique de l'anthropologie, mais laissent progressivement place aux cours du Collège de France ainsi qu'aux textes théoriques où la généalogie du sujet de vérité est l'objet de questionnement principal.

L'objectif théorique général de la thèse pourrait s'énoncer ainsi : *penser, avec Ricœur et Foucault, les conditions de possibilité de l'action humaine au sein de l'histoire ou, pour le formuler autrement, penser certains fondements de l'agir humain, à l'aune des rapports entre histoire et vérité.*

Bien qu'appréhendé différemment, cet objectif trouve d'abord un écho dans une réflexion commune sur le partage entre transcendantal et historique, ce couple devenant en quelque sorte le paradigme ou, dirait Foucault, l'*épistémè* de la modernité, cette figure de l'« homme » comme objet de savoir, ce « doublet empirico-transcendantal ». Un exemple : en regard de l'autoposition du soi revendiqué par le formalisme kantien, tant Foucault que Ricœur insistent sur la *situation* de la conscience et de la liberté²¹. C'est par la reconnaissance de l'historicité de la situation empirique de l'homme qu'un dépassement de sa détermination transcendantale reste possible, ou du moins « problématisable ». Néanmoins, le sort que réservent Foucault à certaines catégories métahistoriques ou « transhistorique » (en particulier celle d'*épistémè*, bientôt relayée par celle de *pouvoir*) et Ricœur à l'égard des idées-limites (comme celles du volontaire et de l'involontaire), restent problématiques, puisqu'elles s'inscrivent elles-mêmes dans le dispositif moderne qu'elles prétendent critiquer. La question serait alors de déterminer *si la distinction proprement critique entre l'empirique et le transcendantal peut être légitimement reportée aux domaines de l'action et de l'histoire* : nous verrons que les inflexions que suivent tant

²¹ Ce geste les place d'ailleurs immédiatement en position de dialogue possible avec un autre interlocuteur – qui cependant demeurera ici muet : Sartre.

L'anthropologie herméneutique ricœurienne que la généalogie archéologique foucauldienne sont une manière de répondre à cette question – ou du moins de la problématiser.

Suivant la présentation de la problématique, les deuxième et troisième chapitres (« Paul Ricœur. De l'aporétique à la poétique » ; « Michel Foucault. Des archives au combat ») opèrent, séparément et sans forcer de recoupements hâtifs, une lente reconstruction des œuvres, en prenant pour bride les thèmes de l'histoire et de la vérité²². Chaque fois, c'est une lecture généalogique de la pensée qui est tentée : comment, dans les deux cas, des considérations d'abord épistémologiques conduisent progressivement vers une « ontologie du soi » ainsi qu'une « problématisation de la vérité ». Ces deux chapitres, qui ont d'abord pour but de bien marquer l'écart entre les deux penseurs, mettent néanmoins la table pour une véritable comparaison.

Celle-ci commence véritablement au *quatrième chapitre* (« Par delà la critique du sujet »), dont l'objectif est de montrer que l'opposition dégagée entre l'intentionnalité historique de l'herméneutique et la critique de l'origine telle que prônée par la généalogie se résorbe progressivement dans une critique parallèle de la philosophie de l'histoire. Et puisque dans les deux cas, *le problème de la subjectivité est né d'une réflexion sur le sens de l'histoire*, nous verrons par quel tour de force conceptuel les deux philosophes maintiennent vivante la « question du sujet », en développant une conception de la subjectivité qui résiste aux critiques de la philosophie de la conscience. C'est ainsi qu'émerge, aux termes d'une telle mise en commun, la nécessité de poser le *sujet de la compréhension*, et cela distinctement d'un *sujet de connaissance* qui demeure pour sa part le véritable objet des critiques menées contre la philosophie idéaliste. L'herméneutique, qui est une philosophie pratique problématisant la compréhension, apparaît dès lors comme

²² Notons que la reconstruction de la pensée de Foucault sera plus longue étant donné les nombreux changements méthodologiques qui la parsèment ; l'explication du passage de l'archéologie à la généalogie nécessitera en ce sens plus de temps que la reconstruction de la méthode herméneutique en histoire pour Ricœur.

une médiation possible entre histoire et vérité. L'herméneutique sert de soubassement anthropologique, en ce qu'elle rend possible la question de l'être de l'homme : poser la question de l'être humain, c'est déjà, pour Ricœur et Foucault, poser la question du rapport à soi.

Si l'herméneutique peut d'abord servir de médiation entre histoire et vérité, il est par conséquent nécessaire de vérifier le statut que lui accordent nos deux auteurs. Si cela reste plus évident chez Ricœur, et ne mérite ainsi aucune démonstration supplémentaire²³, la question est plus complexe chez Foucault : l'objectif du *cinquième chapitre* (« Savoir et compréhension – Statuts de l'herméneutique chez Foucault ») est précisément de montrer le passage, chez Foucault, d'un refus de l'herméneutique, entendue dans un premier temps comme forme de rationalité historique, puis comme technique de coercition, vers sa possible prise en compte, en tant qu'« exercice de problématisation du rapport à soi ». C'est ainsi que l'herméneutique, entendue non plus uniquement comme technique d'objectivation, mais aussi comme philosophie pratique, peut être considérée comme une médiation entre histoire et vérité, une médiation qui rend à nouveau possible et légitime la question de l'être de l'homme : c'est du moins la thèse que nous poursuivons ici.

Le *sixième chapitre* (« L'unité de l'agir humain selon Paul Ricœur ») joue en ce sens un rôle primordial : l'anthropologie ricœurienne y est décrite à l'aune d'un fondement ontologique qui la rapproche de plus en plus de l'histoire critique de la subjectivité. C'est parce qu'il est à la fois le principe de la constitution des choses et l'objet même de sa propre recherche que l'homme est cette médiation relevée par l'histoire de la subjectivité. C'est sur ce point précis que l'histoire de la constitution du rapport à soi s'apparente à une anthropologie philosophique cherchant les fondements de la capacité de l'homme à opérer des médiations, à revenir vers lui,

²³ Cette disproportion justifie le nombre de pages encore une fois supplémentaires accordées à Foucault dans la seconde partie de la thèse.

dans la conscience de soi. La dimension fondamentalement ontologique de cette anthropologie repose quant à elle sur la recherche des éléments constitutifs de l'être de l'homme, plus précisément sa *faillibilité* et sa *capacité*.

Dans un *septième et dernier chapitre* (« Subjectivation, reconnaissance, véridiction »), chapitre qui sert de rencontre finale entre les deux penseurs, il sera montré que l'herméneutique philosophique de Ricœur opère au sein de l'analytique de la finitude, mais en y intégrant la perspective d'une « transformation de soi » – ce qui n'est justement pas étranger aux derniers cours de Foucault sur la généalogie du sujet éthique. C'est ainsi que l'herméneutique revient une nouvelle fois comme base de la comparaison, cette fois à propos de l'émergence historique des formes du dire-vrai, processus dits de « véridiction », toujours indissociables du rapport à soi. Tout d'abord l'*aveu*, cet acte de langage complexe, cette pratique sur laquelle tant Foucault que Ricœur se sont penchés, représente pour chacun d'eux une porte d'entrée dans le problème de l'herméneutique. Qu'il soit interprété comme manifestation symbolique d'un double-sens exprimant le mal et la culpabilité (Ricœur) ou qu'il soit analysé en tant que manifestation obligée du dire-vrai d'un individu devant se reconnaître comme le sujet de sa propre vérité (Foucault), l'aveu est à l'origine de l'herméneutique. Et puisqu'il peut à la fois être décrit à l'aune d'un processus de subjectivation tout en étant une demande de reconnaissance, l'aveu apparaît aussi comme l'un des fondements anthropologiques de l'agir : l'aveu traverse la figure de l'homme coupable vers celle de l'homme capable. Ce modèle d'analyse tiré de l'aveu est ensuite porté sur deux autres processus de subjectivation qui sont tributaires d'un mode de véridiction : dans la *parrésia* (le franc-parler) comme dans la *promesse*, le sujet se trouve « lié », à la fois sur le plan de l'action et de la responsabilité, à la vérité qu'il énonce. Mais cet assujettissement est aussi une production de subjectivité : l'individu, tout comme dans la pratique de l'*ascèse* qu'analyse Foucault, devient sujet dans la mesure où il est

l'opérateur d'une transformation du rapport qu'il entretient à lui-même. C'est, nous le verrons finalement, dans le *souci de soi et des autres* que l'homme advient comme sujet de vérité, une vérité irréductible à la dimension épistémique, et qui ne s'épuise pour ainsi dire que dans une visée éthico-pratique.

I – HISTOIRE DE LA VÉRITÉ, VÉRITÉS DE L'HISTOIRE

Les animaux n'existent pas en dehors du langage. Le monde non plus. Je vous parle du monde humain. Le seul dont nous puissions parler. Il est composé de toutes sortes de choses, mouvements, textures, enjeux, motifs, qui sont autant d'objets du langage, qui tous se disent. La résistance au réel se dit aussi, la maladie aussi, la mort. Et voyez vous-mêmes, si Stevens est encore vivant, c'est qu'il est, pour combien de temps peu importe, c'est qu'il est encore pris dans le monde humain : il écrit. S'il cessait de tenir son cahier, il disparaîtrait comme homme. Il disparaîtrait et avec lui l'ensemble de ce qu'il peut maintenir d'humanité, qui n'est pas toute l'humanité, qui n'est qu'un infime éclat, lacunaire, incomplet, troué, venteux comme l'ont été chacune de ces sortes d'éclats, disparaîtrait. Tout ce qu'il fait est effectivement un prétexte, un pré-texte, un prêt au texte parce que lui, comme personne avant lui je pense, n'a pas d'autre mode d'être humain. Aucune de ses relations avec les traces du monde humain n'aurait d'existence s'il ne les écrivait pas. Comprenez-vous prosopopée ? Personne ne peut vivre tout à fait seul. Nous sommes ses conditions de possibilités. Nous sommes la superposition des couches d'air vide qui entourent le cœur de son pouvoir, nous sommes les salles et les corridors parquetés, nous sommes les coureurs et les maréchaux de son Empire, nous le maintenons, nous le créons continûment comme Cheyenne, comme Ava, Homme Véritable, comme être humain.

Céline Minard
(*Le dernier monde*, p. 180-181)

Chapitre premier
Problématique. Des résistances propres au rapprochement

L'histoire des idées ne devrait jamais être continue, elle devrait se garder des ressemblances, mais aussi des descendance ou filiations, pour se contenter de marquer les seuils que traverse une idée, les voyages qu'elle fait, qui en changent la nature ou l'objet.

Gilles Deleuze
(*Mille plateaux*, p. 288)

Comment mettre en relation *deux* recherches philosophiques sans neutraliser leur portée respective ? Cette question embrasse non seulement le souci de ne pas réduire ou vulgariser à outrance, mais elle pointe aussi vers la difficulté inhérente à toute comparaison. Car dès qu'une image de la pensée est saisie, représentée, pour être ensuite comparée, le risque de faire de son « plan d'immanence » une simple caricature s'avère un écueil dangereux. C'est, au fond, la question du système philosophique et de son unité qui est en jeu.

La première partie de la thèse a pour dessein de d'exposer toute la difficulté à rapprocher deux pensées fondamentalement différentes en ce qu'elles ont évolué en modifiant constamment leur morphologie, tout en variant leurs objets d'investigation ainsi que les problèmes que ces objets leur posaient. Mais cet écueil n'indique pas une impossibilité. Par le choix d'une mise en dialogue, choix nullement arbitraire, nous adoptons le principe heuristique propre aux auteurs convoqués. Est d'abord respecté le vœu de Ricœur, qui a toujours été un penseur de la médiation, c'est-à-dire non pas un simple ombudsman qui s'efface pour

provoquer la rencontre, mais un « extrémiste du milieu »²⁴, un chercheur – un professeur – pleinement conscient des bénéfiques intellectuels qu’il y aura toujours à rapprocher des discours qui semblent s’exclure ; il ne s’agit donc pas de réitérer le cliché d’« œcuménisme » dont peut être taxé Ricœur, mais de mettre en valeur, radicalement, la *différence*. Et cela n’est certainement pas étranger à la volonté de Foucault lui-même, qui souhaite à plus d’une reprise que son travail serve à *penser autrement*, à déployer des forces demeurées enfouies, une entreprise aisément récupérée par le slogan de la « boîte à outils »²⁵.

1.1. THÈMES COMMUNS, APPROCHES DIVERGENTES

Il faut être conscient de ce qui sépare ces deux philosophes, afin qu’une problématisation commune puisse ensuite être légitimement isolée. Ces principaux différends – et leurs éventuels recoupements en brefs accords différés – pourraient être schématiquement énoncés à travers six groupements thématiques qui serviront de concepts opératoires. Ces thèmes viendront se greffer à ceux de l’histoire et de la vérité. La densité du propos, issue d’une présentation succincte de ces thèmes majeurs, sera, espérons-le, compensée par le réinvestissement de ces concepts tout au long de la thèse – le présent chapitre a, en ce sens, une portée à la fois prospective et méthodologique.

²⁴ L’expression est de Jean Greisch, témoignant dans le film *Paul Ricœur, philosophe de tous les dialogues* ; réalisation de Caroline Reussner sur un synopsis de Olivier Abel et François Dosse, format DVD, Éditions Montparnasse, 2007.

²⁵ « Tous mes livres [...] sont [...] 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 ! » M. Foucault, « Des supplices aux cellules » (1975), # 151, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1588.

1.1.1. *Interprétation et herméneutique*

Il n'est pas aisé de déterminer l'appropriation que fait Foucault de l'interprétation, puisqu'il lui accorde un statut épistémique péjoratif ironiquement doublé par la revendication de son aspect pratique. Cette ambiguïté sera au cœur de nos analyses ultérieures, mais on peut tout de go affirmer que l'interprétation, au sens du « commentaire », est congédiée dès la période archéologique qui suppose à l'égard du discours « nul excès, nul reste en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique »²⁶. Néanmoins, s'ériger contre les « phénoménologies acéphales de la compréhension »²⁷, ce n'est pas exactement condamner le sens, ou du moins la vérité : la méthode de Foucault, que Hubert Dreyfus et Paul Rabinow – nous y reviendrons²⁸ – qualifient d'ailleurs d'« analytique interprétative », ne fait jamais l'économie d'une *réflexion sur les modes de déchiffrement* (des systèmes signifiants, des pratiques éthiques, du corps, de l'âme). De plus, l'analytique de la finitude, soit la description de l'*épistémè* moderne de l'homme comme objet de savoir, repose elle-même sur un *déchiffrement* toujours réitéré, autotélique et infini. Simplement, *faire parler les signes*, pour le Foucault archéologue, ce n'est pas encore, comme ce sera plutôt le cas avec la généalogie du sujet éthique, s'intéresser aux conduites par lesquels les sujets donnent sens à leur pratique, sans pour autant chercher, il est vrai, une signification invariante, cachée, qu'il faudrait dé-couvrir au détour du soupçon. Nous le verrons, le passage à l'herméneutique, non plus cette fois comme découverte d'une vérité cachée et devant être *obligatoirement* révélée par la parole (d'où le très beau titre du livre manquant *Les aveux de la chair*), mais comme pratique de l'invention de soi, participe d'une résistance au pouvoir, pouvoir qui est de ce fait toujours *constituant*. Bien évidemment, la

²⁶ M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988 [1963], p. XIII.

²⁷ *Id.* p. X.

²⁸ Cf. *infra*, 5.4.

revendication de l'herméneutique apparaît en revanche très claire chez Ricœur, et ironiquement peut-être, car elle lutte, à l'instar de Foucault, « contre » une certaine phénoménologie : l'herméneutique est en effet « greffée » à la méthode husserlienne précisément pour ruiner l'interprétation idéaliste que la phénoménologie fait d'elle-même. En opérant à partir du modèle du texte, l'herméneutique fait de ce dernier une instance autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'étant plus « *de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer devant le texte, le "monde" qu'il ouvre et découvre* »²⁹ ; on remarquera ici que Ricœur prend déjà lui-même sa distance en regard d'une « herméneutique des profondeurs ». Ce n'est d'ailleurs qu'en refusant cette conception romantique que la subjectivité peut être conçue non plus comme la toute première catégorie de la compréhension, mais plutôt comme son achèvement. D'où l'autre thèse principale de l'herméneutique ricœurienne, qui pose que « *la subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale* »³⁰. Néanmoins, Ricœur ne peut abandonner – et reste en cela fidèle à la phénoménologie – le « *caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique* »³¹, c'est-à-dire l'antériorité d'une « dicibilité de principe », soit la prééminence de l'énonciation (le dire) sur l'énoncé même (le dit) ; autrement dit, si toute proposition ayant pour objet l'étant porte en réalité sur le sens de l'étant, c'est que derrière toute expérience langagière se tient un *être qui demande à être dit* : c'est la signification du *leitmotiv* de la « véhémence ontologique », expression qui rappelle l'universalité de l'herméneutique et la

²⁹ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique, en venant de Husserl » (1975), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, « Points-essais », 1986, p. 58.

³⁰ *Id.*, p. 59.

³¹ *Id.*, p. 65.

polysémie de l'être, ainsi que l'interprétation heideggerienne du principe d'expérience chez Hegel³².

Malgré cet écart significatif entre deux conceptions de l'interprétation, il est à noter – nous y reviendrons aussi³³ – que l'herméneutique devient *nécessaire* dès lors que le sujet est confronté au double sens induit par le langage symbolique de la confession (sur le plan d'une anthropologie philosophique chez Ricœur) ou à l'exigence coercitive de vérité inhérente au processus de l'aveu (sur le plan de l'histoire des modes de véridiction chez Foucault). Dans les deux cas, il sera affirmé que *l'aveu est aux sources de l'herméneutique*.

1.1.2. *Structuralisme*

Les deux auteurs sont-ils structuralistes ? Poststructuralistes ? Cette question, intéressante entre toutes, ne concerne toutefois pas cette recherche. Car nous souhaitons, comme il l'a déjà été souligné dans l'introduction, éviter de réduire ce possible dialogue à la question de l'appartenance des auteurs au structuralisme ou même à leur supposée position à l'égard de celui-ci : si nous nous y référons brièvement, c'est pour rappeler une différence, et certainement pas leur allégeance à une école – qui d'ailleurs n'en est pas une. Certes, il ne serait pas exagéré d'affirmer que l'archéologie est sœur du structuralisme dans la mesure où elle cherche à décrire, tout comme lui, le changement à partir de la synchronie, et cela sans se référer à une subjectivité constituante. De même, il est évident que l'herméneutique du texte ricœurienne demeure toujours sensible à l'analyse immanente des structures en ce qu'elle fait de la distanciation ce qui rend possible l'objectivation des discours. Il est tout de même

³² Pour Hegel relu par Heidegger, l'expérience demande à être portée au langage. Cf. M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience » (« *Hegels Begriff der Erfahrung* »), in *Holzwege*, traduction française par Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1970, p. 147-252. Cf. P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 62.

³³ Cf. *infra*, 7.1.

significatif que, dans les deux cas, une insuffisance soit décelée dans les principes théoriques du structuralisme : l'analyse structurale ne correspond qu'à un moment d'explication (Ricœur) ou de description (Foucault), un moment qui doit être dépassé. D'ailleurs, Ricœur le souligne lui-même, il faut « dissocier le structuralisme, en tant que modèle universel d'explication, des analyses structurales légitimes et fructueuses chaque fois appropriées à un champ d'expérience bien délimité »³⁴. Si l'analyse structurale met en lumière les relations de dépendance internes de l'*objet discursif*, il faut tout de même être en mesure de dépasser cette autonomie de fonctionnement de l'objet vers le problème même de sa *constitution*, qui est précisément le même que celui de son *évènementialité*. Or c'est justement à partir de ce problème que se séparent les chemins de Ricœur et de Foucault : alors que le premier conçoit l'évènement du discours de manière sui-référentielle (l'évènementialité de l'objet discursif reste liée à la « personne qui parle » et au fait qu'un monde advient par le moyen du discours), le second cherche à décrire la constitution de l'objet discursif une fois la question des conditions formelles d'apparition du sens évacuée (l'évènementialité étant alors le processus anonyme et discontinu d'apparition et de disparition des positivités³⁵). Le fossé se creuse encore si l'on se penche finalement sur le problème de la *signification* du discours. Pour Ricœur, le discours se dépasse toujours comme évènement dans la signification, ou pour le dire autrement, dans l'extériorisation intentionnelle, dans l'ouverture d'un monde du texte et le retour de ce monde vers le lecteur, alors que pour Foucault, la signification du discours n'est jamais le produit (reçu

³⁴ P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 33.

³⁵ Pour le Foucault archéologue, les « positivités » ne sont pas tant un contenu de connaissances et, partant, un sens ou une signification : elles sont le fond à partir duquel se développera le savoir. La description archéologique est une analyse comparative qui s'intéresse aux zones d'« interpositivités » et qui, en ce sens, « n'est pas destinée à réduire la diversité des discours et à dessiner l'unité qui doit les totaliser, mais destinée à répartir leur diversité dans des figures différentes. La comparaison archéologique n'a pas un effet unificateur, mais multiplicateur ». M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969, p. 208-209. Cela dit, le processus d'apparition ou de disparition des positivités n'est pas toujours le même, de sorte qu'il faut « décrire la dispersion des discontinuités elles-mêmes », *Id.*, p. 228.

ou donné) d'une conscience, mais relève plutôt de règles d'enchaînement et de succession que l'archéologie doit décrire.

Si le rapport – fort complexe – des deux auteurs au structuralisme ou au « poststructuralisme » ne concerne pas directement cette recherche³⁶, force est d'admettre que le dialogue entretenu avec ses représentants – mais au fond, qui sont-ils ?³⁷ – permet d'entrevoir certaines positions théoriques communes primordiales ; la plus importante demeure le passage de la parole au discours, passage fondé dans la distanciation propre à toute structure, distanciation qui est soit une condition de la compréhension de soi (Ricœur), soit une condition de l'analyse des formations discursives (Foucault).

1.1.3. *Identité*

Ici encore, malgré une divergence théorique très forte, il est possible de repérer un thème commun : l'identité est constamment pensée en relation avec son *autre*, que ce soit l'« altérité » (Ricœur) ou la « différence » (Foucault). La modalité de relation diffère toutefois : alors que la dialectique reste pour Ricœur le mode privilégié de constitution de l'identité, Foucault élabore une théorie de l'énoncé qui vient fournir un mode d'existence singulier à un ensemble variable de signes sans utiliser d'enchaînement – de *système* – logique. Dans le cas de Ricœur, c'est la dialectique des grands genres platoniciens (le Même et l'Autre) qui vient fournir

³⁶ Renvoyons plutôt sur cette question aux textes suivants : pour Ricœur : J. Dewitte, « Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique du structuralisme de Paul Ricœur », in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, éd. cit., p. 96-108 ; pour Foucault : H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1984. Sur la question de l'appartenance des auteurs au poststructuralisme, on consultera : J. Angermüller « Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? À propos de la notion de discours d'un pays à l'autre », *Langage et Société*, 2007/2, # 120 ; M. Valdès, « Introduction : Paul Ricœur's post-structuralist hermeneutics » in M. Valdès (éd.) *A Ricœur Reader : Reflection and Imagination*. Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 21-30.

³⁷ « [...] En ce qui concerne ce qu'a été le structuralisme, non seulement – ce qui est normal – aucun des acteurs de ce mouvement mais aucun de ceux qui, de gré ou de force, ont reçu l'étiquette de structuraliste ne savait très exactement de quoi il s'agissait. Il est certain que ceux qui pratiquaient la méthode structurale dans des domaines très précis, comme la linguistique, comme la mythologie comparée, savaient ce qu'était le structuralisme, mais, dès qu'on débordait ces domaines très précis, personne ne savait au juste ce que c'était. » M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1250.

la grille d'intelligibilité pour penser le *changement dans la continuité*. L'objectif premier de l'herméneutique de *Soi-même comme un autre* est en effet d'articuler la dialectique du même et de l'autre en tentant de concilier l'identité comme *idem* (le fait de se maintenir de manière permanente dans le temps), *ipse* (le fait de s'appartenir, d'être « soi-même », par le caractère réfléchi du soi) et *altérité* (le fait d'être autre que soi). L'« herméneutique du soi » est le nom donné à l'enchaînement dialectique de cette triple problématique portant sur l'identité personnelle. Cette triple problématique s'énonce ainsi : « 1) approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse [au sens que lui donne la philosophie analytique, via l'usage du « se » et du « soi »] ; 2) première détermination de l'ipséité par la voie de son contraste avec la mêmeté ; 3) seconde détermination de l'ipséité par la voie de sa dialectique avec l'altérité »³⁸. L'analyse de l'identité reste soumise à une dialectique précisément dans la mesure où l'altérité n'est pas simplement l'envers (une différenciation extérieure, un « n'être pas ») de l'ipséité, mais sa part constituante :

Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : « autre » figure, comme on a pu le remarquer en passant, dans la liste des antonymes de « même », à côté de « contraire », « distinct », « divers », etc. Il en va tout autrement si l'on met en couple l'altérité et l'ipséité. Une altérité qui n'est pas – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre.³⁹

Si l'identité peut être dite « narrative » pour Ricœur, c'est que l'identité personnelle ne peut être vraiment pensée que dans son rapport à la temporalité de l'existence humaine. En raison de cette tentative – anthropologique, tel que nous le verrons bientôt – de penser une continuité

³⁸ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points-essais », p. 1996 [1990], p. 345.

³⁹ *Id.*, p. 13-14.

ininterrompue dans le changement – alors que le temps est au contraire cause de dissemblance – l'identité narrative devient la médiation entre le *caractère* (la permanence dans le temps au sens de « l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne »⁴⁰) et la *parole tenue* (la permanence dans le temps n'étant plus ici une question de substance, mais d'éthique, de sorte que la promesse reste un défi lancé au temps qui passe puisqu'elle repose sur un maintien de soi toujours à risque d'être rompu en raison du désir ou des contingences). La mise en récit répond à la fois au besoin de *concordance* (l'agencement aristotélicien des faits en système) et à la possibilité de la *discordance* (la contingence de l'évènement, le « renversement de fortune » faisant de l'intrigue une « transformation réglée, depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale »⁴¹). Si la *narration* est une médiation entre l'identité du caractère et le maintien de soi dans la promesse, c'est qu'elle permet d'intégrer la discontinuité, la diversité et la variabilité au cœur du rapport à soi : elle agit comme un troisième terme, certes fragile, à l'instar de la disproportion humaine entre fini et infini, telle qu'elle est présentée dans la première anthropologie philosophique de Ricœur (*Philosophie de la volonté*, en particulier *L'homme faillible*).

Dans le cas de Foucault, l'identité est elle aussi pensée sous la forme d'une transformation réglée, mais l'analyse du changement passe plutôt par une description des transformations au sein d'un *système d'occurrences*, distinct d'une *systématicité logique* telle qu'on la retrouve encore dans la dialectique ricœurienne de l'identité. Foucault part ainsi à la recherche d'un principe organisationnel qui ne serait pas celui d'une « unité » – même fragile – retrouvée au terme d'une dialectique. C'est en ce sens que l'énoncé, véritable objet de l'archéologie, n'est pas une structure ou une unité, mais *ce qui fait apparaître des structures unitaires* (des identités singulières) :

⁴⁰ *Id.*, p. 146.

⁴¹ *Id.*, p. 168.

Décrire un énoncé ne revient pas à isoler et à caractériser un segment horizontal ; mais à définir les conditions dans lesquelles s'est exercée la fonction qui a donné à une série de signes (celle-ci n'étant pas forcément grammaticale ou logiquement structurée) une existence, une existence spécifique. Existence qui la fait apparaître comme autre chose qu'une pure trace, mais plutôt comme rapport à un domaine d'objets ; comme autre chose que le résultat d'une action ou d'une opération individuelle, mais plutôt comme un jeu de positions possibles pour un sujet ; comme autre chose qu'une totalité organique, autonome, fermée sur soi et susceptible à elle seule de former sens, mais plutôt comme un élément dans un champ de coexistence ; comme autre chose qu'un événement passager ou un objet inerte, mais plutôt comme une matérialité répétable. La description des énoncés s'adresse, selon une dimension en quelque sorte verticale, aux conditions d'existence des différents ensembles signifiants.⁴²

Si pour Ricœur le modèle de l'identité demeure le récit, Foucault l'élargit pour sa part vers ce qu'il nomme l'ensemble des « pratiques discursives », soit ces pures conditions d'existence et de dicibilité des énoncés, seules véritables gardiennes de l'identité, puisqu'elles en assurent la circulation, la répartition, la répétition, bref, en un mot : l'« ordre »⁴³.

Cela dit, il faut insister sur une idée également partagée : *tant Foucault que Ricœur ne visent jamais une réconciliation totale, une unité parfaite, une fermeture de l'identité sur elle-même, qu'elle soit discursive ou personnelle. C'est la leçon ultime de la généalogie que de trouver au fondement historique non pas l'identité d'un sujet, mais la disparité propre à son émergence : c'est au fond*

⁴² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 142-143.

⁴³ La pratique discursive est « un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative », *Ibid*, p. 153-154. L'« ordre du discours », c'est donc l'ensemble des règles de répartition et de distribution des énoncés, toujours irréductibles à un « sens » ou une « parole » : « [...] je voudrais montrer que les “ discours ”, tels qu'on peut les entendre, tels qu'on peut les lire dans leur forme de textes, ne sont pas, comme on pourrait s'y attendre, un pur et simple entrecroisement de choses et de mots : trame obscure des choses, chaîne manifeste, visible et colorée des mots ; je voudrais montrer que le discours n'est pas une mince surface de contact, ou s'affrontent, entre une réalité et une langue, l'intrication d'un lexique et d'une expérience ; je voudrais montrer sur des exemples précis, qu'en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l'étreinte apparemment si fortes des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive. Ces règles définissent non point l'existence muette d'une réalité, non point l'Usage canonique d'un vocabulaire, mais le régime des objets “ Les mots et les choses ”, c'est le titre – sérieux – d'un problème ; c'est le titre – ironique – du travail qui en modifie la forme, en déplace les données, et révèle, au bout du compte, une tout autre tâche. Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce plus qu'il faut décrire. » *Id.*, p. 66-67.

la *différence des corps* qui demeure la source même des pratiques d'assujettissement conduisant les individus à devoir nouer une relation d'appartenance à leur « identité ». C'est aussi, parallèlement, la signification que nous tend l'image du *cogito attesté* de Ricœur, selon qui l'identité ne peut être reconduite à la certitude du savoir sur soi (le *cogito exalté* de Descartes) ni à l'humiliation subie par la conscience lorsqu'on imagine le sujet comme une multiplicité dont l'unité ne serait qu'illusoire (le *cogito brisé* de Nietzsche). Ultimement, c'est le type d'ontologie visée qui régule ces deux conceptions de l'identité. On pourrait en ce sens affirmer que si Ricœur peut penser dialectiquement l'identité, c'est qu'il reste fidèle à l'ontologie « polysémique » d'Aristote selon laquelle l'« être se dit de multiples façons »⁴⁴, en prenant pour appui la question « *qui ?* » – irréductible au « *quoi ?* ». Si Foucault demeure pour sa part « nominaliste », au sens où il refuse d'assurer l'identité à partir de son contenu qualitatif, c'est qu'il préfère la décrire à partir des effets multiples qui la constituent, suivant une prédilection théorique pour le « *comment* anonyme » qui l'organise et lui donne forme.

1.1.4. *Volonté et liberté*

La constitution de l'identité est pour Foucault directement redevable de la volonté, mais dans un sens totalement différent de celui où l'entend par exemple Descartes lorsqu'il parle d'une « volonté [...] tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte »⁴⁵. Si la volonté, selon Foucault, ne renvoie pas à l'assimilation cartésienne de l'acte libre à l'acte volontaire, elle ne reste pas pour autant tributaire d'une dissociation totale avec la liberté, comme on la retrouve cette fois chez Sartre⁴⁶. La volonté est en réalité disjointe de

⁴⁴ « L'être proprement dit se prend en plusieurs acceptions », Aristote, *Métaphysique*, E 2, 1026a-1026b, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991, p. 228. Cf. *infra*, 6.1.

⁴⁵ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, article XLI, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1994, p. 96.

⁴⁶ Pour Sartre la volonté n'est que le masque qu'emprunte une délibération déjà conduite par la liberté.

L'idée d'une procédure volitive dont pourrait rendre compte une analyse eidétique ou empirique, comme ce sera exemplairement le cas chez Ricœur lui-même. La volonté relève bien plutôt d'une ontologie, cette fois plus près du sens où l'entendaient Schopenhauer et Nietzsche. Le *comment impersonnel* qui organise et produit des subjectivités répond d'une volonté qui est essentiellement « anonyme et polymorphe »⁴⁷. La volonté ne relève pas d'un choix conscient ou motivé, mais d'une volonté de savoir qui sourd sous les pratiques et oriente la recherche de vérité, sans que le sujet en ait nécessairement conscience.

C'est ainsi que pour Foucault, dont la généalogie du pouvoir se réclame explicitement de la généalogie nietzschéenne de la morale, la vérité naît d'un *conflit des volontés*, conflit qui souvent reste dissimulé à lui-même : à ce stade, la volonté est essentiellement exclusive et coercitive, car elle reste synonyme de pouvoir (au sens juridique : normes, règles, lois, interdits, contraintes, etc.). Or, avec la généalogie du sujet éthique, la volonté de savoir devient productive, positive : elle engendre des discours et, partant, des subjectivités. Cela dit, elle n'est pas pour autant *volonté libre* au sens classique. La volonté de vérité qui organise les formes d'expérience et leur confère une historicité ne relève pas d'une décision subjective. Néanmoins, et ce point sera questionné dans cette thèse : *il est à se demander ce qui relève ou non de la volonté individuelle du sujet dans les processus de subjectivation*. Jusqu'où l'individu est-il « libre » de se constituer « en tant que » sujet d'une pratique ? Si, pour Foucault, la volonté n'est pas un phénomène de l'acte de vouloir, il n'en demeure pas moins que sa conception de la « volonté de savoir » reste difficilement explicable puisqu'elle « dissimule l'origine de son concept historico-transcendantal de pouvoir »⁴⁸. Comment une telle volonté de vérité peut-elle être tout à la fois universalisée (nous verrons plus loin que son histoire atteste de cette universalité) et

⁴⁷ Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2011, « résumé du cours », p. 218.

⁴⁸ J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, éd. cit., p. 319.

neutralisée (elle ne se limite pas aux seuls discours qui relèvent d'une recherche de vérité, mais bien à tous les discours) ?⁴⁹

La rencontre semble difficile sur ce chemin aussi, puisque pour Ricœur, la volonté doit être posée sur le plan d'une analyse eidétique, bientôt relayée par sa dialectique avec l'involontaire, dimensions qu'ignore pour sa part Foucault dans la mesure où il ne se préoccupe pas des actes de conscience et, partant, de ce qui leur est irréductible (l'« involontaire »). Si la volonté est un processus permettant d'évaluer *la vie*, dans le cas de Foucault, elle sert bel et bien, à l'instar de Nietzsche, à créer des valeurs, alors qu'elle est plutôt, selon Ricœur, ce qui oriente l'agir humain ; elle favorise dans ce cas l'orientation de l'action plus encore que la création de valeurs : « vouloir n'est pas créer » affirmait en ce sens Ricœur à la toute fin de *Le volontaire et l'involontaire*⁵⁰.

L'analyse de la volonté est, selon Ricœur, une modalité d'évaluation de l'action. Or, en mettant premièrement l'accent sur le phénomène de la volonté (description pure des actes de volonté et prise en compte de leur noème : *ce qui est voulu*), une double *epochè* de l'expérience de la *faute* (résultant de la mauvaise volonté) et de la *transcendance* (le salut, la délivrance) est opérée. Cette mise en suspens du caractère empirique de la volonté empêche dans un premier temps – et Ricœur en est parfaitement conscient – d'épouser le mouvement même de l'existence dont répond la volonté. Elle lui permet en retour de décrire trois manifestations phénoménales du vouloir : *décider* (« acte de volonté qui s'appuie sur des motifs », à quoi correspond l'irréalité du

⁴⁹ « Une telle occultation de l'origine du concept de pouvoir – du fait qu'il provient du concept de volonté de vérité et de savoir, emprunté, quant à lui, à la critique de la métaphysique [Habermas réfère ici à la volonté de puissance nietzschéenne] – explique aussi que la catégorie de pouvoir ait pu être utilisée d'une manière systématiquement équivoque. D'un côté, en effet, cette catégorie, ayant l'innocence d'un concept descriptif, est utilisée pour une analyse empirique des techniques de pouvoir, qui, sur le plan de la méthode, ne se distingue pas de manière frappante d'une sociologie fonctionnaliste de la connaissance qui se consacrerait à l'histoire. Mais comme, d'un autre côté, elle conserve aussi, de l'histoire cachée de sa naissance, le sens d'une catégorie liée à une théorie de la constitution, elle confère avant tout à l'analyse empirique des techniques de pouvoir un sens qui la rattache à une critique de la raison, et garantit à l'historiographie généalogique sa faculté de démasquer ». *Id.*, p. 320.

⁵⁰ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 456.

projet), *mouvoir* (« acte de la volonté qui ébranle les pouvoirs », à quoi correspond l'effectivité de l'action), *consentir* (« acte de volonté qui acquiesce à la nécessité »). À chacun de ces trois axes correspond le pôle de l'involontaire : la *décision* trouve en son fond une *motivation*, une raison d'agir, qui peut être inconsciente ou non, mais qui certainement s'ancre dans des besoins réels irréductibles à la volonté ; la *motion du corps* correspond pour sa part à des *habitudes*, que Ricœur nomme les « organes du vouloir », et qui font que la volonté trouve parfois ses limites au sein même de la nécessité physique ; finalement, le *consentement* doit être pensé en relation avec un non-vouloir absolu, dont les manifestations sont celles du *caractère*, de l'*inconscient* et de la *vie*⁵¹.

La volonté est, sur ce plan, intimement liée à l'identité, dans la mesure où Ricœur entend rendre compte de la perspective d'un « cogito intégral » : « La reconquête du Cogito doit être totale ; c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit »⁵² ; mais paradoxalement, le « Cogito est intérieurement brisé »⁵³ : tout acte volontaire met toujours déjà en jeu une part d'involontaire. Ce qui est essentiel ici, c'est le rapport entretenu entre décision et motivation : malgré cette part d'involontaire, la décision reste un acte de liberté, puisque le projet est une détermination de soi par soi, un choix, une subjectivation, où *je deviens celui qui choisit*. Ricœur parle alors d'une « *imputation pré-réflexive du moi* »⁵⁴. Un premier rapprochement entre la phénoménologie de la décision et le processus de subjectivation foucauldien se voit possible dans la mesure où, dans les deux cas, l'implication de soi-même est « contemporaine » de l'acte même (dans ce cas-ci, la décision). « Le sujet, soutient Ricœur, en se projetant, s'objective »⁵⁵ ; il ouvre une possibilité en *se*

⁵¹ Nous sommes conscient de la présentation trop succincte ici faite de la philosophie de la volonté, mais comme l'objectif de cet argument est de comparer deux conceptions de la volonté, nous ne rappelons que les pistes les plus importantes.

⁵² P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, éd. cit., p. 13.

⁵³ *Id.*, p. 17.

⁵⁴ *Id.*, p. 57.

⁵⁵ *Id.*, p. 58.

décidant, s'affirmant ainsi comme sujet dans « l'objet de [son] vouloir »⁵⁶, sans, pour autant, être encore un objet de réflexion pour lui-même : une part d'involontaire habitude toujours la décision qui, malgré cela, demeure un acte de liberté. C'est en ce sens que la « motivation incline le vouloir dans une direction déterminée [mais qu'elle] *incline sans nécessiter* »⁵⁷. Il est à noter que cette réintroduction du problème de la liberté dans celui de la volonté n'arrive qu'au détour d'une première suspension préalable. Ce n'est qu'avec la rencontre de la volonté mauvaise que la question de la liberté rejaillit véritablement, en tant que réflexion sur son usage concret.

La volonté est à l'origine du mal, au sens où le mal correspond à une mauvaise utilisation de la volonté, héritière d'une *hubris* incarnant le caractère faussement infini de la volonté – et dont la dialectique transcendantale de Kant avait déjà décelé l'illusion. Le mal peut être compris comme un aspect de la finitude de la volonté, mais non pas au sens de l'involontaire : à l'instar du mal radical chez Kant, la faute reste inexplicable par essence. Il est donc interdit de confondre la finitude du sujet (par exemple sa sensibilité, inclinée à transgresser la Loi selon ses désirs, ses pulsions) avec la culpabilité qui, en elle-même, résulte d'un certain usage de la volonté libre. C'est pourquoi la liberté n'est pas une composante intrinsèque de la volonté, mais une *possibilité* qui doit être investie par l'introduction de la contingence dans l'action. Sur ce point Ricœur rejoint Foucault qui parlerait pour sa part d'une liberté actualisée dans des résistances au pouvoir – mais jamais associée au « mal », dimension morale dans laquelle il refuse d'entrer.

On pourrait toutefois filer prudemment l'analogie en relevant que chez les deux philosophes, la volonté ne trouve d'accomplissement que dans une action, qui est chez Ricœur

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ F. Dastur, « Volonté et liberté selon Paul Ricœur » in *Paul Ricœur. Cahier de l'Herne*, éd. cit., p. 182.

une *œuvre*⁵⁸, chez Foucault une *invention de soi*⁵⁹ – deux horizons d’accomplissement situés dans le sillage de la finitude. Là où Ricœur voit dans l’espérance une visée de totalité qui jamais ne se confond avec l’absolu, Foucault repère dans la volonté le soubassement de sa théorie d’un pouvoir constituant. Une différence majeure subsiste néanmoins : alors que Ricœur met en garde contre l’idée d’une volonté libre et *infinie* (dont les institutions et l’État pourraient s’emparer et, en la concevant sans contenu déterminé tout en l’inscrivant dans le champ de l’expérience, la transformer en « pathologie de l’espérance »⁶⁰), Foucault semble pour sa part concevoir la volonté comme un mouvement infini de création de valeurs duquel on ne peut pas se dégager pour espérer quelque libération que ce soit.

⁵⁸ L’œuvre est pour Ricœur une *action finie* : « Faire, c’est adopter par volonté positive la forme finie d’une œuvre », P. Ricœur, « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté », in *La liberté et l’ordre social*, Rencontre internationale de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1969, p. 51. Bien que la définition de l’œuvre comme action finie semble ne rien devoir à la définition foucauldienne de l’œuvre comme invention de soi, elle n’est pourtant pas étrangère à la constitution de soi telle que la thématise et la décrit Ricœur lui-même : elle relève à la fois de la liberté et de la volonté.

⁵⁹ *L’invention de soi*, pour Foucault, correspond à la recherche de nouvelles formes de subjectivité : le concept de « pratique de soi » qui répond au vœu de cette recherche est le foyer privilégié de problématisation du rapport à soi. C’est donc dire que la liberté représente l’espace à l’intérieur duquel le sujet se positionne par rapport à un ensemble de normes historiques. L’exemple le plus parlant que donne Foucault est sans contredit le comportement sexuel, entendu comme cristallisation du domaine de l’expérience morale, en particulier à l’Antiquité : « je voudrais montrer comment, dans l’Antiquité, l’activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi faisant jouer les critères d’une « esthétique de l’existence ». M. Foucault, « Usages des plaisirs et techniques de soi » (1983), # 338, *Dits et écrits II, éd. cit.*, p. 1365. Les formes d’invention de soi à l’Antiquité ne sauraient cependant être reconduites à la « culture du soi » telle qu’on la retrouve aujourd’hui dans le culte du moi « à la californienne », où il s’agit plutôt de découvrir le « vrai moi » en le séparant de ce qui le rend obscur ; l’invention de soi, à l’Antiquité, ne correspond pas tant à une découverte de la vérité – ce que l’on retrouve plutôt dans le christianisme où la renonciation à soi a pour objectif l’accueil de la vérité par l’atteinte de Dieu – mais l’« élaboration de soi par soi », construction de sa vie comme un objet d’art, suivant une *tekhnè* : c’est en ce sens que Foucault parlera d’« *éthopoïésis* », selon le mot que l’on retrouve chez Plutarque. Mais ces deux « périodes » de l’histoire de la subjectivité ne sont pas pour autant étanches, indépendantes : une partie du travail généalogique du dernier Foucault consistera justement à relever les moments où ces deux attitudes (élaboration de soi par soi comme esthétique de l’existence, recherche de la vérité par la renonciation ou la transformation de soi) se croisent, s’infléchissent et peuvent ainsi s’informer l’une et l’autre.

⁶⁰ P. Ricœur, « La liberté selon l’espérance » (1968), in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, « L’ordre philosophique », 1969, p. 414. La pathologie de l’espérance naît à partir de la possibilité de la totalisation : « La mal véritable, le mal du mal, ce n’est pas la violation d’un interdit, la subversion de la loi, la désobéissance, mais la fraude dans l’œuvre de totalisation. En ce sens, le mal véritable ne peut apparaître que dans le champ même où se produit la religion, à savoir dans ce champ de contradictions et de conflits déterminé, d’une part, par l’exigence de totalisation qui constitue la raison, à la fois théorique et pratique, et, d’autre part, par l’illusion qui égare le savoir, par l’hédonisme subtil qui vicie la motivation morale, enfin par la malice qui corrompt les grandes entreprises humaines de totalisation. La requête d’un objet entier de la volonté est en son fond antinomique. Le mal du mal naît au lieu de cette antinomie ». *Ibid.* Nous soulignons.

Foucault jette un discrédit sur les pensées de la libération dans la mesure où elles omettent de questionner leur propre fondement politique – elles ne réussissent jamais à se penser dans une extériorité du pouvoir. Il n’y a d’ailleurs pas *un* pouvoir pour Foucault, un pouvoir duquel on pourrait, de surcroît, se dépendre, pour affirmer librement sa subjectivité : la subjectivité est ontologiquement coextensive à la résistance – irréductible à une libération qui présupposerait l’atteinte d’une vérité ou le relâchement d’une coercition permettant en retour de déployer une quelconque « humanité » :

J’ai toujours été un peu méfiant à l’égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l’on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l’intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l’idée qu’il existe une nature ou un fond humain qui s’est trouvé, à la suite d’un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter les verrous répressifs pour que l’homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport positif et plein à lui-même.⁶¹

S’il n’y a pas d’humanité à libérer, quel est donc l’objectif des luttes militantes que mènent Foucault, surtout à partir des années soixante-dix ?⁶² Il s’agit essentiellement de pratiquer la résistance, c’est-à-dire l’expérimentation éthique de formes de subjectivité, de nouveaux rapports à soi et aux autres, bref de « problématisations ». Dans ce contexte pratique, la problématisation s’avère être la *reconstitution généalogique et réfléchie des modalités d’objectivation du sujet d’une pratique, en regard de laquelle il est conduit à reconnaître et avouer sa vérité*. Le rapport à soi est éthique dans la mesure où il demeure esthétique : l’invention de soi et la transformation de soi que laissent entendre le slogan – certes récupérable et spécieux – d’une « esthétique de l’existence » n’est pas une simple modalité de singularisation de l’individu (on retomberait alors

⁶¹ M. Foucault, « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), # 356, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1528-1529.

⁶² Nous pensons entre autres à sa participation au GIP. Sur cette question, cf. Artières, Philippe, Laurent Quero et Michelle Zancarini-Fournel, *Le Groupe d’Information sur les Prisons : archives d’une lutte, 1970-1972*, postface de Daniel Defert, Paris, IMEC, 2003.

dans l'illusion d'une libération possible par la réalisation de l'authenticité du sujet, sorte de « culte du moi à la californienne ») ; c'est avant tout une modalité de travail de soi sur soi au sein des relations de pouvoir. Reconnaître cette situation, c'est affirmer que la liberté n'est pas *à atteindre*, mais qu'elle est *déjà-là*, de sorte que « la liberté est la condition ontologique de l'éthique [alors que] l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté »⁶³. La *pratique de la liberté* se distingue ainsi de la *libération* dans la mesure où elle ne vise pas une transcendance du pouvoir : elle ouvre plutôt à de nouvelles formes de pouvoir à partir desquelles de nouvelles pratiques de subjectivation naissent. Et l'éthique est le nom que prend la problématisation du sujet quant à sa pratique de la liberté.

1.1.5. Modernité, humanisme, éthique

À la lumière de ce qui vient tout juste d'être affirmé, on comprend un peu mieux la position de Foucault devant l'humanisme moderne et l'éthique s'en réclamant. Il faut d'abord rappeler que Foucault se méfie de l'idée de « nature humaine », tel que l'atteste son célèbre débat avec Noam Chomsky, où il met en garde contre toute forme d'universalité anhistorique dont le politique pourrait se réclamer afin de faire valoir le droit⁶⁴. Cette méfiance a des origines théoriques directement tributaires des postulats de l'archéologie : contre l'anthropologie philosophique – et pour l'histoire – Foucault préfère historiciser les régularités décelables dans l'histoire. Il refuse ainsi la recherche d'invariants pouvant fonder l'éthique ou la politique. Nous le verrons plus loin, la critique du transcendantal et la recherche d'un « *a priori* historique » sont les conséquences directes de ce postulat théorique. Ce qui « varie », ce n'est donc pas tant le cadre transcendantal que la référence aux supposés invariants

⁶³ M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1531.

⁶⁴ M. Foucault, « *Human Nature : Justice versus Power* » (« De la nature humaine : justice contre pouvoir ») ; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971) (1974), # 132, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1339 à 1380.

anthropologiques. Judith Revel rappelle en ce sens que les analyses autour de la genèse de la biopolitique n'ont pas pour objectif d'invalider l'idée de nature, mais bien de montrer que les rapports de pouvoir, au XIX^e siècle, « ont construit une référence inédite à la naturalité afin de transformer celle-ci en un nouvel instrument de contrôle. Non que la nature en elle-même n'existe pas ; mais il y a là pour Foucault l'émergence d'un nouvel usage politique de la référence au naturel, qui est en lui-même absolument non-naturel et dont il s'agit précisément de faire la généalogie »⁶⁵.

On retrouve ainsi la thèse foucauldienne d'une préséance des productions historiques sur le fondement formel des conditions de possibilité du savoir, de sorte que, par exemple, le « vitalisme biologique » n'est pas ce qui permettrait l'émergence de la biopolitique : « C'est l'histoire qui dessine ces ensembles avant de les effacer ; il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la “ nature ” s'imposeraient à l'histoire »⁶⁶. S'il est douteux de se référer à un invariant anthropologique qui transcenderait l'histoire, on comprend que la définition que propose Foucault de l'éthique ne puisse quant à elle s'appuyer sur une visée universaliste – pensons à la téléologie aristotélicienne ou à la déontologie kantienne, deux grandes traditions éthiques dont se réclame pour sa part Ricœur.

Dans ce qu'il qualifie lui-même de « petite éthique », Ricœur ménage une transition continue entre l'éthique téléologique aristotélicienne (muée par une visée vers la vie bonne) et la morale déontologique kantienne (soumise à la prescription de la norme d'universalité). Bien qu'il accorde finalement une primauté à la téléologie sur la déontologie, la visée vers la vie bonne doit nécessairement passer par le crible de la norme sous peine de rater l'horizon d'universalité auquel l'éthique peut prétendre. Mais l'éthique ne dépasse jamais la morale que

⁶⁵ J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008, p. 96-97.

⁶⁶ M. Foucault, « Bio-histoire et bio-politique » in *Le Monde*, n° 9869, 17-19 octobre 1976, p. 5, cité par J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008, p. 97.

dans une sagesse pratique (*phronèsi*) soucieuse de s'ancrer dans la dimension dilemmatique des situations concrètes de l'existence. L'inclusion de la dimension de l'altérité et de celle des institutions conduit Ricœur à reformuler sa « petite éthique » sous l'expression consacrée d'une *visée vers la vie bonne avec et pour l'autre dans des institutions justes*⁶⁷.

À l'opposé de cette conception, l'éthique foucauldienne ne relève pas d'un projet normatif, mais de l'établissement d'un rapport à soi qui passe par un positionnement du sujet devant des ensembles historiques de code et de règles d'action : c'est cet ensemble codé qui constitue à proprement parler la morale. L'éthique relève pour sa part de l'activité réfléchissante d'un sujet qui choisit de se constituer en regard de ce code moral : « Un code d'actions étant donné [...], il y a différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non seulement comme agent, mais comme sujet moral de cette action »⁶⁸. L'éthique ainsi définie ne s'inscrit pas dans une visée normative, hédoniste ou émancipatoire ; elle est bien plutôt toujours soumise à un processus d'assujettissement dans la mesure où elle est une modalité d'invention de soi issue de l'obligation de se soumettre à un système de règles, tel un levier vers une problématisation du rapport à soi et aux normes.

L'éthique pourrait ainsi être définie comme l'élaboration du rapport à soi suivant quatre foyers principaux de problématisation. D'abord, la *détermination de la substance éthique*, soit la manière dont l'individu peut constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale : il s'agit dans ce cas de déterminer ce qui devra être travaillé, ce qui devra être changé ou maintenu ; c'est l'établissement du domaine *ontologique* du rapport à soi⁶⁹. La seconde problématisation relève de la morale elle-même, au sens du code : c'est la

⁶⁷ Sur la « petite éthique », cf. *Soi-même comme un autre*, éd. cit., 7^e, 8^e et 9^e étude.

⁶⁸ M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1375.

⁶⁹ L'exemple choisi par Foucault pour illustrer cette quadruple problématisation du rapport à soi est la *fidélité*. Dans le cas de la *détermination de la substance éthique*, « on peut faire porter l'essentiel de la pratique de fidélité sur le strict respect des interdits et des obligations dans les actes mêmes qu'on accomplit. Mais on peut aussi faire

mise en œuvre du domaine *déontologique*, nommé *mode d'assujettissement*, soit la manière dont le sujet va se positionner par rapport à ce code ou cette règle. Quelle forme le respect du code moral prendra-t-il ? Devra-t-il répondre de la loi ou de la volonté ?⁷⁰ Ensuite, la mise en œuvre du rapport proprement *ascétique* ne vient qu'avec la *pratique de soi*, troisième étape dans la problématisation de la subjectivité : il s'agit des différentes formes d'élaboration du travail éthique qu'on effectue sur soi-même, dans le dessein non seulement de rendre compte de soi mais aussi pour tenter de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. La question serait alors de déterminer les types d'effort ou de sacrifice qui devront être faits⁷¹. Finalement, la visée proprement *téléologique* de cette élaboration de soi par soi, qui fait qu'une action sera morale seulement dans la mesure où elle tend vers une *finalité* – qui dans ce cas serait précisément la mise en œuvre du rapport à soi et la constitution de soi comme sujet moral. Vers quel mode d'être du sujet tend l'ensemble des actions entreprises par un individu dans le cadre d'un positionnement par rapport au code moral ? Qu'est-ce que je vise sur le plan éthique : la vie bonne, le plaisir, etc. ?⁷² Ainsi, l'histoire de l'éthique ou, pour le dire avec

consister l'essentiel de la fidélité dans la maîtrise des désirs, dans le combat acharné qu'on mène contre eux, dans la force avec laquelle on sait résister aux tentations : ce qui constitue le contenu de la fidélité, c'est cette vigilance, et cette lutte ; les mouvements contradictoires de l'âme, beaucoup plus que les actes eux-mêmes dans leur effectuation, seront alors la matière de la pratique morale ». *Ibid.*

⁷⁰ L'exemple de la fidélité est encore ici éclairant : « on peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au principe qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude ; mais on peut la pratiquer aussi parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition spirituelle, qu'on a la responsabilité de maintenir ou de faire revivre ; on peut aussi exercer cette fidélité en répondant à un appel, en se proposant en exemple, ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté de noblesse ou de perfection ». M. Foucault, *op. cit.*, p. 1376.

⁷¹ C'est ce que Foucault a ailleurs nommé le « prix à payer ». L'exemple de la fidélité est ici réfracté dans celui de l'austérité : « ainsi l'austérité peut-elle se pratiquer à travers un long travail d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation d'un ensemble systématique de préceptes et à travers le contrôle régulier de la conduite dans l'exactitude avec laquelle on l'applique ; on peut la pratiquer dans la forme d'une renonciation soudaine et définitive aux plaisirs ; on peut la pratiquer aussi dans la forme d'un combat permanent dont les péripéties – jusque dans les défaites passagères – peuvent avoir un sens et leur valeur ; elle peut s'exercer aussi à travers un déchiffrement aussi soigneux, permanent et détaillé que possible des mouvements du désir, dans toutes les formes, même les plus obscures, sous lesquelles il se cache ». *Ibid.*

⁷² « La fidélité conjugale peut relever d'une conduite morale qui achemine vers une maîtrise de soi de plus en plus complète ; elle peut être une conduite morale qui manifeste un détachement soudain et radical à l'égard du

Foucault, de l'ascétique est « l'histoire des formes de subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer »⁷³. C'est pourquoi toute problématisation du rapport à soi passe par une réflexion sur le présent comme porteur de *normes morales*, toujours constituées par la mise en relation de *codes de comportement* et de *formes de subjectivation*.

Foucault parle ainsi, à partir de 1980, d'« *éthos* philosophique » : le rapport qu'entretient le sujet à lui-même, c'est nécessairement le rapport qu'il entretient à l'actualité, dans la mesure où tout rapport à soi, tout processus de subjectivation dérive d'un ensemble de normes porté par le présent historique. Contrairement à Levinas ou à Heidegger – et ici pour des raisons exactement opposées – l'éthique reste indissociable de l'ontologie. La formidable extension – et dans une certaine mesure, non assumée, « manquée »⁷⁴ – que donne ainsi Foucault à l'ontologie réside dans son aspect critique : il ne s'agit pas de dire l'être des choses ou encore la limite de leur contour, mais d'établir, par une recherche non-dialectique de la différence, « ce qu'est aujourd'hui ». L'interrogation sur le présent ouverte par Kant représente probablement le seul terrain normatif sur lequel Foucault accepte finalement de poser les pieds, quoiqu'il combatte, à l'instar de Ricœur, la prétention du formalisme kantien à l'universalité.

Néanmoins, la revendication par Foucault de l'*Aufklärung* apparaît aux antipodes de celle d'un Jürgen Habermas, pour qui le projet d'achèvement de la modernité est incomplet tant qu'elle n'a pas trouvé en elle-même les ressources pour fonder une raison communicationnelle. Foucault ne peut souscrire à la perspective transcendantale qu'une telle

monde ; elle peut tendre à une tranquillité parfaite de l'âme, à une insensibilisation totale aux agitations des passions, ou à une purification qui assure le salut après la mort, et l'immortalité bienheureuse ». *Ibid.*

⁷³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 1377.

⁷⁴ C'est la thèse de Béatrice Han, qui parle plus précisément d'« ontologie manquée ». Nous reconnaissons une dette théorique à cette excellente critique de la posture philosophique de Foucault, surtout pour ce qui relève de la deuxième partie de la thèse. L'idée essentielle de Han est que Foucault n'a pas su pousser les conséquences de son ontologie jusqu'au bout, *bésitant ultimement entre une ontologie herméneutique d'inspiration heideggérienne faisant de la pensée le cœur même du rapport à soi et une généalogie nietzschéenne renonçant à toute autoconstitution libre du sujet par lui-même*. Cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 1998.

relation d'entente langagière (*Verständigung*) suppose, ni d'ailleurs reconnaître son propre projet de problématisation de la modernité sous la forme d'une recherche de rationalité émancipée des rapports de pouvoir (idéologie, distorsion, manipulation, coercition). La réponse de Habermas est cinglante : tout comme Jacques Derrida et Georges Bataille, Foucault passe sous silence la « raison » dont son travail se réclame : comment peut-il prétendre faire une historiographie généalogique des relations coextensives entre folie et raison si son propre travail masque sa propre validité rationnelle ? Et de quel ordre serait cette nouvelle sorte de prétention à la validité ? Après tout, sur *quelle(s) raison(s)* le discours philosophique moderne peut-il légitimement s'appuyer pour ainsi venir disséminer, voire désintégrer intégralement tous les critères normatifs et universels d'évaluation de la raison elle-même ? Comment la modernité, demande Habermas, pourrait-elle faire autrement que « s'en remettre [à] elle-même », elle qui « ne veut ni ne peut emprunter à une autre époque les critères en fonction desquels elle s'oriente »⁷⁵. Ce problème est épineux, et il a poursuivi, nous le verrons, la trajectoire des nombreux remaniements de méthode qu'opéra Foucault ; on ne peut donc pas affirmer qu'il en fait l'économie, puisque son « ontologie critique de nous-mêmes » consiste tout de même à repérer ce qui détermine notre modernité, en dépit d'une archive qui n'est jamais totalisable. En ce sens, il cherche, tout comme Habermas, à développer une double détermination, tour à tour négative et positive, de la modernité.

Foucault rappelle d'abord que Kant ne concevait pas l'*Aufklärung* comme une époque, mais bien comme une issue, une sortie (*Ausgang*) de l'état de minorité, visant la réorganisation du rapport existant entre volonté, autorité et usage de la raison. Si la raison doit, lors de son usage privé, demeurer soumise à son rôle social à jouer, elle devrait rester libre dans son usage

⁷⁵ J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, éd. cit., p. 8 ; cf. aussi J. Habermas *La Théorie de l'agir communicationnel*, tome I : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, tome II : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*. Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1987.

public ; toutefois, lorsque l'homme se reconnaît non plus seulement comme la « pièce d'une machine » (c'est l'image qu'utilise Kant pour souligner la position définie du sujet dans l'ordre social), mais comme membre d'une humanité qui partage la raison, alors « l'*Aufklärung* n'est donc [plus] seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison »⁷⁶. C'est donc par la reconnaissance d'une certaine forme d'appartenance à l'humanité (*Menschheit*) qu'une sortie de l'état de minorité reste possible. Indécis – et son lecteur avec lui – à savoir si le terme de « *Menschheit* » doit renvoyer ici à l'humanité comme totalité sociale et politique universelle (l'ensemble des êtres humains) ou plutôt au fond moral constituant l'humanité de l'homme (l'ensemble des valeurs déterminant l'être humain), Foucault insiste néanmoins de façon claire sur le fait que l'*Aufklärung* est à la fois une affection passive et une responsabilité active. « À la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage »⁷⁷, l'*Aufklärung* est, Foucault le rappelle, une devise (*Wahlspruch*) concrétisée dans le précepte *Aude sapere* (« aie le courage de savoir ») ; et si l'*Aufklärung* n'est pas uniquement un processus historique dans lequel l'homme est engagé « malgré lui », mais aussi une responsabilité relevant de son action libre et de son autonomie morale, alors c'est avant tout un *problème politique* : comment l'usage de la raison peut-il être public ou libre, et simultanément soumis à l'obéissance d'un principe politique imposé par l'ordre social ? C'est à partir de cette question – déjà entrevue par Kant – que Foucault lance sa propre détermination de la modernité, en insistant sur l'idée que la *critique* reste pour Kant la seule balise permettant de juger si l'usage de la raison est légitime ou non. Sous cet angle, ce qui demeure le plus significatif selon Foucault, c'est l'étroite parenté

⁷⁶ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (« What is Enlightenment ? ») (1984), # 339, *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1385.

⁷⁷ *Id.*, p. 1384.

entre la réflexion critique et la réflexion sur l'histoire : « Il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe [Kant] lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur “ aujourd'hui ” comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte »⁷⁸. Foucault, suivant Kant, ne conçoit donc pas la modernité comme une période historique, mais comme une *attitude* que le sujet entretient vis-à-vis le présent : « Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un *choix volontaire* qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une *tâche*. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos* »⁷⁹.

Contrairement à ce qu'a pu affirmer Habermas, Foucault ne se présente pas exactement comme un « détracteur de la modernité », mais bien plutôt, à l'instar de Habermas lui-même, comme un observateur cherchant à décrire les attitudes de répulsions et de défenses devant le phénomène de la modernité : « Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la “ période moderne ” des époques “ pré ” ou “ post-moderne ”, je crois, affirme Foucault, qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de “ contre-modernité ” »⁸⁰. C'est en décrivant plus précisément la caractérisation de cet *éthos* qu'une définition de la modernité sera possible. Faire l'analyse de nous-mêmes, en tant que sujets historiquement déterminés, en partie du moins, par l'*Aufklärung*, ce n'est donc pas encore prendre partie pour ou contre elle ; ce n'est pas non plus tenter de sauver à tout prix la rationalité type de l'*Aufklärung*, mais tracer « “ les limites actuelles

⁷⁸ *Id.*, p. 1387.

⁷⁹ *Ibid.* Nous soulignons « choix volontaire » et « tâche ».

⁸⁰ *Ibid.*

du nécessaire ” : c’est-à-dire [...] ce qui n’est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes »⁸¹.

Une autre caractérisation négative consiste à découpler humanisme et *Aufklärung* : l’humanisme n’est pas « le mode de rapport réflexif au présent » que cherche Foucault, mais un ensemble thématique plus ou moins bien défini, selon le moment de l’histoire auquel on s’arrête, une thématique « trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d’axe à la réflexion »⁸². Cette double caractérisation par la négative peut apparaître pauvre en ce qu’elle évite précisément de penser un fondement normatif de la modernité, ce que Habermas n’aura pas manqué d’apercevoir chez Foucault ; pourtant, ce dernier est bel et bien à la recherche d’un « principe qui est au cœur de la conscience historique que l’*Aufklärung* a eue d’elle-même »⁸³. L’attitude critique dite « limite » a pour tâche de renverser positivement la question kantienne des limites que la connaissance doit se refuser à franchir, en une « critique pratique dans la forme du franchissement possible »⁸⁴.

Ricœur organise lui aussi sa conception de l’éthique autour d’une réactualisation de l’*Aufklärung*, mais dans un cadre tout à fait différent. Pour Ricœur, penser la modernité, c’est avant tout penser l’inclusion possible du sujet dans l’institution. Nous retrouvons à ce moment le problème du rapport de l’institution à la volonté et à la liberté. Se qualifiant lui-même souvent de « kantien post-hégélien », Ricœur rappelle que l’héritage de l’*Aufklärung* doit être assumé par une réflexion sérieuse sur la rationalité du politique. Celle-ci repose sur un

⁸¹ *Id.*, p. 1391.

⁸² *Id.*, p. 1392.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 1393. On pourrait ici donner l’exemple de Baudelaire, selon qui l’homme moderne tente de dégager de la mode « ce qu’elle peut contenir de poétique dans l’historique » (C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, t. II, p. 693, cité par Foucault in « Qu’est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II*, *éd. cit.*, p. 1389). Foucault voit dans le dandysme de Baudelaire une attitude proprement moderne, non pas tant parce que le poète établit un rapport particulier au *présent*, mais surtout parce qu’il établit un mode de rapport à lui-même original, inventif, unique, « [un] jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, [une] élaboration ascétique de soi ». *Id.*, p. 1390.

« paradoxe » : la rationalité politique est à la fois un formidable *facteur d'unification du divers humain* par la constitution de l'État assurant l'échange intergénérationnelle entre « héritages et projets »⁸⁵ et un « *résidu de violence fondatrice* »⁸⁶ inhérente à l'idée même de décision, souvent arbitraire, parfois muée par une volonté de puissance, mais dont l'usage demeure en principe, tel que l'entendait Weber, « légitime »⁸⁷. Le défi repose alors sur la prise en compte simultanée de l'autorité et de l'autonomie. L'argument de Ricœur, nourri ici par la pensée politique hégélienne, laisse entendre que l'État représente une transposition au plan politique de l'autonomie individuelle, transposition qui ne peut cependant pas faire l'économie d'une extériorité et d'une supériorité qui constitue en fait sa souveraineté : « Comment définir l'autonomie ? En disant que la liberté est source de sa propre loi et que la loi morale est ici celle de la liberté ; en termes kantien, on a là un “ fait de raison ”, un rapport synthétique *a priori*. Mais, même avec cette notion d'autonomie, nous nous heurtons dès le plan moral, en-deçà donc du fait politique, à quelque chose qui résiste à l'entière résorption dans la définition de la liberté comme se donnant sa propre loi »⁸⁸. Cette extériorité du pouvoir réside, constate Ricœur, dans le rapport de la liberté aux institutions.

Le défi de la modernité est, en ce sens, de faire face au désinvestissement du citoyen en regard de la sphère politique, alors que celle-ci devient de plus en plus autonome et détachée des nécessités humaines : « Ne doit-on pas s'inquiéter, s'interroger Ricœur, de constater le divorce profond de notre époque entre le fait que nos institutions se bureaucratisent et deviennent incompréhensibles et celui que la liberté ne se conçoive plus que comme protestataire et donc anti-institutionnelle ? Hegel me ramène à cette question : comment

⁸⁵ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, éd. cit., p. 150.

⁸⁶ *Id.*, p. 151.

⁸⁷ Cf. M. Weber, *Économie et société*, t. 1, *Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora, « Pocket », 1995 [1921].

⁸⁸ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, éd. cit., p. 154.

l'homme peut-il entrer en institution et y trouver sa liberté ? »⁸⁹. Nous retrouvons ici ce qui a été dit plus haut à propos de la nécessité pour la volonté de s'incarner dans une *œuvre finie* ancrée dans l'expérience. Une volonté politique qui reste prisonnière de l'*indétermination*⁹⁰ a beau être rationnelle, elle ne reste que formelle et risque d'éclater ainsi comme « furie de destruction », comme « terreur »⁹¹. Pour que la volonté réalise véritablement sa liberté – c'est après tout le vœu des Lumières – il lui faut trouver un deuxième moment dans cette dialectique, un moment de *particularisation*, c'est-à-dire d'incarnation de la volonté dans une *œuvre finie*. L'œuvre devient ainsi l'unité de l'universalité (indétermination) et de la particularité, aussi nommée *singularité* : le sujet ne devient lui-même, sur le plan politique, qu'une fois *autodéterminé* ou, pour le dire autrement, une fois que son œuvre (le contenu particulier voulu) s'élève au sein de l'universel. La volonté n'est par conséquent jamais extérieure à l'institution ; bien au contraire la volonté doit être « institutionnalisée » au sens où l'État a le devoir d'assurer la conjonction de la liberté subjective et de la volonté commune.

Mais l'héritage de l'*Aufklärung* n'est pas pour autant assuré aujourd'hui, dans la mesure où le citoyen des démocraties modernes éprouve le sentiment de ne pas pouvoir engendrer lui-même le politique. Assurer l'« organisation d'une communauté historique »⁹², c'est d'abord reconnaître, malgré le clivage de plus en plus grand entre l'État et le citoyen, le caractère d'« héritage » légué par les Temps modernes à nos sociétés. Or, alors que pour Foucault la philosophie n'a pas à dire la vérité du politique, mais bien à faire jouer un rapport de vérité dans le jeu de la politique, on peut affirmer que pour Ricœur la tâche de la philosophie est de rappeler que « le droit n'est pas l'ennemi de la liberté, mais le chemin de la liberté », ou,

⁸⁹ P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui » (1974), *Esprit*, Mars-avril 2006, p. 188.

⁹⁰ L'indétermination correspond au premier moment de la dialectique hégélienne de la philosophie du droit, où la volonté est encore purement formelle, infinie. Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2013, § 5, 6, 7.

⁹¹ P. Ricœur, « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté », *art. cit.*, p. 51.

⁹² Selon l'expression d'Éric Weil, cité par Ricœur, *La critique et la conviction*, *éd. cit.*, p. 161

autrement dit, que « *le droit n'est pas un système autonome qui se suffit à lui-même mais [que] son sens philosophique est le passage d'une liberté abstraite à une liberté réelle* »⁹³.

Au-delà des différences fondamentales dans la compréhension des rapports entre éthique, politique et modernité, on peut affirmer qu'un problème commun demeure, celui de *l'énigme de l'autorité* : le pouvoir – qui pour Foucault est « partout » alors qu'il n'épuise jamais la totalité du politique pour Ricœur – reste dans les deux cas à l'origine d'une *problématisation de la subjectivité*. Si donc « humanisme » il y a, il faut le concevoir dans la possibilité pour le sujet de s'atteindre lui-même par *l'œuvre* ou *l'invention de soi* et ainsi atteindre l'universalité des hommes.

1.1.6. *Anthropologie*

Le problème politique appréhendé par ces conceptions de la modernité renvoie finalement à une perspective anthropologique. C'est cette dernière qui constitue à proprement parler l'horizon d'un dialogue possible entre Foucault et Ricœur, puisque chez les deux penseurs la problématisation de l'agir humain passe par une réflexion profonde sur la distinction, l'écart, et dans un certain sens, la confusion, entre empirique et transcendantal : les deux pensées sont sensibles à la quatrième question kantienne (*qu'est-ce que l'homme ?*) ainsi qu'à son articulation aux trois critiques.

Nous aurons maintes fois l'occasion de revenir sur ce problème chez Foucault, mais il est possible de relever dès maintenant que la modernité représente pour lui un « âge anthropologique de la raison ». Lorsque Foucault affirme que la modernité s'ouvre par la question de l'homme, il ne veut pas simplement dire que l'homme apparaît alors comme un nouvel objet d'intérêt, d'investigation ou de réflexion – d'ailleurs la difficulté de Ricœur à accepter la thèse de *Les mots et les choses* atteste d'une mécompréhension fréquente à l'époque de

⁹³ P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *art. cit.*, p. 188.

la parution du livre⁹⁴. Peu de commentateurs auront alors saisi, dans toute sa portée « archéologique », l'idée d'une apparition de l'homme comme objet de savoir. Tout simplement, le discours tenu sur l'homme, à partir du XVIII^e siècle, n'aurait pas pu être tenu auparavant. Et il diffère en effet de celui que tenait les Humanistes de la Renaissance ou les tragédiens grecs.

Il ne serait pas exagéré d'affirmer que Foucault se tient à distance de l'anthropologie dans la mesure où elle est, selon lui, une configuration de savoirs, une *épistémè* dont l'histoire nous montre qu'elle ne possède pas la portée universelle sur laquelle elle prétend pourtant faire porter sa scientificité propre. Mais il ne s'agit pas pour Foucault de simplement taxer de « relativisme » l'ensemble des sciences humaines : la critique n'est pas vraiment épistémique ; elle conduit plutôt à questionner la portée pratique de ces formes de discours. Que voulons-nous *savoir* lorsque nous enfermons des « fous » ?

Ricœur, à l'envers de cette position, fait de l'anthropologie le détour nécessaire à une meilleure compréhension de soi. Son herméneutique reste indissociable, comme nous le verrons lors du sixième chapitre, d'une anthropologie qu'il est possible de qualifier de « philosophique ». En ce sens, il s'agit pour Ricœur de vérifier « quelle sorte de discours les philosophes [peuvent] tenir sur les hommes que les savants n'ont pas la tâche de penser »⁹⁵. La réflexion sur le thème de l'homme commande d'abord pour Ricœur une approche dite indirecte, par la médiation du discours que l'homme porte à propos de lui-même.

La question *qu'est-ce que l'homme ?* doit, suivant Kant, procéder d'une autre série d'interrogations dont la perspective anthropologique ne sera que l'achèvement. Sur ce point, Ricœur ne souhaite pas simplement reprendre l'ensemble du parcours des trois critiques, plutôt

⁹⁴ Ricœur confia même à François Azouvi et Marc de Launay que « l'idée que l'homme [soit] une invention récente [lui] [paru] tout simplement fabuleuse », *La critique et la conviction*, éd. cit., p. 122.

⁹⁵ P. Ricœur, « L'homme comme sujet de la philosophie » (1988), in *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2013, p. 305.

qu'indiquer la manière par laquelle il est possible de déterminer la spécificité de l'homme en dérivant la question de sa détermination comme *personne* vers sa détermination comme *soi*. La fragmentation apparente des questionnements de Ricœur sur l'anthropologie est ainsi compensée par un mouvement qu'il est constamment possible de reconstruire, mouvement auquel sa méthode herméneutique répond sans cesse : le passage d'une réflexion de niveau *linguistique* vers une réflexion de niveau *éthique*, passage articulé par la médiation d'une réflexion de niveau *praxique*. L'objet de l'investigation de l'anthropologie philosophique et qui, en un sens, contribue à déterminer sa spécificité, demeure pour sa part la figure de *l'homme faillible* ; mais progressivement, cette perspective de la faillibilité sera abandonnée pour une reconnaissance des capacités du sujet.

Deux recours à l'anthropologie se dessinent alors. D'une part, Ricœur tient la gageüre de remonter aux fondements même de l'homme sans pour autant postuler de « nature humaine ». Son anthropologie est philosophique dans la mesure où son horizon est ontologique, et non pas ontogénétique ou même phylogénétique⁹⁶. La question de l'être de l'homme est éminemment herméneutique : l'homme est un *ens interpretatum* et c'est probablement, pour Ricœur, l'universalité de l'herméneutique qui atteste le mieux de la spécificité de l'homme, du moins sur le plan philosophique⁹⁷. D'autre part, Foucault refuse l'anthropologie comme ce qui pourrait nous informer sur une possible « unité du genre humain », mais il questionne néanmoins les « formes d'expérience » qui habitent l'homme, via une histoire de la pensée. La généalogie de la « pensée », ce « jeu du vrai et du faux [...] qui

⁹⁶ Ce sera davantage le cas pour l'anthropologie philosophique allemande (Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Jakob von Uexküll, Hans Blumenberg) qui en ce sens demeure plus de l'anthropologie au sens strict, notamment dans ses rapports avec la biologie.

⁹⁷ Ricœur se tient donc plus près de l'« humain » que de l'« homme ». Cela dit, l'anthropologie philosophique désigne aussi la pluralité des champs de recherche de Ricœur plus encore qu'elle ne précise une démarche particulière : « si l'anthropologie n'a pas, dans la philosophie de Ricœur, une place assignée, c'est parce qu'elle constitue le tout de cette philosophie elle-même ». J. Michel et J. Porée, « Présentation », in *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique, éd. cit.*, p. 11.

constitue l'être humain comme sujet de connaissance »⁹⁸ ne part pas à la recherche d'invariants qui permettraient d'unir le sujet humain en tant que thématization philosophique de l'« homme », une figure qui de toute façon relève davantage d'une forme historique que d'une unité fondamentale.

1.2. « ENTRE HISTOIRE ET VÉRITÉ »

Malgré ces imposantes divergences, reste qu'une mise en dialogue féconde reste possible si des médiations sont dressées pour dépasser ces premières oppositions. Ce possible dialogue commence par une présentation distincte des œuvres de Ricœur et Foucault en gardant comme trame de fond leur conception de l'histoire et de la vérité. Ce premier rapprochement se fera de manière plus diachronique. Bien qu'une telle périodisation du travail de la pensée puisse sembler réductrice, ou du moins un peu facile, nous nous en réclamons afin de donner une vue d'ensemble de ces deux pensées élaborées sur plusieurs années. Cela dit, au fur et à mesure que les œuvres seront présentées, nous verrons poindre, pour parler comme Deleuze, ces « seuils que traverse une idée ». Si les nombreux remaniements conceptuels, les brusques changements d'objet et de méthode ainsi que l'inachèvement de l'œuvre de Foucault et la longévité de celle de Ricœur invitent à choisir comme première approche une vue plus globale, force est d'admettre qu'il nous sera ensuite possible de dépasser cette position, tenant pour acquis que les repères importants auront été suffisamment exposés. À partir de ce moment, il nous sera loisible de recadrer l'analyse sur des variations plus subtiles, des problèmes plus précis, ce que se propose d'accomplir la seconde partie de la thèse.

⁹⁸ M. Foucault, « Préface à l'histoire de la sexualité » (1984), # 340, in *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1398.

Si toute comparaison doit avant tout se dérouler sur un plan, partons d'un constat : l'histoire et la vérité sont les deux thèmes qui restent indissociablement et constamment liés au sein de ces deux œuvres philosophiques. Mais si la mise en relation de thèmes sert habituellement une comparaison positive, où serait ultimement mis en lumière le moment où se rejoignent deux pensées à propos d'un concept ou d'un problème, ici la comparaison permet d'abord et avant tout de constater toute la distance qui les oppose. Au fond, les thèmes de l'histoire et de la vérité servent à *faire jouer la distance*, pour ensuite seulement mesurer ce qui pourrait rendre possible le rapprochement, soulignant par le fait même ce qui toujours retarde la rencontre : les thèmes sont ici des *indicateurs de différences*. Déjà, selon les usages qui en sont faits, l'histoire et la philosophie (la recherche de la vérité) restent des balises directrices qui, elles aussi, ne sont pas exemptes d'embûches.

Première difficulté : Paul Ricœur n'a jamais fait œuvre d'*historien*, au sens où de l'écriture historiographique, comme c'est par exemple le cas pour Foucault ; or, on sait qu'il a travaillé incessamment une articulation de l'épistémologie et de l'ontologie, articulation qui scande les diverses périodisations pouvant être faites de son travail. Du recueil *Histoire et Vérité* jusqu'à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* se trame une conception parallèle, quoique constamment renouvelée, de l'historiographie et de la condition historique. Ces deux dimensions ont toujours été pour lui complémentaires. Cela dit, Ricœur peut être tenu pour un historien de la philosophie, sans pour autant être considéré comme un apôtre de la philosophie de l'histoire. Son œuvre enjoint avant tout l'histoire puisque c'est à l'intérieur d'elle que le sens de l'aventure humaine se joue : l'histoire n'occupe pas simplement la posture de témoin (quoiqu'un des modes de vérité qui y est attaché relève aussi de l'attestation, une modalité particulière de la vérité) ; bien plus encore, nous dirons avec Ricœur que *l'histoire est le lieu de l'affirmation originare*

de l'être humain, le cadre d'inscription des mythes et des récits qui viendront nourrir l'herméneutique de notre condition humaine. *L'histoire est un révélateur de la vérité de l'homme.*

Seconde difficulté : Michel Foucault n'était pas à l'aise avec l'étiquette de *philosophe* ; il préférait mener des enquêtes historiques, mais dont la portée était effectivement philosophique, en ce qu'elles cherchaient à « diagnostiquer l'actualité ». Située entre Kant et Nietzsche, son entreprise critique vise non seulement à tracer les limites de notre savoir, mais surtout à déterminer en quel sens le travail de l'histoire peut permettre de nous désancrer de ce que nous savons déjà et de ce que nous sommes devenus. *L'histoire est un travail critique* : elle permet de cerner des limites – à franchir. De même, il serait vain de chercher dans son travail l'unité d'une conception de l'histoire, car il s'agit avant tout de retracer l'émergence d'une question qui appelle ses propres modalités de réponses. Un problème ne génèrera pas le même type de solution selon l'actualité du questionnement (et la volonté du questionneur). Cela ne revient pas à dire que Foucault n'a pas de souci de méthode, ni non plus qu'il souffre d'une idiosyncrasie intellectuelle nourrie d'arbitraire, mais que ce souci est commandée par une « inquiétude de l'histoire » : nous rencontrons ici toute la portée heuristique de la pratique de la *problématisation*.

Troisième difficulté : comment départager le travail de l'histoire en philosophie et la philosophie de l'histoire proprement dite ? Alors que l'histoire de la philosophie, dans la première conception que développe Ricœur, a pour tâche de compléter la vérité nécessairement limitée de l'historien, l'histoire de la pensée chez le premier Foucault sert plutôt à décrire l'opposition entre la philosophie du sujet et celle du concept⁹⁹. Puis, au fur et à

⁹⁹ Dans le dernier texte auquel il donna son imprimatur, « La vie : l'expérience et la science » (1985 [1984]), # 361, *Dits et écrits II, éd. cit.*, Foucault reprend la distinction introduite par Jean Cavaillès et diffusée par Georges Canguilhem entre la *philosophie du concept* et la *philosophie du sujet*. Cf. Cassou-Noguès, P. et P. Gillot (éd.), *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès. Canguilhem, Foucault*. Paris, Vrin, 2009, en particulier le texte de Jean-Michel Salanskis, « Les deux triades de Canguilhem-Foucault ». Si la philosophie du concept, selon Salanskis, repose sur la triade

mesure que les œuvres se développent respectivement chez les deux penseurs, il appert que *l'histoire sert dans les deux cas à décrire l'agir humain et, plus précisément, la constitution historique des pratiques sociales*. Mais si l'on prend un peu de recul, ce premier rapprochement devient le lieu d'un écart irrémédiable : *alors que cet intérêt pour l'histoire a pour but avoué une recherche du sens chez Ricœur, il ne peut être en revanche soumis à ce même télos chez Foucault, puisqu'il cette fois pour objectif de déconstruire la recherche d'identité*.

Même en dépit de cette différence radicale quant au recours à l'histoire, notre tâche sera de vérifier en quoi le travail respectif de nos deux auteurs questionne l'« âge anthropologique » qui est le nôtre. Et c'est sur le terrain de l'histoire de la subjectivité que cette recherche sera menée. Nous reconnaissons à cet effet le caractère construit d'une telle lecture croisée, mais réitérons la fonction heuristique de cette posture : il s'agit de dégager les lignes de fuite et montrer en quoi elles émergent d'une problématisation sur les conditions de possibilité et de dicibilité du rapport à soi.

Nous avons cherché, en plaçant la préposition « entre » au cœur de la rencontre de nos deux thèmes directeurs, à problématiser la comparaison comme pratique heuristique. Nous

savoir, rationalité, concept, la philosophie du sujet renvoie quant à elle à la triade expérience, sujet, sens. Il faut néanmoins relever la coexistence de ces deux pôles dans certaines pensées de la philosophie française contemporaine : le partage est d'ailleurs moins radical chez Ricœur lui-même qui, à l'instar de Maurice Merleau-Ponty, travaille à la fois à partir d'une matrice phénoménologique et d'un souci épistémologique. C'est précisément cette aptitude, qu'on trouve chez Ricœur, à prendre de front la question du sens et celle du *concept* qui permet de dépasser la tentative husserlienne de fonder uniquement la science sur les actes de conscience : pour Ricœur les sciences humaines trouvent plutôt leur justification dans la dialectique entre expliquer et comprendre. Sur ce point, l'herméneutique ricœurienne échappe en quelque sorte au partage de Cavallès dans la mesure où elle ne fait pas du sujet le fondement de l'expérience, mais ce qui advient au détour du processus interprétatif. Si la tendance objectivante de l'herméneutique est primordiale, elle ne constitue pas pour autant une fin en soi : le dialogue de Ricœur avec le structuralisme a en effet pour but de montrer que la philosophie du concept n'est pas autonome ; elle doit inévitablement revenir vers une philosophie du sujet sans quoi elle reste une *intuition vide*, pour reprendre le mot de Husserl lui-même.

avons dû d'abord nous méfier, dès l'introduction, d'une comparaison de style dialectique où il serait possible d'opérer une synthèse totale des œuvres ; ce n'est pas qu'une synthèse serait inenvisageable en soi, car sur certains points, des recoupements et un dépassement des positions respectives reste effectivement possible, ce que nous verrons d'ailleurs au quatrième chapitre : disons simplement que l'exercice se réclame d'une recherche plus généalogique que dialectique. L'expression « *Entre* histoire et vérité » annonce un tel rapprochement, pointe vers ce qui rend possible le problème de l'articulation de l'histoire et de la vérité, mais au sein même de la distance. Ce qui se situe à proprement parler « entre » ces deux pôles, ce sont les deux méthodes dont se réclament nos auteurs : la *généalogie du sujet* pour Foucault et l'*herméneutique du soi* pour Ricœur. Mais plus encore, ce qui motive l'émergence de ces deux méthodes, c'est un rapport particulier à l'*anthropologie*.

Revendiquée par Ricœur et démentie par Foucault, l'anthropologie, et en particulier celle dite « philosophique », fait de l'homme une médiation imparfaite, fragile, un *cogito* brisé de l'intérieur, un être déchiré entre le transcendantal qui rend la connaissance possible et l'empirique qui constitue le domaine positif qu'il faut connaître : « C'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire ; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations [...] Pour l'homme, être-intermédiaire, c'est faire médiation »¹⁰⁰. Certes, la notion de « médiation » semble réintégrer *de facto* la dialectique ; mais pour éviter un usage abusif du concept, il s'agira de rappeler que tant Foucault que Ricœur refuse toute forme de médiation *absolue*¹⁰¹. Si l'homme doit être une médiation entre l'histoire qui le porte et la vérité qui le fait être, alors ce sera une médiation dont la finitude ne sera jamais dépassée. De toute

¹⁰⁰ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Livre I, *L'homme faillible*, Paris, Seuil, « Point-essais, 2009 [1960], p. 39. Ce point sera abordé en 6.3.

¹⁰¹ Cf. *infra*, 4.

façon, bien que la dialectique soit pour Ricœur le moteur ternaire de sa méthode, Foucault la refuse pour sa part obstinément, puisqu'elle est selon lui synonyme d'un refus de la différence.

C'est pourquoi au-delà même de l'écart de perspectives portant sur des thèmes partagés, une première mise en commun apparaît ardue. Alors que Ricœur veut concilier, ou du moins intégrer et penser l'identité à partir de l'« intentionnalité historique »¹⁰², Foucault veut s'en détacher, préférant pratiquer l'histoire pour devenir autre, pour se déprendre de lui-même ; cette visée semble déjà bien loin de celle de Ricœur qui pense l'histoire avant tout comme une modalité de la constitution éthique du soi. Entre un mouvement de verticalité où il s'agit de sortir de soi et un mouvement de circularité où l'horizon du sens et le sol du savoir se confondent sans cesse, l'homme demande à comprendre sa situation historique. C'est aussi pourquoi il a été affirmé que le rapprochement ne va pas sans heurts, sans friction, mais au moins aura-t-il maintenu vivante « la possibilité d'un frottement »¹⁰³. Ce frottement, il est d'abord repéré dans la résistance propre à la comparaison, lorsqu'on se tient sur la crête, une attitude partagée tant par Michel Foucault, ce *philosophe masqué*, que Paul Ricœur, cet *extrémiste du milieu*.

¹⁰² L'intentionnalité historique ou historique est aussi nommée « représentance » par Ricœur, soit « l'attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements ». *La mémoire, l'histoire, l'oubli, éd. cit.*, p. 359.

¹⁰³ E. Bordeleau, *Foucault Anonymat*. Montréal, Le Quartanier, « Série QR », 2012, p. 100.

Chapitre 2

Paul Ricœur. De l'aporétique à la poétique¹⁰⁴

La mémoire exerce deux fonctions : elle assure la continuité temporelle, en permettant de se déplacer sur l'axe du temps ; elle permet de se reconnaître et de dire moi, mien. L'histoire, quant à elle, apporte autre chose que le sentiment d'appartenir au même champ de conscience temporel, par le recours qu'elle fait à des documents conservés sur un support matériel ; c'est cela qui lui permet de raconter autrement, de raconter à partir du point de vue des autres.

Paul Ricœur
(*La critique et la conviction*, p. 188)

C'est un truisme dans le domaine de la philosophie contemporaine française : l'œuvre de Paul Ricœur est colossale. Il faut par conséquent entrer dans celle-ci par le biais d'une question précise qui la traverse de part en part. C'est le fil thématique de l'histoire qui jouera ce rôle, en ce qu'il permettra non seulement de circonscrire plus précisément notre lecture, mais aussi de répondre à l'injonction première fixée par le cadre de notre *mise en dialogue* entre un historien de métier et un théoricien de l'histoire. Le domaine de l'histoire s'avère être la « table à dissection » chère à Lautréamont, c'est-à-dire le lieu d'une rencontre *fortuite*... mais fortuite seulement en apparence : la sélection apparemment arbitraire du thème répond en réalité à une nécessité inhérente aux deux méthodes décrites et analysées. Un premier abord plus

¹⁰⁴ Par « poétique », entendons « une “variation imaginative”, pour parler comme Husserl, qui manifeste l'essence, en rompant le prestige du fait ; en imaginant un autre fait, un autre régime, un autre règne, j'aperçois le possible et dans le possible l'essentiel » (*Philosophie de la volonté 2*, éd. cit., p. 159-160). Ricœur illustre le concept d'«aporétique» par l'image selon laquelle «l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et la réflexion ; mais comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir» (*Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 28). Leur conjonction repose dans le travail herméneutique lui-même : «la clé du problème de la *refiguration* réside dans la manière dont l'histoire et la fiction, prises conjointement, offrent aux apories du temps portées au jour par la phénoménologie la réplique d'une poétique du récit». *Temps et Récit 3*, éd. cit., p. 147.

chronologique reste en cela nécessaire, malgré une reconstruction de l'œuvre qui cherche à éviter la seule perspective diachronique. Il s'agit avant tout de voir *de quelle manière Ricœur en vient à l'herméneutique*, c'est-à-dire l'émergence de la problématisation l'ayant conduit à développer sa méthode.

Nous verrons que ce parcours dit « circulaire » de l'herméneutique s'amorce dans une réflexion sur la sympathie propre à l'historien (2.1.) pour s'achever dans une réflexion sur la condition ontologique de l'être historique, après un passage par la médiation qu'est le récit : l'herméneutique est circulaire au sens où elle naît d'une réflexion sur la possibilité de fonder l'histoire comme science humaine (2.2.) et se boucle sur une recherche de *l'intentionnalité historique*, soit une mise en question du passé comme enjeu référentiel (2.3.) ; dans les deux cas, le fondement de l'histoire comme science et le fondement historique de la condition humaine sont indissociables, et c'est pourquoi la figure du cercle est la plus adéquate à articuler le rapport entretenu entre l'épistémologie et l'ontologie.

2.1. OBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVITÉ EN HISTOIRE

2.1.1. *L'espérance : le concept de vérité en histoire comme visée d'unité*

Les premiers articles de Ricœur concernant l'histoire sont colligés dans le recueil nommé *Histoire et vérité*. Publié une première fois en 1955, ce livre subira quelques modifications avant d'être republié en 1964 et en 1967, augmenté de nouveaux textes. Le caractère apparemment épars des sujets (réflexion sur le métier d'historien, perspectives épistémologiques, hommage à Emmanuel Mounier, réflexions sur le christianisme, la travail, la violence, la vérité, etc.) semble d'emblée contester le vœu d'unité exprimé dans la préface :

Le titre donné à ces essais peut paraître ambitieux, si l'on entend un traitement systématique de ces deux notions cardinales : Vérité et Histoire. Je m'y suis néanmoins attaché, parce que j'y ai vu moins un programme à épuiser par la pensée qu'une intention et une direction de recherche ; ce couple verbal – histoire et vérité – accompagnant toutes ces études, en déplaçant lentement son propre sens et en l'enrichissant continuellement de significations nouvelles.¹⁰⁵

Ricœur recentre cette recherche d'unité au cœur même de son sujet : cette *passion de l'unité* se nomme « vérité ». Or, il faut immédiatement noter que c'est précisément contre cette conception de la vérité comme « unité » que lutte, tel que nous le verrons plus loin, Michel Foucault. Ici cependant, cette première acception de la vérité chez Ricœur doit d'abord être entendue au sens d'une *idée régulatrice* : c'est une tâche cherchant à unifier le divers du champ théorique ; cette posture méthodologique ne sera par la suite jamais démentie par Ricœur.

Enchevêtrée dans une histoire ayant pour tâche de viser cette unité, la vérité est à la fois prétention à l'objectivité du passé échu et affirmation d'une praxis « subjective » inscrite dans le présent en marche. Cette dialectique entre le dit et le faire, entre la théorie et la *praxis*, et qui caractérise l'ensemble des premiers écrits de Ricœur, trouve son apogée dans une définition de la vérité de l'histoire puisant dans la recherche d'une unité possible de l'humanité (*Menschheit*), rappelant le concept d'être-générique (*Gattungswesen*) de Feuerbach ou encore le Marx des *Manuscrits* de 1844. « Maintenant, dit-il, je me demande si ce projet d'humanité, que nous appelons notre civilisation, a une unité systématique, à travers la multitude des attitudes culturelles qu'elle développe et la multitude des liens inter-humains qu'elle entrecroise. Bref, cette question c'est celle de la vérité *de* l'histoire et *dans* l'histoire, abordée chaque fois comme dialectique de l'Un et du Multiple »¹⁰⁶. À mots à peine couverts, Ricœur annonce une anthropologie philosophique dont le parcours se laisse décrire comme un aller-retour constant de l'épistémologie à l'ontologie – mouvement circulaire qui ne s'épuise que dans une éthique, tel que nous le verrons par le mouvement même de cette thèse.

¹⁰⁵ P. Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », in *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 11-12.

¹⁰⁶ *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 16-17.

En quoi le vœu d'unité concerne-t-il le passage de l'épistémologie à l'éthique – ou, dans le langage du premier Ricœur, de la théorie à la *praxis* ? Il prend d'abord racine dans cette transition en ce sens où la recherche d'unité peut souvent impliquer une violence politique ou cléricale : « le respect de la discontinuité des “ figures historiques ” de la philosophie n'est-il pas, demande Ricœur, une manière de non-violence »¹⁰⁷ ? Déjà, à l'instar de Foucault, il appert que Ricœur reste sensible à la problématique de la discontinuité en histoire.

Ce qu'il nomme ainsi la tension non résolue¹⁰⁸, la « dialectique à synthèse ajournée » est aussi une manière d'insérer au sein de sa méthode une perspective proprement *eschatologique*¹⁰⁹. Ce que le langage de la Bible nomme espérance, c'est d'abord pour Ricœur le moment à récupérer réflexivement dans le délai de la synthèse différée, « dans l'ajournement du dénouement de toutes les dialectiques »¹¹⁰ ; non pas fin de l'histoire au sens prophétique de la parousie, mais plutôt au sens kantien d'une « idée-limite ». La perspective d'une fin de l'histoire – fin davantage *pensée* que *connue* – permet ainsi de renoncer à la clôture de la dialectique en instaurant d'emblée le mouvement du cercle qui « protège la discontinuité des visions singulières du monde » ; le cercle répond à la catégorie du « pas-encore » et suspend la prétention de l'« hybris rationnelle »¹¹¹. Irréductible à un simple apaisement de la volonté de connaître et de maîtriser, la potentialité eschatologique de l'espérance offre aussi une visée pratique en ce sens où elle est une puissance d'affirmation permettant de vaincre l'angoisse historique. L'angoisse, différente de la peur précisément en ce qu'elle n'a pas d'« objet

¹⁰⁷ *Id.* p. 18.

¹⁰⁸ La figure de l'aporie, entendue comme irrésolution des tensions, reste fondamentale dans l'œuvre de Ricœur. Dans la conclusion de *La métaphore vive*, publié vingt ans plus tard, Ricœur ira même jusqu'à parler de « vérité tensionnelle » : « Ce qui est ainsi donné à penser par la vérité “ tensionnelle ” de la poésie, c'est la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée : celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative. », P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil (Points-essais), 1997 [1975], p. 399.

¹⁰⁹ Cf. *infra*, ch. 4.

¹¹⁰ *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 19.

¹¹¹ *Id.* p. 20.

déterminé ou du moins déterminable»¹¹², atteste d'une fragilité du psychisme humain qui découle de la *possibilité* de perdre son identité, possibilité constamment offerte par la perspective de la mort.

Le recours à l'histoire reste indissociable d'une anthropologie de la finitude. L'angoisse devient précisément historique lorsqu'est appréhendée l'incertitude de l'histoire en cours, qu'elle soit histoire du monde ou histoire de ma vie. Pourtant, devant l'éventualité d'une absence de sens de l'histoire, la possibilité qu'il n'y ait pas de conciliation possible entre la raison et l'existence (entre le *logique* et le *tragique* dirait Hegel) n'est pas *dépassée*, mais *combattue* par la tâche éthique qu'est l'« espérance ». Ricœur écrit ainsi : « [...] à la différence d'un savoir absolu, l'affirmation originaire, secrètement armée d'espérance, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne “ surmonte ” pas, mais “ affronte ” ; elle ne “ réconcilie ” pas, mais “ console ” ; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour »¹¹³. Ainsi le vœu d'unité qui alimente l'aspect agonistique de l'espérance accueille positivement l'inclusion du *cercle* dans une pensée qui lutte contre l'absence de médiation propre au négatif en philosophie de l'histoire et qui, finalement, accepte la créance en un sens recouvert. Cette volonté de se comprendre en regard d'une fin possible de l'histoire (du monde ou de ma vie) s'incarne à son tour dans un vouloir-vivre tel que l'entendaient Spinoza ainsi que le maître de Ricœur, Jean Nabert :

Du même coup l'acte par lequel je fais crédit à un sens caché, que nulle logique de l'existence n'épuise, paraît à son tour apparenté à l'acte par lequel je veux vivre, face à l'imminence de ma mort, à l'acte par lequel ce vouloir-vivre se justifie dans une tâche éthique et politique, à l'acte par lequel la liberté serve se *repent* et se *régénère*, à l'acte par lequel j'invoque avec le chœur tragique et le psaume hébraïque la bonté de la totalité de l'être. Cet acte en chaîne, cet acte hiérarchisé, c'est l'affirmation originaire.¹¹⁴

¹¹² P. Ricœur, « Vraie et fausse angoisse » (1953), in *Histoire et Vérité*, éd. cit., p. 357.

¹¹³ *Id.* p. 377.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 21. Sur l'espérance incarnée comme « affirmation originaire », cf. A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain/Leuven,

Voilà une citation primordiale, en ce qu'elle conjugue très tôt dans la pensée de Ricœur l'universalité du besoin de comprendre et le fondement anthropologique du vouloir-vivre¹¹⁵. Contre la négativité propre à la clôture toujours ajournée de l'histoire de l'homme (et, pourrions-nous dire, l'histoire de sa vie), l'espérance que porte en elle l'affirmation originaire reste toujours muée par un « point de vue », une *perspective dessinée*, c'est-à-dire à la fois *constituée et limitée* par la finitude humaine. Ce point de vue, c'est précisément le vouloir-vivre prenant corps dans une décision relevant d'un projet. *C'est pourquoi l'histoire demeure, pour Ricœur, la possibilité, voire même la modalité la plus concrète pour penser ensemble volonté et finitude*. Ce double fondement de l'anthropologie philosophique (volonté et finitude), est indissociable du « doublet empirico-transcendantal » – expression de Foucault sur laquelle nous reviendrons longuement – qu'est l'homme et dont l'histoire s'avère être la manifestation la plus parlante.

L'espérance d'un sens qu'il serait possible d'accorder à l'existence répond ainsi de cette *visée d'unité* que le jeune Ricœur conceptualise alors sous le terme de « vérité ». Mais cette perspective ontologique n'est cependant pas indissociable d'un souci proprement épistémologique : l'histoire n'est pas seulement un mode d'accès à la subjectivité de l'homme ; c'est aussi une science qui revendique une prétention objective.

2.1.2. *Prétention à l'objectivité et implication de la subjectivité en histoire*

La première démarche consiste à concevoir l'histoire en tant *science humaine*. Ricœur engage très tôt dans son œuvre une réflexion portant sur la teneur méthodologique, épistémologique, ontologique et finalement éthique de l'histoire ; certes, il en fera tout autant avec la linguistique, la critique littéraire et la psychanalyse, mais contrairement à ces autres

Leuven University Press, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXIV, 1996. Ch. 2 « L'éthique au plan réflexif : liberté, désir et faillibilité », II. Le cadre philosophique de la réflexion éthique, p. 61-81.

¹¹⁵ Nous reviendrons plus longuement sur la conception anthropologique de Ricœur lors du sixième chapitre.

disciplines, l'histoire comme science humaine traverse l'intégralité de son œuvre. Avant même de pouvoir découvrir en quel sens l'histoire peut être la matrice herméneutique principale de l'homme, le premier problème que rencontre Ricœur s'avère être la détermination de son statut d'objectivité possible et, partant, le statut proprement *scientifique* de la discipline. Ici, chaque axe méthodologique particulier régularise ce qui est nommé, de manière encore un peu floue, le *niveau d'objectivité*. « Est objectif, affirme Ricœur, ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre »¹¹⁶. S'il y a « autant de niveaux d'objectivité qu'il y a de comportements méthodiques »¹¹⁷, alors la pluralité des formes du comprendre commandée par le travail de l'histoire implique de ce fait un certain rapport à la subjectivité, rapport qu'il faut maintenant décrire et expliciter.

Pour qualifier la modalité de subjectivité requise par l'histoire, Ricœur envisage tout d'abord le terme de *subjectivité impliquée*. Le parti pris semble d'emblée clair : un plaidoyer antipositiviste se développe dès le texte fondateur de 1952 « Objectivité et subjectivité en histoire ». Il repose en premier lieu sur la forme de subjectivité nécessairement mobilisée par l'historien (celui qui *pratique* l'histoire), une subjectivité dite « impliquée », dès qu'il y a des facteurs sélectionnés ou des événements narrativisés. Ce choix se base sur un « jugement d'importance » qui détermine *in extenso* la forme de rationalité de l'histoire, cette dernière relevant forcément de schèmes interprétatifs.

S'il faut relever un document plus qu'un autre, si un sens particulier peut être légitimement assigné à un événement, il est d'emblée clair que la subjectivité impliquée est déjà *située* au plan herméneutique, et cela de deux manières. D'abord au plan *normatif* : un trait marquant tout au long de l'œuvre de Ricœur souligne que la distance historique, ce qu'il nommera dans ses œuvres de maturité *l'ayant-été*, convoque la preuve documentaire tel un

¹¹⁶ P. Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire » (1952), in *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 27

¹¹⁷ *Ibid.*

« témoin ». L'histoire, parce qu'elle porte son regard sur une présence absente, mobilise une injonction primordiale : *tu dois croire*. La notion clé d'attestation, sur laquelle nous reviendrons¹¹⁸, fondée sur la créance à l'égard du témoin, demeure un enjeu non seulement épistémique pour la question de la vérité de la connaissance historique, mais aussi éthique : *tu peux me croire*. Or, demandera l'historien : *qui faut-il croire* ? Si le doute demeure inhérent à la constitution du jugement historique, alors une herméneutique du soupçon doit être en mesure de répondre de l'incertitude d'un passé qui n'est plus, alors que, parallèlement, une *confiance* doit être portée par-delà toute possibilité d'observation directe (observation qui, évidemment, caractérise plutôt les sciences empiriques). De même, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur rappellera que la visée de vérité de l'histoire est indissociable d'un pacte de confiance entre le lecteur et l'historien, établi dans le même sens que celui qui commande l'horizon d'attente de la lecture de fiction¹¹⁹.

En ce sens, on peut se demander, et c'est ce que fera de plus en plus Ricœur à mesure que sa réflexion chemine, *ce que peut l'histoire*, notamment au plan social : quelles dimensions pragmatiques ou politiques peut-elle assurer ? Ces questions culminent toutes vers celle de la responsabilité de l'historien. Avant même que l'historien ait choisi l'histoire, il doit répondre d'un sens préconstitué, car avant même de faire de l'histoire, l'historien est déjà lui-même constitué par l'histoire. Cette constitution naît toujours sous un fond de discontinu, le « vécu [étant] lacéré d'insignifiance »¹²⁰, alors que c'est le principe de sélection qui vient, pour sa part, fournir la continuité dont le récit a besoin pour être intelligible. C'est donc dire que les

¹¹⁸ Cf. *infra*, 7.3.

¹¹⁹ Ricœur apporte cependant une nuance essentielle entre ces deux pactes de créance : « À la différence du pacte entre un auteur et un lecteur de fiction qui repose sur la double convention de suspendre l'attente de toute description d'un réel extralinguistique et, en contrepartie, de retenir l'intérêt du lecteur, l'auteur et le lecteur d'un texte historique conviennent qu'il sera traité de situations, d'événements, d'enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c'est-à-dire avant que récit en soit fait, l'intérêt ou le plaisir de lecteur venant comme par surcroît. La question maintenant posée est de savoir si, comment, dans quelle mesure l'historien satisfait à l'attente et à la promesse souscrites par ce pacte. » *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 359.

¹²⁰ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 33.

schèmes explicatifs que l'historien emprunte opèrent déjà avant toute forme de réflexivité qui, subséquemment, pourrait venir justifier les choix normatifs présidant à l'évaluation d'un évènement ou le décret d'un sens¹²¹.

La prétention à l'objectivité de l'histoire s'avère donc indissociable d'une subjectivité constituante. Cet horizon épistémologique indique déjà un lien d'implication fort avec l'éthique, tel que le développera plus tard Ricœur, lorsqu'il soutiendra par exemple que le détour par les objectivations est la seule voie possible pour un enrichissement de la compréhension du soi et, partant, d'autrui.

2.1.3. Entrelacement de l'éthique et de l'épistémologie chez le jeune Ricœur

La portée théorique de la notion de choix ou de sélection (d'évènements) va cependant plus loin que la simple question des objets appréhendés ou des méthodes revendiquées : *la décision même de choisir de comprendre l'être humain est déjà en soi transie d'éthique*. Car le postulat d'existence d'un passé « intégral » que l'on ne pourrait « restituer », mais dont l'accomplissement repose uniquement sous l'horizon d'une idée-limite (*pensée* et non pas *connue*), oblige à produire une subjectivité pouvant rendre compte de manière adéquate de l'objet dont elle traite, situation qui oblige le retrait ou, si l'on préfère, l'*epochè* du chercheur : « Autrefois, affirme Ricœur, on opposait la raison au sentiment, à l'imagination : aujourd'hui nous les réintroduisons dans la rationalité, mais en retour la rationalité pour laquelle l'historien a opté fait que le clivage passe au cœur même du sentiment et de l'imagination, scindant ce que j'appellerai un moi de recherche d'un moi pathétique »¹²². On pourrait ici objecter à Ricœur que

¹²¹ Cet argument est, entre autres, épaulé par la thèse de Raymond Aron qui affirme la « théorie précède l'histoire », cf. *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 33.

¹²² *Id.* p. 39. Sur cette question, cf. *infra*, 6.3.

le choix même d'objet obéit à un intérêt – c'est la position de Jürgen Habermas¹²³ – ou même à une *volonté de vérité* – de « savoir » dira Foucault – qui oblitère toute la transparence supposément désintéressée du geste heuristique ; mais si l'on accepte pour l'instant de suivre Ricœur sur ce point, il faut d'abord présupposer avec lui l'existence d'une *bonne* et d'une *mauvaise* subjectivité.

Après avoir relevé d'un premier souci normatif, voilà que cette dichotomie revient jouer sur un autre plan. Car avant même d'être un souci fondamentalement éthique (cette dimension est davantage explorée dans les dernières œuvres du philosophe), le problème se situe tout d'abord sur le plan *épistémologique*. Sans être observation directe, la nouvelle histoire promeut la discipline historique au rang de science justement parce qu'elle repose sur l'observation. Non pas au sens d'une stricte observance désintéressée du fait mondain, son « reflet idéal » ; il s'agit plutôt d'une « connaissance par traces », dont tout l'effort consiste à reconstruire un nouvel ordre de causalités, et non une simple « réeffectuation du passé dans le présent » : « L'histoire n'a pas pour ambition de faire revivre, mais de re-composer, re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif »¹²⁴. Suivant cette définition, il faut – ce sera la première étape d'une longue entreprise – *reconquérir l'antique dialectique entre le Même et l'Autre*, puisque la ligne semble mince entre un schème explicatif dont la rationalité repose sur l'identification (le *même*, ce que Ricœur, suivant Kant, dénomme la synthèse intellectuelle comme *synthèse de recognition dans le concept*) et l'absence inhérente au passé (*l'autre*, défini comme altérité temporelle dont il est possible de relever la présence sans la réduire complètement à une forme d'identification ou d'objectivation). Cette posture commande une herméneutique puisque le langage de l'histoire, nécessairement équivoque en ce qu'il parle de ce qui n'est plus, doit *traduire*, en imagination, l'ayant-été.

¹²³ Cf. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, Tel, 1976.

¹²⁴ *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 30.

C'est ainsi que la perspective d'un entrelacement de l'éthique et de l'épistémologie conduit rapidement le jeune Ricœur à interroger la place de l'*autre* dans le discours historique : autrui, ici, c'est celui dont je ne peux plus atteindre la réelle présence, mais dont je peux, cependant, imaginer la condition. En totale adéquation avec la toute fin de son parcours philosophique, où l'insistance sera davantage portée sur la reconnaissance d'autrui par le « transfert en imagination »¹²⁵, Ricœur soutient, dès ses premiers écrits, que l'imagination est une faculté d'exploration du possible historique ainsi qu'une donnée inhérente à la subjectivité humaine, voire même inhérente à la constitution de l'intersubjectivité.

2.1.4. *L'imagination comme production de l'intersubjectivité en histoire*

Sans toutefois être introduit de manière explicite dans ses premiers articles, le fondement herméneutique de l'histoire apparaît de nouveau, en filigrane, lorsque Ricœur thématise la modalité d'appropriation du passé sous le titre de la « sympathie propre à l'historien ». À l'image de l'« intropathie » ou de l'« expérience d'autrui » (*Einfühlung*) explicitée par Husserl dans sa cinquième *Méditation cartésienne*¹²⁶, le transfert par imagination d'une condition ontologique à une autre implique forcément un mouvement d'assimilation de l'autre par le même, mouvement qui naît néanmoins dans la reconnaissance de l'autre, par une rupture du solipsisme¹²⁷. Il ne s'agit pas d'une réduction systématique de l'autre, mais la recherche d'une médiation intersubjective : l'intérêt de cette entreprise pour Ricœur – relisant Dilthey –

¹²⁵ Cf. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, « Folio », 2005 [2004]. Cf. *infra*, 7.2.

¹²⁶ « [...] comment se fait-il que mon *ego*, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer "l'autre" "justement comme lui étant étranger", c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du "moi-même" concret qui le constitue [?] » E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2001 [1947], p. 155. Il n'est pas inutile de rappeler à cet effet que l'enjeu de Husserl ne consiste pas simplement à fonder une théorie transcendantale de la constitution d'autrui, mais de prendre autrui comme assise d'une théorie du monde objectif.

¹²⁷ La tension entre une prééminence du même sur l'autre chez Husserl et son inversion systématique chez Levinas constitue le cœur de plusieurs analyses phénoménologiques de Ricœur. Cf. entre autres *Soi-même comme un autre*. 10^e étude « Vers quelle ontologie ? », *éd. cit.* Ricœur démontre encore sur ce point son extraordinaire capacité de médiation.

repose sur la possibilité d'une mise en lumière d'un « secteur de la communication des consciences ».

Il ne faut donc pas attendre davantage pour voir s'entrecroiser à nouveau l'horizon épistémologique et la perspective éthique : en admettant par hypothèse la foi des hommes du passé en leurs valeurs, l'imagination de l'historien trouve ici sa condition de possibilité dans une *croyance volontairement entretenue*¹²⁸ :

Cette adoption suspendue, neutralisée, de la croyance des hommes d'autrefois est la sympathie propre à l'historien ; elle met un comble à ce que nous appelions à l'instant l'imagination d'un autre présent par un transfert temporel ; ce transfert temporel est donc aussi un transport dans une autre subjectivité, adoptée comme *centre de perspective*. Cette nécessité tient à cette situation radicale de l'historien : l'historien fait partie de l'histoire ; non seulement en ce sens banal que le passé est le passé de son présent, mais en ce sens que les hommes du passé font partie de la même humanité. L'histoire est donc une des manières dont les hommes « répètent » leur appartenance à la même humanité ; elle est un *secteur de la communication des consciences*, un secteur scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document, donc un secteur distinct du dialogue où l'autre répond, mais non un secteur entièrement scindé de l'intersubjectivité totale, laquelle reste toujours ouverte et en débat.¹²⁹

Puisque l'histoire est partiellement scindée du présent vivant, la sympathie décrite comme transfert temporel n'est possible que par la médiation de l'*imagination*, toujours située « dans le discours et dans l'action »¹³⁰.

¹²⁸ Ce motif de la « créance volontairement entretenue » sera aussi au centre d'analyses récurrentes autour de la théorie narrative. Elle est issue de l'expression « suspension volontaire de l'état d'incroyance » (*willing suspension of disbelief*) de Samuel T. Coleridge ; cf. P. Ricœur, *Temps et Récit 3*, éd. cit., p. 308, ainsi que *Soi-même comme un autre*, 6^e étude « Le soi et l'identité narrative », éd. cit. p. 188-189. Ricœur développe sa conception de la notion de sympathie (*Mitfühlen*), notamment à partir de Max Scheler et son livre *Nature et Formes de la sympathie* ; ce développement se trouve dans l'article « Sympathie et respect » (1954), in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], en particulier pp. 340-345. Ricœur souligne la distinction importante que pose Scheler entre *compassion compréhensive* (la sympathie comme manière de « prendre part ») et la *contagion affective* (fusion exagérée et involontaire) ; mais cette division descriptive étant mal assumée par Scheler lui-même, qui fait pencher la sympathie du côté de sa matrice affective, Ricœur préfère finalement dériver la sympathie du respect, en s'appuyant notamment sur Kant : « la sympathie, c'est le respect considéré dans sa matière affective, c'est-à-dire dans sa racine de vitalité, dans son élan et sa confusion ; le respect, c'est la sympathie considérée dans sa forme pratique et éthique, c'est-à-dire comme position active d'un autre Soi, d'un *alter ego* ». *Ibid*, p. 350-351.

¹²⁹ *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 37. Nous soulignons.

¹³⁰ Bien qu'éloignés, sur le plan théorique, du texte « L'imaginaire dans le discours et dans l'action » (1976), les premiers écrits de Ricœur restent sensibles à la perspective d'une imagination toujours constitutive de l'action :

L'imagination, pour Ricœur est la faculté qu'a le sujet de neutraliser le réel pour atteindre ce que vise plutôt le langage poétique, soit une référence de second degré, celle du monde du texte. L'imaginaire relève en ce sens entièrement du langage et de la référence au monde, quoique celle-ci soit seconde, puisque toujours redéployée par un exercice de description dont l'exigence phénoménologique rappelle qu'il faut d'abord suspendre toute croyance au monde (empirique). L'imagination reste toujours indissociable du langage et de son postulat de référentialité ; Ricœur s'oppose sur ce point à Sartre pour qui l'imaginaire est une puissance d'irréalisation du monde procédant d'une théorie de l'image comme perception affaiblie, où la conscience active reproduit de manière réfléchie le contenu. Le recours de Ricœur au concept de « sympathie », dans ce contexte où, notons-le bien, la fonction productive de l'imagination n'est pas encore tout à fait définie, consiste à insister sur la faculté qu'a l'homme d'imaginer l'expérience humaine d'autrui.

Là encore, cette première approche de l'histoire requiert un présupposé qui sera déterminant pour l'ensemble de la philosophie de Paul Ricœur : *le sens de l'expérience humaine ne peut être reconquis qu'à l'aide de l'imagination et de sa fonction productive*. C'est toute la portée conceptuelle et le sens proprement historique de la « répétition » : les hommes *répètent* leur appartenance à la même humanité par le biais de l'imagination. On retrouve à la fois, sous ce thème de la répétition de l'expérience d'appartenance, la question de la production d'objectivations – qui sera au cœur de *l'Idéologie et l'utopie*¹³¹ – ainsi que le pouvoir de

dans le cadre de l'histoire, on peut concevoir cette portée pratique et éthique de l'imagination comme la capacité qu'a le sujet d'accorder du sens aux activités et aux possibles des hommes d'autrefois.

¹³¹ L'imagination culturelle, qui régule tant l'idéologie que l'utopie, repose sur une production incessante d'objectivations, à la source de la structuration symbolique de la vie sociale, idée que Ricœur développe suite à K. Mannheim et – surtout – Clifford Geertz dans *The interpretation of Cultures* : « comment une idée peut-elle émerger de la praxis si la praxis n'a pas immédiatement une dimension symbolique ? [...] Parce que nous n'avons pas de système génétique d'information pour le comportement humain, nous avons besoin d'un système culturel. Aucune culture n'existe sans un tel système. L'hypothèse est donc que, là où il y a des êtres humains, on ne peut rencontrer de mode d'existence non symbolique et moins encore d'action non symbolique ». P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997, pages 29 et 31.

configuration de l'expérience humaine par la fiction – qui fera l'objet de plusieurs analyses dans *Temps et Récit* – ou encore la découverte du sens des symboles – qui est la porte d'entrée dans *La symbolique du mal*.

Libérée d'une conception purement psychologique, l'imagination, chez Ricœur, demeure toujours corrélée à un langage et reste ainsi soumise à une modalité référentielle. Par la métaphore, l'imagination distribue un nouvel ordre d'attribution ; par le récit, elle permet de reconfigurer l'expérience temporelle : chaque fois *l'imagination productrice fournit une image au concept*. C'est une des grandes leçons du schématisme kantien : l'imaginaire est *constitutif* du rapport à soi et au monde – et particulièrement en histoire. En s'imaginant en tant qu'homme d'un autre temps, l'historien ou tout simplement le lecteur d'histoire peut à la fois participer à une expérience de vie qui n'est pas la sienne tout en retrouvant des valeurs universellement partagées et dans lesquelles il se reconnaît.

Deux directions inverses mais pourtant complémentaires se trouvent ainsi ébauchées : 1) une mise à l'épreuve par le sujet de sa propre subjectivité ; 2) la transcendance de cette épreuve hégélienne de la « subjectivité de haut rang », expérience qui ne concerne plus simplement l'historien, mais l'Homme¹³². C'est là une constante des premières recherches de Ricœur en histoire : *la médiation de l'imagination conduit à la reconnaissance possible d'une « humanité »*. L'humanité est ici un horizon, une visée, une idée-régulatrice. Il serait par conséquent plus juste de dire que la *répétition* de l'expérience d'appartenance à l'humanité peut être conçue comme une première définition de l'historicité de la condition humaine qui ne s'épuise plus dans le modèle scientifique de l'« expérience », tel que privilégié par le positivisme. Elle est, pour le dire autrement, hors du domaine factuel, mais atteste néanmoins de sa *valeur* au plan

¹³² *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 28. Ces deux mouvements rappellent l'hommage que rend Foucault à Hegel à la fin du cours de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*. Cf. *infra*, 4.2.

pratique¹³³. C'est entre autres pourquoi le recours à l'imagination valorisé par Ricœur ne peut être réduit à un psychologisme. Certes, ce recours à l'imagination semble être favorable à l'accueil d'une dimension subjective, appel qui n'est donc pas totalement étranger à la compréhension psychologique (la « rencontre » de l'autre), mais il faut noter que, bien qu'antérieur à ses premiers textes sur l'herméneutique, le recueil *Histoire et vérité*, et en particulier l'article « Objectivité et Subjectivité en histoire » (1952), fait lui aussi simultanément appel à l'explication et, partant, à une approche plus descriptive. Cette dimension apparaîtra plus clairement avec la parution ultérieure des recueils d'herméneutique, mais déjà l'imagination n'est pas convoquée uniquement en sa qualité de faculté psychologique ; elle est bien plutôt mobilisée en raison de son fondement langagier, c'est-à-dire *référentiel*. En ce qui a trait à *Histoire et vérité*, force est donc de constater que Ricœur tente déjà d'opérer pour la première fois, mais sans la nommer ainsi, une dialectique entre l'explication et la compréhension. Ricœur puise à la fois dans le modèle herméneutique du premier Dilthey et dans l'école sociologique française : « Pour être complet, nous rappelle Johann Michel, pour faire usage d'une "bonne subjectivité", l'historien devra incorporer ces deux rôles, ces deux fonctions : un *constructiviste* animé en même temps d'*empathie* »¹³⁴. Non seulement l'imagination est la matrice de l'intersubjectivité en histoire, mais c'est aussi elle qui, par la médiation du concept de « sympathie », permet de joindre épistémologie et éthique : ces deux dimensions, dès lors, ne seront plus abandonnées par Ricœur.

¹³³ Dans une autre perspective, on retrouve ici une idée importante de l'herméneutique du soi de Ricœur : bien qu'arrimé au monde, le fond pratique de l'existence n'est pas réductible au seul fait d'être, à la facticité ; contrairement à la lecture du couple aristotélicien *énergeia/dunamis* par Heidegger, selon laquelle le toujours-déjà prime sur l'enracinement de l'agir et du pâtir dans l'être, Ricœur soutient que la seule *présence* au monde et à sa structure d'ouverture n'est peut-être pas suffisante, dans la mesure où l'*agir* – catégorie centrale de son anthropologie philosophique – doit être compris au sens d'une capacité à instaurer un événement dans le monde. cf. *Soi-même comme un autre. op. cit.*, p. 364 sq. Cf. *infra*, 6.1.

¹³⁴ J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006, p. 168.

2.1.5. *L'espérance comme ancrage imaginaire de la visée historique*

Une telle rencontre de l'altérité du passé par sympathie implique, pour Ricœur, un tournant vers l'intersubjectivité qui a lieu sous l'égide d'une conception de l'histoire comme attente et comme *espérance*. L'espérance a pour but de placer l'*innocence*, soit l'envers du mal contingent et de la culpabilité qui s'y rapporte, au cœur de l'imaginaire. L'espérance apparaît alors comme la première réponse qu'apporte Ricœur au postulat de finitude de son anthropologie philosophique. L'accomplissement de ce qu'il nommera plus tard les « capacités de l'homme » est en effet reporté sur un horizon d'indétermination, sur l'absence de garantie. De même, saisie au plan de l'histoire, l'espérance est charriée par une affirmation originaire qui n'est jamais lestée de l'angoisse propre à l'irrésolution : l'espérance ne peut pas générer la réconciliation qu'elle se fixe pourtant comme *télos*. La lecture de Ricœur a ceci d'original qu'elle fait de l'espérance eschatologique une visée qui n'a pas pour figure philosophique la dialectique hégélienne de l'histoire. Si je peux me mettre à la place d'un être du passé, c'est que le modèle de l'histoire ainsi prisé reste ouvert au dialogue, sans que celui-ci n'ait pour horizon de clôture une « *Aufhebung* rassurante »¹³⁵.

Si l'histoire se porte garante d'un espoir, c'est avant tout parce qu'elle cherche le vœu d'unité de l'humanité. Cette unité se fonde dans le rapport dialectique établi entre la parole et le travail, c'est-à-dire comme double opération de la théorisation et de l'action où les potentialités humaines (Ricœur parlera plus tard de « capacités ») sont réorganisées autour d'un mouvement commun. C'est en ce sens que l'engagement personnel de l'historien est de part en part indissociable de son engagement institutionnel : ainsi s'annonce la portée intersubjective de sa *praxis*. L'histoire se donne comme dessein de retrouver une unité systématique par un projet à visée anthropologique. Et le nom de cette unité toujours ajournée est, là encore, Vérité. C'est

¹³⁵ Cet argument sera confirmé plus loin, cf *infra*, 4.1.

au cœur de cette unité – irréductible au seul *logos* parce qu'elle est aussi « travail », engagement social au sein d'une pratique humaine – que Ricœur aperçoit pour une première fois le statut transcendantal de la subjectivité, attestant dès ses premiers ouvrages d'un certain « hégélianisme néo-kantien » (alors qu'il se qualifiera lui-même plus tard de « kantien post-hégélien »). « Hégélianisme » parce que Ricœur souhaite « faire une histoire philosophique de la philosophie » ; « néo-kantien » puisque ce sera en philosophant « sans faire de philosophie de l'histoire ». Ainsi, le statut transcendantal de la subjectivité trouve son ancrage dans la promesse d'une fin qui ne peut pas être *connue*, mais seulement *pensée* ; cette promesse est pensée par une symbolique de la réconciliation dont les linéaments se trouvent dans le projet d'une *Poétique de la volonté*, qui d'ailleurs n'a jamais été écrite, mais dont certaines perspectives se verront redéployées dans des ouvrages ultérieurs (*Soi-même comme un autre, Parcours de la reconnaissance*)¹³⁶.

2.2. L'HISTOIRE COMME MODE DE COMPRÉHENSION

En remontant vers une subjectivité transcendantale, Ricœur cherche non plus simplement une modalité de mise en relation des phénomènes, ce que vient fournir à l'histoire

¹³⁶ On peut supposer que l'abandon de ce projet s'explique par l'impossibilité pour Ricœur de traiter l'imagination sans son ancrage dans un contexte existentiel précis. Plus précisément encore, Michaël Fœssel interprète ainsi l'inachèvement de ce projet : « Si Ricœur a renoncé à un tel projet, c'est parce qu'il reconnaît une tension non résorbable entre deux figures de la capacité ou de l'innocence reconquise et, en conséquence, deux cheminements de l'homme coupable à l'homme capable. Ces deux figures de la capacité sont, d'une part, l'*espérance* qui installe l'innocence dans la dimension de l'imaginaire et, d'autre part, la *joie* qui n'est rien d'autre que l'expérience immanente de la capacité. Ces deux passions appartiennent à deux perspectives anthropologiques généralement opposées dans l'histoire de la philosophie. L'espérance est accordée à une thématique de la finitude puisqu'elle renvoie à l'indétermination de l'avenir le moment de l'accomplissement : c'est depuis une situation effective de culpabilité ou de souffrance que le sujet peut espérer reconquérir sa capacité d'agir. La joie, elle, est une passion du présent qui abolit tout écart entre ce qui est et ce qui devrait être : la capacité n'est plus désignée comme l'horizon de l'agir mais comme sa condition effective maximale. En dépit des présupposés anthropologiques qui les distinguent, il s'agit de deux formes de répliques à la culpabilité et à la souffrance sur lesquelles le philosophe peut s'appuyer pour affirmer la primauté du bien sur le mal. Espérance et joie sont convoquées comme deux modalités du soi entre lesquelles le philosophe n'a pas voulu choisir, ce qui explique sans doute l'inachèvement de sa " poétique de la volonté. " » M. Fœssel, « Les reconquêtes du soi », in *Esprit*, « La pensée Ricœur », Paris, Seuil, Mars-avril, 2006, p. 292.

traditionnelle les modèles d'explication causale, mais aussi *ce qui rend possible le fait même de penser l'expérience historique*. Le problème est alors le suivant : comment concilier, ou du moins maintenir en tension ce qui relève d'une mutuelle exclusion, à savoir la dimension eschatologique de l'espérance et la rationalité inhérente à une totalisation de l'histoire ? C'est le sens métahistorique de la confession ouvrant *Histoire et vérité* : « Là peut-être puisé-je le courage de faire de l'histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire, de respecter indéfiniment la vérité de l'autre sans devenir schizophrène »¹³⁷. En introduisant les termes de *centre de perspective* et de *secteur de communication des consciences* (cf. 2.1.4), Ricœur accepte de se transposer dans une altérité que l'on pourrait qualifier de « professionnelle », « par cette articulation de la rationalité du métier d'historien sur le mystère de l'eschatologie »¹³⁸. Plus significativement encore, cette altérité devient constitutive de la méthode historique elle-même. Nonobstant la précédente référence méthodologique à la sympathie comme condition de la compréhension d'autrui, il faut maintenant pousser plus avant l'apport des herméneutes aux problèmes de la constitution de l'objectivité dans les « sciences de l'esprit ».

2.2.1. *La dérégionalisation de l'herméneutique*

Dans *Du texte à l'action*, Ricœur s'interroge sur « la tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et Dilthey ». Il faut tout d'abord, y rappelle Ricœur, avoir à l'esprit l'influence que joua le kantisme dans la tentative opérée par Schleiermacher pour

¹³⁷ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, éd. cit., 13-14.

¹³⁸ *Id.*, p. 14.

« dérégionaliser » l'herméneutique, c'est-à-dire lui accorder une certaine autonomie épistémologique et ainsi l'élever au rang d'un véritable « art de l'interprétation » (*Kunstlehre*).

Pour ce faire, l'herméneutique doit trouver le lieu de son effectuation ainsi que l'ensemble des règles et des opérations qui régissent cette *technologie de l'interprétation*. Suivant la méthode kantienne consistant à *évaluer le pouvoir de connaître avant de prétendre saisir le phénomène*, l'ensemble de ces règles doivent être rapportées non pas au divers pré-constitué par ces ensembles que sont les textes ou les énoncés, mais plus immédiatement au principe même d'organisation – Kant dirait d'« unification » – de ce divers : il s'agit ni plus ni moins de *formaliser le principe de l'interprétation*. Sur ce point, Ricœur rappelle que Schleiermacher n'a pas été tout à fait conscient de répéter au plan de l'interprétation la révolution copernicienne que Kant opéra pour sa part au plan de la théorie de la connaissance ; Dilthey, toutefois, en était fort conscient. Cela dit, l'originalité profonde de l'œuvre de Schleiermacher reste primordiale : son apport repose sur une inclusion de l'influence romantique dans la philosophie critique :

Parce qu'il s'était borné à la recherche des conditions universelles de l'objectivité en physique et en éthique, le kantisme n'avait pu porter au jour qu'un esprit impersonnel, porteur des conditions de possibilités de jugements universels. L'herméneutique ne pouvait ajouter au kantisme sans recueillir de la philosophie romantique sa conviction la plus fondamentale, à savoir que l'esprit est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales. Du même coup, le programme herméneutique d'un Schleiermacher portait la double marque romantique *et* critique : romantique par son appel à une relation vivante avec le processus de création, critique par sa volonté d'élaborer des règles universellement valables de la compréhension.¹³⁹

Malgré ce double apport, Schleiermacher lègue toutefois, à la suite de son œuvre inachevée, une aporie considérable : la difficile coexistence de la dimension objective de l'interprétation des caractères linguistiques d'un texte avec celle dite « technique » visant à retrouver la subjectivité du sujet énonciateur. À choisir entre la posture négative (marquant les limites de la

¹³⁹ P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey » (1975), in *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 87.

compréhension au-delà desquelles le message se referme sur son opacité) et celle positive (prétendant mettre au jour l'acte créateur à la genèse du message), mieux vaut alors, prétend Ricœur, trouver une façon d'articuler la dimension psychologique de l'interprétation en procédant de manière critique, c'est-à-dire en cernant l'individualité créatrice dans son rapport différentiel avec d'autres subjectivités. Il faut, si l'on souhaite parvenir à ce difficile équilibre, décloisonner la prétention psychologique consistant à retrouver l'identité du moi pathétique de la subjectivité, afin d'ouvrir vers la question du sens du texte.

C'est en ce sens qu'une description de l'inflexion de la *Kunstlehre der Auslegung* opérée par Dilthey, puis ensuite par Heidegger vers une ontologie de la compréhension, c'est-à-dire, dans les deux cas, le déplacement de la recherche de correspondances au plan de la subjectivité de l'auteur (ou de la psychologie du sujet) vers les domaines du sens et de la référence, nous aidera à déterminer plus précisément le statut épistémologique de l'herméneutique de la condition historique pour Ricœur.

2.2.2. *L'influence de Dilthey sur Ricœur*

Quel est le statut objectif de l'histoire chez Dilthey, et pourquoi Ricœur, après s'être approprié – ou du moins avoir emprunté – momentanément certaines de ses assises, notamment la « sympathie », en vient-il à se détacher de cette posture plus psychologique ? Cette question est importante puisqu'elle contribue à éclaircir la spécificité de l'épistémologie ricœurienne développée dans les ouvrages de maturité. On ne peut toutefois pas quitter immédiatement la description de cette tension entre individualité et œuvre sans d'abord considérer le fléchissement que fait subir Dilthey à cette opposition, en particulier lorsqu'il reconduit le problème de l'exégèse du texte vers celui de l'historicité.

Comment la connaissance historique est-elle possible ? Puisqu'il a préféré développer une méthodologie historique originale plutôt que de s'en remettre à l'épistémologie positiviste dominante, l'effort fourni par Dilthey pour répondre à cette question a certes pu paraître comme une forme d'historicisme ; c'est à ce jugement qu'ont en effet conduit certaines critiques, en particulier à une époque où l'hégélianisme était combattu de front par le modèle positiviste. Dans son acception péjorative, l'historicisme serait un abus de référence à l'histoire oblitérant toute possibilité de fonder des critères normatifs. Les critiques formulées par Husserl, probablement influencé par sa lecture de la recension fortement négative du projet diltheyen par Hermann Ebbinghaus, n'avaient effectivement pas d'autre sens qu'une telle dénonciation du « relativisme historique », dénonciation appuyée sur l'ambivalence de la distinction proposée par Dilthey entre psychologie explicative et psychologie descriptive¹⁴⁰.

Mais plus positivement, on peut aussi entendre par historicisme l'attention portée à l'enchaînement historique même des œuvres plutôt qu'à leur sens intrinsèque : c'est cette voie qu'a en réalité explorée Dilthey. L'invention par le XIX^e siècle allemand d'une science proprement historique, avec Leopold Von Ranke et Johann Gustav Droysen, force Dilthey à répondre au problème que pose l'enchaînement de la vie¹⁴¹ : *la « dérégionalisation » de l'herméneutique et son ouverture vers une dimension plus ontologique sont corrélatives à l'extension du problème de la compréhension du texte à celle de la vie*. En effet, il faut d'abord être en mesure de déterminer de quel enchaînement possible procède l'expression de la vie avant de saisir la logique de cohérence du texte.

¹⁴⁰ H. Ebbinghaus, « Über erklärende und beschreibende Psychologie » (1896), cf. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1993, p. 118.

¹⁴¹ Rappelons que la culture allemande savante du XIX^e siècle considère l'histoire comme une science à part entière. Cette situation conduit Dilthey à devoir ouvrir le problème – plus régional – de l'interprétation des textes vers celui de la connaissance historique à proprement parler. Il s'agit ni plus ni moins, pour Dilthey, de répondre au problème de l'intelligibilité de l'histoire : quel modèle permettra de comprendre le fonctionnement intrinsèque de l'histoire ?

La seconde remise en question épistémologique conduisant à développer une explication de l'intelligibilité de l'histoire est, par conséquent, une réplique au positivisme et plus précisément à sa prétention à fonder la connaissance historique sur une assise expérimentale. Dilthey cherche lui aussi à armer les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) d'une méthodologie aussi rigoureuse que celle des sciences de la nature. Il concède que la science tient son fondement de l'expérience, mais aussi que l'expérience ne peut avoir aucune consistance ou cohésion sans la structure *a priori* de la « conscience »¹⁴². C'est pourquoi Dilthey reste kantien : les conditions d'objectivité de l'histoire sont à trouver dans un ordre formel venant offrir aux contenus un critère de validité. Mais là où Kant s'en tient aux formes de la sensibilité et aux principes de l'entendement pur, tout en maintenant une critique radicale de la psychologie rationnelle, Dilthey loge encore le triple fondement (épistémologique, logique et méthodologique) des sciences humaines au cœur d'une psychologie. Certes, celle-ci n'est plus uniquement « explicative », c'est-à-dire strictement causale (où les phénomènes de la conscience pourraient tous être subsumés sous des principes psychiques clairement délimités), mais « compréhensive » : Dilthey appelle « compréhension (*Verstehen*) le processus par lequel nous connaissons une intériorité (une subjectivité) à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens »¹⁴³. Au lieu donc de partir d'éléments simples pour reconstruire une causalité – qui d'ailleurs ne pourrait se laisser vérifier sur le plan de l'intériorité –, Dilthey tente de décrire la

¹⁴² « Conscience » ne doit pas être ici entendu dans son acception husserlienne, mais comme l'ensemble des états psychiques d'un sujet, comme conditions transcendantales de la compréhension : « Afin de comprendre, l'homme lie, ne serait-ce qu'intuitivement, les états de sa conscience : ses intentions volontaires, ses sentiments et valeurs, et l'appréhension des objets, en particulier des résultats de ses actes ou de son travail. Toutes ses connaissances et toutes ses interprétations ont pour fondement ses propres expériences quotidiennes de la vie ». L. Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, P.U.F. « Philosophies », 1997, p. 37.

¹⁴³ W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), in *Le monde de l'esprit*, t. 1, trad. M. Remy, Paris, Aubier Montaigne, 1947, p. 200. Dilthey précise que « nous appelons aussi, assez improprement, compréhension l'appréhension (*Das Auffassen*) de nos états particuliers. Je dis par exemple “ Je ne comprends pas comment j'ai pu agir de la sorte ” et même “ Je ne me comprends plus. ” J'entends par là qu'une manifestation de moi-même qui s'est intégrée dans le monde sensible me semble venir d'un étranger et que je ne suis pas capable d'interpréter en tant que telle, ou, dans le second cas, que je suis entré dans un état que je regarde comme étranger. Ainsi donc, nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation ». *Ibid.*

vie psychique à partir d'une saisie d'ensemble de l'expérience vécue (*Erlebnis*), c'est-à-dire à partir de la *cohésion de la vie* (*Lebenszusammenhang*)¹⁴⁴. Le sens d'un phénomène intégré dans le monde sensible n'advient qu'une fois celui-ci replacé dans un ensemble plus large : ses dimensions historique, sociale et culturelle le dépassent mais fournissent pourtant ses conditions d'intelligibilité.

Alors que le processus de compréhension sera chez Ricœur tributaire d'un renvoi constant aux signes et aux œuvres, il opère, pour Dilthey, sans la médiation de l'extériorité, puisque les phénomènes de la vie psychique sont saisis par le sens interne¹⁴⁵. L'autonomie des sciences de l'esprit est en ce sens tributaire d'une conception de l'esprit comme unité appréhendée dans l'autoréflexion (*Selbstbesinnung*)¹⁴⁶. Mais il manque encore une donnée importante pour fonder la science historique : qu'est-ce qui permet au juste de passer de l'*Erlebnis* aux sciences humaines ? Selon Dilthey, ce passage est assuré par la notion de compréhension (*Verstehen*) qui ouvre véritablement la dimension herméneutique de sa critique de la conscience historique. *C'est la différence entre l'esprit et la chose naturelle qui commande la différence entre comprendre et expliquer* : « Nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie de l'âme »¹⁴⁷.

L'originalité de Dilthey consiste à recentrer l'esprit sur l'individu. C'est comme volonté libre que l'homme cherche à se comprendre, car à l'opposé de la régularité naturelle qui ne peut se reconnaître elle-même comme dynamisme créateur, la vie spirituelle de l'esprit humain peut –

¹⁴⁴ « Toutes les catégories de la vie et de l'histoire sont des formes d'énoncés qui [...] reçoivent une application universelle dans le domaine des sciences de l'esprit. Les énoncés proviennent du vécu lui-même. » (J. Greisch, citant W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in Geisteswissenschaften*, cf. *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994, p. 353 ; aussi cité par Ricœur in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 484.)

¹⁴⁵ La psychologie descriptive de Dilthey anticipe ainsi sur la phénoménologie des vécus de conscience de Husserl ; mais elle n'est pas sans difficulté : le postulat d'une transparence du sens interne est-elle si certaine ? En quoi la psychologie descriptive peut-elle venir fournir une assise à l'histoire ? C'est entre autres ces questions qui poussent Ricœur à reconsidérer l'apport de Dilthey pour sa propre herméneutique.

¹⁴⁶ Mais à la différence de Heidegger, l'unité de cette réflexion ne se réfère à une aucune autre médiation (mort, naissance), ou plutôt à aucune « extension » (*Ausdehnung*).

¹⁴⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, p. 144, cité par J. Grondin dans *L'universalité de l'herméneutique*, éd. cit., p. 119.

voire même doit – être saisie dans des structures pouvant ensuite être comprises par un autre¹⁴⁸ : c'est en cela que la médiation par les signes et les œuvres restent nécessaires selon Ricœur. Et c'est pourquoi, malgré l'état incomplet des derniers manuscrits de Dilthey, il y a une réappropriation certaine de l'herméneutique qui transcende finalement la psychologie. La vie psychique ne s'exprime qu'à travers des objectivations nécessairement « extérieures » à la conscience ; autrement, le caractère fluctuant de l'expérience empêcherait celle-ci d'être saisie, donc interprétée. De même, Dilthey ne pourra qu'être frappé de plein fouet par l'innovation conceptuelle husserlienne qu'est l'intentionnalité : ainsi donc, rappelle Ricœur, « le psychisme lui-même ne peut être atteint, mais on peut saisir ce qu'il vise, le corrélat objectif et identique dans lequel le psychisme se dépasse »¹⁴⁹. La reconnaissance d'une forme d'intentionnalité par Dilthey recouvre de ce fait un problème que posait pour sa part Schleiermacher, soit celui de la compréhension par transfert dans – ou disons sur – autrui ; mais, dans ce cas-ci, le transfert a lieu par des signes objectivés. C'est ce que Dilthey nomme l'« opération de reproduction » (*Nachbilden*). Ce concept a maintes fois été retravaillé par Dilthey, et pour Ricœur, ce travail prouve bien la nécessité de rendre la *Nachbildung* la plus adéquate possible avec « l'exigence de l'objectivation »¹⁵⁰.

Cela dit, un problème demeure patent malgré la mise en œuvre du concept de reproduction : la source « universelle » de validité de l'objectivation ne peut être trouvée dans le champ propre à l'interprétation, puisque « l'autonomie du texte ne peut être qu'un phénomène provisoire et superficiel »¹⁵¹ ; c'est ainsi que le recours à une certaine psychologie reste nécessaire. Et c'est pourquoi « l'œuvre de Dilthey, plus encore que celle de Schleiermacher, porte au jour l'aporie d'une herméneutique qui place la compréhension du texte sous la loi de

¹⁴⁸ Cf. P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 93 et suivantes.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 93.

¹⁵⁰ *Id.*, p. 94.

¹⁵¹ *Ibid.*

la compréhension d'un autrui qui s'y exprime »¹⁵². Le problème rencontré par Dilthey et qui intéressa Ricœur est par conséquent le suivant : comment la vie peut-elle faire elle-même sa propre exégèse sans qu'elle ne soit considérée comme une instance psychologique ? Comment, autrement dit, la vie peut-elle se saisir *elle-même* ?

Suivant ce qui vient d'être rappelé, force est de constater que Dilthey n'échappe pas complètement à la prétention hégélienne d'un esprit objectif où seraient contenues toutes les strates de sens déposées dans l'histoire des mondes disparus. Le monde culturel est ce champ de possibilités par excellence où il est possible de me comprendre comme individu, en remontant le sens de mon existence vers une histoire universelle : « L'histoire universelle devient ainsi le champ herméneutique lui-même. Me comprendre, c'est faire le plus grand détour, celui de la grande mémoire qui retient ce qui est devenu signifiant pour l'ensemble des hommes. L'herméneutique, c'est l'accession de l'individu au savoir de l'histoire universelle, c'est l'universalisation de l'individu »¹⁵³. Sur cette question, il semble difficile de déterminer jusqu'à quel point Dilthey parvient ultimement à définir l'aspect objectif de la compréhension. Or, il est clair que Ricœur, pour sa part, refuse d'abandonner complètement la dimension objective (universelle) rendant possible les différents niveaux de subjectivité. La question à laquelle s'attèle Ricœur – celle qui déterminera sa propre herméneutique de la condition historique – est alors la suivante : *comment sortir de la perspective idéaliste – hégélienne – d'une vie se saisissant comme vie lorsqu'elle loge les objectivations dans des domaines réflexifs – tout en abandonnant parallèlement l'historicisme et le psychologisme ?* La question est primordiale, car tout comme il faut savoir renoncer à la totalisation du savoir historique, peut-être faut-il aussi laisser tomber la possibilité d'un transfert total dans un autre « centre de perspective ».

¹⁵² *Op. cit.*, p. 95.

¹⁵³ *Ibid.*

Il reste pourtant, concède Ricœur, que Dilthey a parfaitement aperçu le nœud central du problème : à savoir que la vie ne saisit la vie que par la médiation des unités de sens qui s'élèvent au-dessus du flux historique. Dilthey a aperçu ici un mode de dépassement de la finitude sans survol, sans savoir absolu, qui est proprement l'interprétation. Par là même il indique la direction dans laquelle l'historicisme pourrait être vaincu par lui-même, sans invoquer aucune coïncidence triomphante avec un quelconque savoir absolu ; mais pour donner suite à cette trouvaille, il faudra renoncer à lier le sort de l'herméneutique à la notion purement psychologique de transfert dans une vie psychique étrangère et déployer le texte, non plus vers son auteur, mais vers son sens immanent et vers la sorte de monde qu'il ouvre et découvre.¹⁵⁴

C'est vers le modèle du texte que Ricœur trouvera un appui pour dépasser la perspective – plus limitée et moins crédible sur le plan philosophique – de l'accession au sens de la psyché d'un individu. Ce dépassement du modèle psychique conduit vers le sens immanent au monde possible que déploie le texte – en particulier le modèle du récit.

Ricœur doit par conséquent abandonner la thèse de Dilthey sur l'autonomie totale des sciences humaines, ce qui présuppose d'emblée une nouvelle articulation entre expliquer et comprendre. Sa stratégie, et il s'agit ici d'un argument épistémologique qui sera maintes fois réitéré dans son œuvre, consiste à élaborer une dialectique entre ces deux modèles d'intelligence, radicalisant par là même occasion le geste de Dilthey qui consistait, rappelons-le, à *opposer* ces deux sphères. Ricœur résume ainsi l'opposition diltheyenne entre les sciences naturelles (qui relèvent de l'explication causale) et les sciences de l'esprit (qui relèvent de la compréhension) :

Dans ce système antagoniste, la compréhension se distinguait de l'explication par trois critères : à l'observation des faits dans les sciences de la nature correspondait du côté des sciences de l'esprit l'appropriation de signes extérieurs expressifs d'une vie psychique intérieure. À l'attitude objective, non engagée, correspondait le transfert par intropathie dans une vie étrangère. Enfin, à l'inspection analytique de chaînes causales s'opposait l'appréhension de la cohésion d'enchaînements significatifs. Un dualisme ontologique opposant l'esprit à la nature doublait ainsi le dualisme épistémologique de la compréhension et de l'explication. Dans ce schéma dichotomique,

¹⁵⁴ *Id.* p. 96-97.

l'interprétation ne pouvait apparaître que comme une subdivision de la compréhension, liée au phénomène de l'écriture et plus généralement de l'inscription sans que soient altérés en profondeur les critères distinctifs de la compréhension.¹⁵⁵

C'est le modèle du texte qui fournit à Ricœur l'intuition lui permettant de penser de manière dialectique la compréhension et l'explication. En effet, le texte, parce qu'il recèle en lui une dimension non pas uniquement causale, mais aussi structurale, encourage en retour l'abandon de tout modèle explicatif strictement orienté vers l'objectivation sémiotique. L'analyse peut ainsi plaider en faveur d'une « prise en compte des règles de composition propre au texte »¹⁵⁶, c'est-à-dire la prise en compte d'une génétique structurale du texte plutôt qu'une analyse causale de type humien.

Il aura donc fallu attendre les essais d'herméneutique des années soixante-dix pour comprendre en quel sens Ricœur s'approprie d'abord le concept de sympathie, pour ensuite mieux s'en détacher et se tourner vers les modèles de narratologie avec lesquels le dialogue naissant donnera la somme qu'est *Temps et Récit*.

2.3. ENTRE EXPLIQUER ET COMPRENDRE : L'INTENTIONNALITÉ HISTORIQUE

Bien que le triptyque *Temps et récit* ne soit pas uniquement consacré à une problématique épistémologique (sa thèse centrale se veut plutôt une réplique aux apories de la constitution du temps), les problèmes naguère posés dans *Histoire et Vérité* y sont reformulés sous une nouvelle lumière. Et la première chose qui saute aux yeux lorsqu'on place bout à bout ces deux ouvrages, certes inégaux tant dans leur volume que dans la profondeur de leur argument, c'est, d'une part, le congédiement de la psychologie compréhensive (pour les motifs

¹⁵⁵ P. Ricœur, *Réflexion faite*, éd. cit., p. 50.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 51.

que nous venons d'exposer) et, d'autre part, la refondation d'une double herméneutique – du soi et de la conscience historique. Si Ricœur ne conserve donc pas les éléments distinctifs de l'herméneutique psychologique de Dilthey, il n'évacue toutefois pas la question de l'intentionnalité du corrélat objectif auquel l'auteur de *l'Édification du monde historique de l'esprit dans les sciences de l'esprit* était déjà sensible.

2.3.1. *Le temps historique est une médiation visant le monde de l'action*

Il s'agit maintenant de questionner la possibilité pour l'histoire de construire son épistémologie avec, en vue, un horizon ontologique. L'« intentionnalité historique » – c'est ainsi que la dénomme Ricœur – sera reconquise par une patiente mise en relation du savoir historiographique et du monde de la vie. L'argument de Ricœur, qui d'ailleurs le conduira – et nous avec lui – vers le fondement herméneutique de la condition historique, a pour tâche de remonter, en partant de la rationalité propre à la narration (ses structures et procédés intrinsèques, partagés à la fois par l'historiographie et par la fiction), vers le principe formel de constitution du sens décrit dans la première étape de la *Mimésis*, c'est-à-dire la précompréhension du monde de l'action et de ses structures intelligibles¹⁵⁷. Cette généalogie de l'intentionnalité doit pour se faire proposer une méthode : Ricœur emprunte alors au Husserl de la *Krisis* son questionnement à rebours (*Rückfrage*)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ P. Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil (Points-essais), 2001 [1983], p. 108 et suivantes. Ricœur, probablement à la fois sous l'influence de la subordination de l'épistémologie à l'ontologie proposée par Heidegger et du concept de tradition développé par H.-G. Gadamer, demeure sensible au problème de la *précompréhension*, quoique celle-ci ne soit en somme qu'un indice de la finitude : « Il faut [...] considérer avec Heidegger que nul sujet de connaissance n'accède à un domaine d'objet sans avoir d'abord projeté sur ce domaine une pré-compréhension qui assure la familiarité avec celui-ci. Or cette pré-compréhension n'est pas entièrement transparente à la réflexion. Nul sujet transcendantal n'en a la parfaite maîtrise » P. Ricœur, « Logique herméneutique ? » (1981), in *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010, p. 138.

¹⁵⁸ Husserl décrit sa méthode dans la *Krisis* sous la forme d'un cercle constitué d'allers et retours : « La compréhension des commencements ne peut être obtenue pleinement qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des *commencements* ce développement est, en tant que *développement-du-sens*, muet. Il ne nous reste qu'une solution, c'est

Ce que libère Ricœur à la suite de Husserl, en visant le « monde de la vie », c'est la possibilité de se déprendre des modèles nomologiques et des analyses causales propres à l'explication scientifique, tout en demeurant lié à l'« explication par des raisons » :

[Le] retour de la nature objectivée et mathématisée par la science galiléenne et newtonienne à la *Lebenswelt* est le principe même du retour que l'herméneutique tente d'opérer par ailleurs au plan des sciences de l'esprit, lorsqu'elle entreprend de remonter des objectivations et des explications de la science historique et sociologique à l'expérience artistique, historique et langagière qui précède et porte ces objectivations et ces explications. Le retour à la *Lebenswelt* peut d'autant mieux jouer ce rôle paradigmatique pour l'herméneutique que la *Lebenswelt* n'est pas confondue avec je ne sais quelle immédiateté ineffable et n'est pas identifiée à l'enveloppe vitale et émotionnelle de l'expérience humaine, mais désigne cette réserve de sens, ce surplus de sens de l'expérience vive, qui rend possible l'attitude objectivante et explicative.¹⁵⁹

La « question-en-retour » permet ainsi de penser « l'émergence de la question de validité dans une situation qui ne la contient pas en tant que telle »¹⁶⁰. La *Rückfrage*, précisément parce qu'elle permet de dissocier la *thèse ontologique* (le monde réel comme sol) et la *thèse épistémologique* (l'idée de science en tant que principe de validation), vise *indirectement* le passé :

Le monde réel a la priorité dans l'ordre ontologique. Mais l'idée de science a la priorité dans l'ordre épistémologique. On peut donc « dériver » les idéalités, en ce qu'elles réfèrent au monde réel. Mais on ne peut dériver leur exigence de validité. Cette exigence renvoie à l'idée de science [ici le modèle de « l'explication par des raisons »], qui est originaire en un autre sens que le monde de la vie. En d'autres termes, nous vivons dans un monde qui précède toute question de validité. Mais la question de validité précède tous nos efforts pour donner sens aux situations où nous nous trouvons. Dès que nous commençons à penser, nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de « mondes » de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens nous nous mouvons dans deux mondes : le monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et un monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser.¹⁶¹

d'aller et venir en « zig-zag » ; les deux aspects de ce mouvement doivent s'aider l'un l'autre. » E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de G. Granel, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 67-68.

¹⁵⁹ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 68-69.

¹⁶⁰ P. Ricœur, « L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl » (1980), in *À l'école de la phénoménologie*, éd. cit. p. 376.

¹⁶¹ *Id.*, p. 377.

La « dérivation indirecte » propre à l'herméneutique relève des « coupures épistémologiques » (les procédures explicatives, les entités de référence, la temporalité historique) propres au caractère de recherche scientifique de l'histoire qui, précisément parce que son mode épistémique est narratif, ne se réduit pas à un positivisme :

Par quelles dérivations indirectes la triple coupure épistémologique qui fait de l'histoire une recherche procède-t-elle de la coupure instaurée par l'opération configurante au plan de *Mimèsis II* – et continue-t-elle néanmoins de viser obliquement l'ordre de l'action, selon ses ressources propres d'intelligibilité, de symbolisation et d'organisation pré-narrative au plan de *Mimèsis I* ?¹⁶²

Suivant la généalogie du processus de mise en intrigue, Ricœur répond à cette question de méthode en affirmant que l'explication historique par la narration demeure toujours coextensive à la compréhension par des raisons (motivations, décisions, actions). L'herméneutique servirait ainsi, par la médiation de l'imagination, à articuler la dialectique entre expliquer et comprendre tout en prenant pour assises les « conditions irréelles du passé ». C'est cette dialectique que nous tâcherons maintenant d'explicitier, en démontrant qu'elle constitue le passage obligé d'une épistémologie de l'histoire vers une revendication ontologique de l'herméneutique de la conscience historique.

La première partie de *Temps et récit III* présente les apories liées à la temporalité, reprises et complexifiées depuis l'introduction de *Temps et récit I*. Ces apories résultent de la tension entre temps vécu (temps subjectif, temps phénoménologique) et temps universel (temps objectif, temps cosmologique). La première aporie tient essentiellement dans l'irréductibilité du temps cosmologique au temps phénoménologique : il y aurait deux temporalités s'occultant mutuellement, et cette double spéculation sur l'être même du temps serait, en apparence du moins, irréconciliable. La seconde aporie, découlant directement de la première et, en un sens, la surplombant, tiendrait à la difficulté d'admettre une totalisation des *ek-stases* du temps tout

¹⁶² P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 319.

en maintenant la coexistence du temps phénoménologique et du temps cosmique ; en effet, la représentation que nous nous faisons du temps comme « singulier collectif » semble dépasser toute appréhension duelle du temps : « il y a un temps pour chaque chose »¹⁶³, certes, mais tous ces temps sont subsumés sous un seul et même Temps. Cette tension conduit inéluctablement vers une troisième aporie, largement traitée dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, que nous pourrions nommer avec Ricœur l'« irréprésentabilité du temps » : toutes ces métaphores (flux, flèches, fleuve, etc.) ne font-elles pas qu'attester de l'impossibilité de décrire le temps directement ?

Nous laisserons pour l'instant de côté cette troisième aporie, et notre point de départ sera le suivant : le couple formé par les deux premières apories (temps comme singulier collectif ou dualité du temps ?) fait appel au temps historique comme médiation entre ces deux temporalités. Toujours ancrée aux perspectives offertes par l'agir humain, la stratégie de Ricœur consiste à recenser différentes pratiques permettant de faire le pont entre temps de l'âme et temps du monde. Que ce soit : 1) l'invention du temps calendaire permettant la division du temps chronique par l'instauration d'un moment axial à partir duquel la notation des événements s'avère possible¹⁶⁴; 2) la suite des générations comme modalités de connexion ou d'enchaînement du temps social, particulièrement chez W. Dilthey, Karl Mannheim ou Alfred Schutz¹⁶⁵ ; 3) les notions méthodologiques de « documents », d'« archives », mais surtout de « traces », supports signifiants permettant de réinscrire les actions des hommes dans un temps successif (vulgaire) sans pourtant en annuler la dimension transcendantale, voire « historique », puisqu'ils procèdent d'un « recouvrement de l'existential et de

¹⁶³ *Ecclesiaste*, 3 :1

¹⁶⁴ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 190-198.

¹⁶⁵ *Id.*, p. 198-211. Cf. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trad. George Walsh et Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967, ch. IV : « The Structure of the Social World ; The Realm of Directly Experienced Social Reality, the Realm of Contemporaries, and the Realm of Predecessors », p. 139-214 ; W. Dilthey, « Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat » (1875), in *Gesammelte Schriften V*, p. 31-73, en particulier p. 36-41) ; Karl Mannheim, « Das Problem der Generationen », *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, Munich, Leipzig, Verlag von Duncker, Humblot, 1928, p. 157-185, p. 309-330.

l'empirique »¹⁶⁶ : chaque fois, *Ricœur fait du temps historique une médiation visant le monde de l'action*. Chaque fois, c'est le temps historique qui assure la médiation entre le temps vécu et le temps objectif, ou, pour le dire autrement, entre la constitution temporelle de la subjectivité humaine et le domaine de la référence empirique visé par le récit historique (et sa prétention à la « connaissance objective »).

Ce que tente de mettre ainsi en lumière Ricœur tout au long de *Temps et récit*, c'est l'*intentionnalité de la connaissance historique*. Que ce soit lors du premier tome ou du troisième, la question résumant l'entière entreprise épistémologique – qui n'est cependant pas l'unique visée de l'œuvre – pourrait être la suivante : quel est l'ordre phénoménologique du réel visé par l'histoire ? Quel est le sens de la visée noétique propre à l'histoire et qui empêche cette dernière de se confondre avec les autres disciplines connexes à l'historiographie (économie, géographie, sociologie, etc.) ? On le voit bien, le souci est ici encore épistémologique, bien qu'il soit indissociable d'une interrogation ontologique : *quel est l'être du réel historique ?*

2.3.2. « Les coupures épistémologiques »

Déjà dans *Temps et récit I*, Ricœur cherche à identifier les médiations par lesquelles la connaissance historique peut à la fois se donner comme *recherche* – c'est-à-dire comme science explicative affirmant son autonomie par des *coupures épistémologiques* qui la différencient du simple « récit » – et comme opération de constitution du sens dotée de ses propres ressources

¹⁶⁶ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 224-225. La trace renvoie à davantage qu'une simple mesure empirique du réel : la trace est un recouvrement de l'existential et de l'empirique précisément parce qu'elle relève à la fois de la *mesure* (la signifiante de la trace repose sur une linéarité possible du temps) et du *renvoi* de signification à l'être. Autrement dit, la trace a une double fonction : elle est à la fois un *effet* (rapport de causalité permettant de remonter du présent vers le passé) et un *signe* (elle renvoie à un sens révolu mais pourtant encore contenu dans la choseité de la trace). L'historialité, pour Ricœur, est de ce fait toujours dérivée ; elle relève aussi de ce que Heidegger nomme l'intra-temporalité, mais ne se réduit pourtant pas à la facticité de l'intra-mondain. Le souci, chez Ricœur, consistant à passer par le détour des objectivations afin de remonter vers le monde de la vie ou le monde de l'action est constamment attesté par la conjonction qu'il tente d'opérer entre *temps phénoménologique* et *temps vulgaire*, pour reprendre le terme de Heidegger. Comment, demandera alors Ricœur à Heidegger, l'historiographie est-elle précisément subordonnée à l'historialité ?

de configuration (*Mimésis 2*), mais visant toujours, obliquement, un niveau de symbolisation et d'organisation pré-narrative (*Mimésis 1*). Ces médiations, précise Ricœur, sont difficiles à cerner précisément parce qu'elle procèdent d'un *oubli* : « La tâche est d'autant plus ardue que la conquête de l'autonomie scientifique de l'histoire paraît bien avoir pour corollaire, sinon pour condition, un *oubli* concerté de sa dérivation indirecte à partir de l'activité de configuration narrative, et de son renvoi, à travers des formes de plus en plus éloignées de la base narrative, au champ praxique et à ses ressources pré-narratives »¹⁶⁷. La reconquête de cet oubli doit avoir lieu sous la forme d'une reconstruction temporelle des relais opérée par la *Rückfrage* et suivant une tripartition progressive allant du texte vers le monde de l'action. Il est à noter que les trois étapes de cette reconstruction sont en réalité trois niveaux de coupures épistémologiques venant scinder la compétence narrative de l'historiographie ; c'est pourquoi Ricœur parle de *lien indirect* entre les deux sphères. Ces coupures sont situées à trois niveaux : procédures, entité et temporalité. Dans les trois cas, l'autonomisation de l'explication est visée en tant que principe de constitution d'une histoire-science nourrie par les ressources narratives.

D'abord, les *procédures* sont situées à un premier niveau de coupure où est questionnée l'objectivité même de la *recherche* ; dans ce cas, c'est le lien entre les faits eux-mêmes qui s'avère problématisé au plan de la continuité. Que l'on valorise ou non celle-ci en tant qu'historien, que l'on affirme que l'histoire est avant tout discontinue ou, au contraire, qu'elle s'organise suivant un certain enchaînement, il est tout de même impératif de questionner la possibilité d'un raccord et d'une complémentarité des faits relevés ainsi que leur appartenance ou non à des universaux historiques ; cela ne va pas sans une demande de clarification de la conceptualisation à l'œuvre, opération qui n'est évidemment pas la tâche du narrateur, mais bien celle de l'historien et/ou de son lecteur.

¹⁶⁷ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 319-320.

Cette première coupure a pour corolaire la limite même de l'objectivité, problème qui n'est pas étranger au lecteur d'histoire, certes toujours un peu méfiant, et dont le soupçon reste constitutif de l'établissement de cette même objectivité. Nous l'avons évoqué plus haut : le lecteur veut en effet savoir – c'est son premier souci – si ce qu'il lit est « arrivé pour vrai » ; et même s'il se rabat sur la « suspension volontaire de [son] incrédulité », la réflexivité critique propre à la recherche historique lui rappellera assurément qu'il est aussi nécessaire de questionner le fondement idéologique de toute explication. Dans tous les cas, la science historique se distingue du récit en ce que l'auto-explication s'avère insuffisante : une explication immanente du récit ne parvient jamais à fonder cette coupure. Autrement dit, dans les trois cas (conceptualisation, recherche d'objectivité, redoublement critique), seule une opération réflexive étrangère au narrateur de récit peut compléter et assurer le schisme entre science et récit.

De cette première coupure découle une seconde, située cette fois au plan des *entités*. Par « entités », Ricœur entend les objets du déroulement du récit ou, si l'on préfère, les sujets de l'histoire, en tant qu'ils en sont les *agents*. Il est à noter ici que la classe regroupant ces entités prend une extension très large, dépassant le strict cadre de l'individu : classes sociales, nations, civilisations et mentalités sont toutes des *entités historiques*. Ici, la différence entre le récit et l'histoire relève de la nuance suivante : ces entités auxquelles l'action est traditionnellement rapportée s'avèrent de plus en plus étrangères à l'imputabilité de l'action. Si, dans le cas du récit mythique ou même de la chronique précédant l'histoire-science, il était possible de raccorder immédiatement l'action au personnage, l'autonomisation et l'extension des entités empêchent désormais de remonter directement, sans obstacle, la chaîne causale de l'évènement jusqu'à l'entité en question. Ricœur rappelle à titre d'exemple que « la place naguère tenue par ces héros de l'action historique que Hegel appelait les grands hommes de l'histoire mondiale est

désormais tenue par des forces sociales dont l'action ne saurait être imputée de manière distributive à des agents individuels »¹⁶⁸.

De ces deux premières coupures (procédures, entités) procède celle concernant la *temporalité historique*. Là encore, une tension subsiste entre, d'une part, le modèle nomologique de la succession développant sa propre logique causale, immanente, constituée d'« intervalles homogènes » et, d'autre part, la multiplicité des « temps de l'histoire » (Fernand Braudel) réfléchis par diverses échelles. Ces échelles sont autant de niveaux toujours différés par rapport au temps primordial de l'action que Martin Heidegger nomme « intra-temporalité » (*Innerzeitigkeit*) et qui constitue un temps dépendant de la structure existentielle du Souci et de la préoccupation (*Besorge*) ; un « temps “ pour ” faire » résume Ricœur, irréductible selon Heidegger au temps linéaire ou vulgaire¹⁶⁹. Puisque la stratégie de Ricœur consiste à assurer l'autonomie de l'« *History* » devant la « *story* », tout en faisant dériver, très indirectement il est vrai, la première de la seconde, il appert alors que la dialectique entre l'explication (le modèle nomologique de l'explication causale distinct de la simple analyse causale) et la mise en intrigue (répondant au pôle de la compréhension située au niveau du monde de la vie) s'impose comme manière de penser l'inclusion du temps historique entre le temps vécu et le temps du monde. Nous retrouvons l'idée plus tôt développée concernant les liens d'implication nécessaire entre historiographie et historialité : il y a dialectique entre le temps du souci et le temps cosmique précisément parce Ricœur refuse toute coupure intégrale entre les deux.

Alors que l'« écart subsiste, affirme Ricœur, entre l'explication narrative et l'explication historique, qui est *la recherche historique elle-même* »¹⁷⁰, il semble en effet possible d'admettre que le

¹⁶⁸ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 314.

¹⁶⁹ *Id.* p. 315, ainsi que p. 121 sq. ; Cf. M. Heidegger, *Être et temps* [*Sein und Zeit*], Authentica (hors-commerce), 1985 [1927], § 78 à 83.

¹⁷⁰ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 318.

récit comporte en lui-même une portée explicative immanente à son déroulement¹⁷¹. De plus, la diversification des modèles explicatifs trouve son répondant dans une hiérarchie parallèle des ressources explicatives du récit. Il y a, que ce soit chez Arthur Danto, Louis O. Mink ou Hayden White, une réponse des modalités de mise en intrigue à la variabilité des types d'explication, de sorte que « ce n'est plus seulement une diversification mais un éclatement de la fonction narrative qui se produit [...] »¹⁷². Et là encore, suivant cette dialectique, la mise en récit elle-même n'est plus étrangère à l'argumentation ou à l'explication par implication idéologique. « Un destin comparable à celui du modèle nomologique s'est ainsi emparé de la thèse narrativiste simple : pour rejoindre le plan de l'explication proprement historique, le modèle narrativiste, concède Ricœur, s'est diversifié au point de se désintégrer »¹⁷³.

La narration ne peut donc plus simplement remplacer l'explication ; il faut plutôt partir des structures mêmes de la narration, emprunter le passage indirect des coupures épistémologiques et remonter vers le monde de l'action et son ordre symbolique, réaffirmant par le fait même le principe herméneutique de l'anthropologie philosophique ricœurienne : *la constitution symbolique de l'action*. Cette dissolution du modèle de la mise en intrigue conduit Ricœur à opter de nouveau pour la *Rückfrage* husserlienne et à proposer une redéfinition de la dialectique : plutôt que de parler d'« explication versus compréhension », il faudra parler d'« une explication nomologique coextensive à une explication par mise en intrigue ». Il s'agit de réarticuler la problématique en isolant chaque modèle pour ensuite démontrer par quelles modalités l'un pointe vers l'autre et vice-versa.

¹⁷¹ *Raconter, c'est déjà expliquer* : « La mise en intrigue est beaucoup plus qu'un niveau parmi d'autres : c'est elle qui fait la transition entre raconter et expliquer ». *Id.*, p. 301.

¹⁷² *Id.*, p. 317.

¹⁷³ *Id.*, p. 316.

2.3.3. *La problématisation du réel historique*

L'objectif est ni plus ni moins de faire de l'histoire une science « non-positive ». Mais cet exercice épistémologique est en réalité une *problématisation du réel* : en cherchant les modalités de constitution du corrélat objectif intentionnel du passé, Ricœur met de l'avant une méthode qui, ne voulant pas sacrifier l'enchaînement causal des faits, doit cependant articuler l'évènement à sa possibilité de donation, du moins si elle prétend relever d'une certaine rigueur scientifique. N'empêche qu'un refus de la stricte positivité est d'emblée posé par Ricœur : impossible selon lui de réduire l'évènement au seul modèle causal ; il faut trouver une manière non seulement de remonter de la connaissance historique jusqu'au niveau de l'organisation pratique du monde symbolique, mais il faut aussi montrer que le temps historique vise le temps de l'action par la médiation du temps du récit.

Si donc Ricœur emprunte momentanément le chemin de *l'imputation causale singulière*¹⁷⁴, ce n'est nullement pour retomber sous le joug de la stricte causalité de type « explicative », mais bien pour conserver le lien mutuel d'implication entre les faits, sans pour autant annuler la dimension essentiellement *reconstructive* (« humaine » et non plus seulement « logique ») du lien entre ces mêmes faits. Autrement dit, il s'agit de rejeter le modèle du « l'un après l'autre » au profit du modèle aristotélien du récit où l'on explique « l'un par l'autre ».

Mais, remarque Ricœur, il manque un raccord entre la théorie de l'analyse causale et celle de l'analyse par des raisons. Ce lien est opéré par H. von Wright dans son analyse de l'explication quasi causale. L'explication par des raisons est identifiée aux segments d'inférence téléologique enchaînés dans ce type spécifique d'explication. Or l'inférence téléologique, à son tour, repose sur la compréhension préalable que nous avons de l'intentionnalité de l'action. Et celle-ci, également, renvoie à la familiarité que nous avons avec la structure logique du faire quelque chose (faire arriver quelque chose, faire en sorte que quelque chose arrive). Or faire arriver quelque chose, c'est intervenir dans un cours d'évènements, en mettant en mouvement un système et en assurant par là même sa clôture. Par cette série d'enchaînement – inférence téléologique, compréhension intentionnelle, intervention pratique –, l'explication *quasi causale*

¹⁷⁴ Cf. *Id.*, p. 322-339.

qui, en tant qu'explication causale, ne s'applique qu'aux occurrences individuelles de phénomènes génériques (événements, processus, états), renvoie ultimement à ce que nous allons maintenant désigner du terme d'*imputation causale singulière*.¹⁷⁵

C'est donc dire que l'explication causale demeure insuffisante si elle n'est pas nourrie par un principe de différenciation qui permettra de déterminer la causalité singulière adéquate¹⁷⁶. La formation du concept d'« imputation causale singulière » permet à Ricœur de retrouver une thèse centrale qui, bien que strictement méthodologique pour l'instant, n'est pas sans conséquence sur la portée ontologique du problème de l'intentionnalité historique : *la « logique » devant venir assurer le lien de raccord entre les faits peut être dérivée de l'activité de l'imagination*. Non pas que le lien entre les événements seraient purement « imaginaire » (ce qui nous feraient regagner sans gain la sphère de la fiction) ; disons plutôt que l'imagination sert d'idée régulatrice « négative ». Elle sert à dessiner un contour fictif qui, tel un palimpseste, révèle la vraie nature du lien, par jeu de contraste : « Cette logique consiste essentiellement dans la construction par l'imagination d'un cours différents d'événements, puis dans la pesée des conséquences probables de cet événement réel, enfin dans la comparaison de ces conséquences avec le cours réel des événements »¹⁷⁷. Se demander « ce qui aurait pu être » (R. Aron), ou encore construire des relations causales « irréelles » (*unwirkliche*) pour révéler celles dites « réelles » (M. Weber), voilà une stratégie herméneutique permettant d'unir la mise en intrigue (qui opère la reconstruction en intégrant des variations imaginatives) et l'explication causale (qui maintient le lien logique au plan de la continuité). Cette stratégie intéresse Ricœur parce qu'elle fait de ces conditions irréelles du passé une sorte de condition objective de jugement des probabilités d'un

¹⁷⁵ *Id.*, p. 323. Dans tout ce passage, Ricœur s'inspire de l'étude critique que Max Weber livre à propos d'Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (1902), publié en français dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 [1904-1917], p. 215-323, ainsi que de la thèse de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938).

¹⁷⁶ Ricœur rappelle en ce sens que « l'historien n'est pas un simple narrateur : il donne les raisons pour lesquelles il tient tel facteur *plutôt que tel autre* pour la cause suffisante de tel cours d'événements », P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 329.

¹⁷⁷ *Id.*, p. 324.

évènement¹⁷⁸. Autrement dit, un facteur ne pourra être jugé comme cause suffisante qu'au terme d'une mise en récit imaginaire où sera comparée l'efficacité d'un évènement par rapport à celle d'un autre.

Ce qu'il importe de saisir ici, pour la suite de ces analyses, c'est le rôle constitutif que peut tenir l'imagination dans l'élaboration des conditions de possibilités historiques. Cette perspective a d'abord une « signification qui dépasse l'épistémologie »¹⁷⁹. Elle sert non seulement à problématiser le caractère ontologique du passé, mais aussi à mettre en lumière la dimension politique de la reconstruction historique. Le narrateur, « oppos[ant] uchronie et fascination du révolu »¹⁸⁰, projette la possibilité de l'évènement et réitère de ce fait la contingence de celui-ci en illuminant à la fois l'imprévisibilité propre au futur et l'incertitude dont relève le regard rétrospectif. L'imagination ouvre ainsi la dimension proprement active de la politique : si le passé aurait pu être autrement, le présent peut l'être aussi¹⁸¹.

Mais ce n'est pas tout : en problématisant ainsi le cours de l'histoire par l'imagination, Ricœur intègre à son herméneutique la dimension narrative de l'identité. De plus, en se tournant du côté de l'imputation causale singulière, Ricœur pointe en direction du problème très épineux, pour toute historiographie, de la responsabilité. On l'a vu plus haut, les entités de l'historiographie peuvent prendre différentes extensions, et leur élaboration n'est jamais dissociée du récit qui les construit. Ainsi, Ricœur peut parler de *quasi causalité*, mais aussi de *quasi intrigue* et de *quasi personnage*. Le « quasi » joue ici le rôle médiateur que jouera ailleurs la métaphore, soit celui d'« unité analogique »¹⁸². L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction

¹⁷⁸ On remarquera au passage que cet intérêt pour les conditions irréelles du passé n'est pas étranger à la conception d'une histoire écrite comme une fiction, tel que la prône pour sa part Michel Foucault.

¹⁷⁹ *Id.*, p. 332.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ C'est un des enjeux de la réappropriation par Foucault du texte de Kant « Qu'est-ce que les lumières ? ».

¹⁸² Ricœur parlera dans *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance* d'« unité analogique de l'agir humain », montrant à quel point l'anthropologie de l'action demeure probablement la constante la plus sûre de son œuvre. Cf. *infra*, 6.1.2.

permet de problématiser l'identité du réel, de même que l'intentionnalité historique (la visée de vérité). Le modèle du vraisemblable aristotélicien (le « ce qui aurait pu avoir lieu »), situé entre les potentialités du passé réel et les possibles irréels de la fiction, fait ici office d'intuition heuristique. Le tiers-temps issu de cet entrecroisement possède sa dialectique propre – à laquelle vient répondre au plan épistémologique celle entre explication et compréhension – qui remonte du *quasi récit* au *quasi événement*, à la recherche du *quasi personnage*...

On le devine, cette sphère du *quasi* comporte ses limites immanentes. Car si elle sert à établir la *possibilité* d'une imputation causale, cette unité analogique ne peut toutefois pas encore tenir lieu, pour elle-même, d'imputation morale : il faut pouvoir tenir l'agent pour responsable de son acte non plus simplement au plan probabiliste de l'attribution effective, mais au plan même de la reconnaissance de soi-même par l'agent ; ce n'est que sur ce plan que l'identité visée peut répondre de son action, c'est-à-dire se tenir pour moralement responsable. La question « qui fait l'action ? » dépasse ainsi le seul cadre que l'imputation singulière causale avait ouvert et pénètre au cœur même du monde de l'action. Répondre à la question « qui ? », ce n'est plus uniquement identifier au sein d'un ordre de possibilités le candidat à l'imputation, mais c'est avant tout *raconter l'histoire d'une vie*. C'est aussi échapper, dans une certaine mesure, à l'alternative ruineuse entre une identité fixe recherchée par la positivité propre à l'histoire-savante (une identité du genre *Même*) et une identité fictive dont la subjectivité est inatteignable au plan de l'objet historique (une identité du genre *Autre*). Précisément, le concept d'« identité narrative », dont le premier objectif est certes de concilier dialectiquement temps historique et temps fictif, permet bien davantage de démontrer en quoi l'identité humaine (celle du sujet historique) « repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique

issus de la composition poétique d'un texte narratif»¹⁸³. L'aporie de la temporalité humaine, bien que non entièrement résolue par la dialectique du temps historique, a donc pour effet direct de générer à nouveau un concept qui servira à penser « l'histoire d'une vie » et donc, par extension, le rapport à soi conçu comme possibilité réflexive, une possibilité pouvant être saisie par le sujet pour être ensuite refigurée à l'aune des possibilités offertes par la configuration narrative. L'herméneutique de Ricœur permet de sortir du cadre des recherches proprement épistémologiques où était d'abord convoquée la narration comme médiation entre le temps vécu et le temps objectif, pour ensuite seulement s'aventurer dans le domaine proprement philosophique de l'ontologie, un horizon préalablement ouvert par la découverte de l'intentionnalité historique.

En ce sens, un des objectifs de cette thèse est d'illustrer la progression du concept d'identité au sein de l'herméneutique ricœurienne afin de le mettre ensuite à l'épreuve de la généalogie foucauldienne ; c'est sur ce chemin que nous procédons. Or, avant même d'entrer dans le domaine de la critique du sujet, il est d'abord essentiel de questionner la destinée du concept d'identité dans le dernier ouvrage de Ricœur concernant l'histoire. Ce geste, en retour, permettra de vérifier si la dialectique explication/compréhension assure encore l'articulation entre la constitution de la subjectivité et l'établissement d'objectivations dont se réclame l'histoire.

La publication en 2000 de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* marque une véritable synthèse, et même, dans un sens que nous préciserons maintenant, un prolongement des écrits de Ricœur sur l'histoire. L'ouvrage est divisé en trois parties que Ricœur compare aux trois mats d'un navire, afin de marquer leur indépendance tout en signalant leur participation commune au mouvement dialectique d'ensemble. La première développe un problème qui avait été

¹⁸³ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 443.

largement ignoré des écrits précédents, soit la phénoménologie de la mémoire. Bien que *Temps et récit* demeure encore largement inspiré par la phénoménologie herméneutique heideggérienne, notamment en raison de son ancrage partiel dans une analytique existentielle, le problème de la mémoire y était complètement passé sous silence, alors que le problème central, tel que nous venons de l'apercevoir, demeure pourtant celui du réel historique, le « *quoi ?* » de l'histoire, indissociable du « *qui ?* » porteur de la dite mémoire. On comprendra aisément ici que le problème d'objectivité en histoire, problème à partir duquel nous sommes partis et qui jalonne l'ensemble de l'œuvre tel un garde-fou épistémologique, reste indissociable d'une réflexion portant sur le travail de remémoration : c'est encore une fois la prétention à la vérité historique qui est en jeu. Ce problème de l'objectivité est d'autant plus important que l'œuvre de Ricœur réactualise constamment l'appartenance de la pratique historique à un certain anthropocentrisme, plus ou moins avoué ou revendiqué, il est vrai.

Cette inclinaison n'est pas étrangère à la nécessité pour Ricœur d'inscrire son herméneutique de la condition humaine dans une anthropologie philosophique. En plaçant ainsi le thème de la mémoire devant les deux autres thématiques maîtresses du livre, soit, d'une part, l'axe épistémologique, concentré autour d'une reprise et d'un développement des analyses de la pratique historique et, d'autre part, l'axe ontologique déployé par une herméneutique de la conscience historique circonscrivant les rôles négatif ou positif que peut jouer l'oubli, Ricœur inaugure sa nouvelle recherche en insistant sur le caractère « matriciel » de la mémoire. La mémoire est matricielle au sens où elle produit une temporalité qui est proprement humaine, et dont on peut supposer que la fonction serait aussi, à l'image du récit, de venir concilier temps subjectif et temps objectif¹⁸⁴. Mais elle est aussi matricielle en ce qu'elle génère, paradoxalement, une aporie qui sera ultimement productrice pour Ricœur : partant du constant

¹⁸⁴ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 122.

que la mémoire rend présent une chose absente, il s'agira pour notre auteur de faire dériver l'histoire de la mémoire en passant par la médiation du témoignage¹⁸⁵. Finalement, la mémoire est matricielle au plan même de la recherche de Ricœur, puisqu'elle instaure trois *topoi* auxquels viendra répondre la seconde partie du livre, tel que l'a relevé Roger Chartier : « Ricœur y distingue analytiquement les trois moments de l'opération historiographique (critique documentaire, construction explicative, représentation du passé) de façon à les opposer terme à terme aux opérations propres à la mémoire (constitution du témoignage par le travail de l'anamnèse, immédiateté de la réminiscence, reconnaissance du passé) »¹⁸⁶. Mais, en réintégrant la dimension mémorielle au problème de l'écriture de l'histoire, Ricœur ne risque-t-il pas d'oblitérer l'autonomie reconquise par la médiation du récit ?¹⁸⁷ L'histoire doit-elle – ou même, peut-elle – être tributaire d'une telle instance psychologique et phénoménologique ?

2.3.4. Redéploiement et élargissement du concept d'interprétation

C'est à nouveaux frais que se pose ici le problème du soubassement subjectif de l'histoire-savante. La réplique de Ricœur consiste alors à réappliquer la méthode génétique husserlienne, toujours combinée à son herméneutique, en instaurant une nouvelle médiation qui assure le passage de la phase mémorielle à la phase proprement documentaire. En parfaite continuité avec *Soi-même comme un autre*, Ricœur fait cette fois du *témoignage* l'engrenage conceptuel permettant d'opérer, à l'instar de la stratégie adoptée dans *Temps et récit III*, la dérivation indirecte partant des objectivations documentaires (archives, preuves

¹⁸⁵ Il est à noter que ce changement significatif est rendu possible par l'introduction à partir de *Soi-même comme un autre* d'une nouvelle modalité de la subjectivité : l'attestation.

¹⁸⁶ R. Chartier, « Mémoire et oubli. Lire avec Ricœur » in Delacroix C., F. Dosse et P. Garcia [dir.], *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Éd. La Découverte, 2007, p. 232.

¹⁸⁷ Pire encore, un tel recours pourrait-il, prévient Ricœur lui-même, « transformer ce plaidoyer en une revendication de la mémoire contre l'histoire ? », cf. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 106. L'historien Krzysztof Pomian refuse pour sa part la notion de « mémoire matricielle » au sens où l'histoire serait « taillée sur le patron de la mémoire ». K. Pomian, « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », *Le Débat*, 2002/5, n° 122, p. 38.

documentaires) vers l'historialité, ponctuée par les invariants du temps historique que sont le souvenir (passé), l'initiative (présent) et l'attente (futur)¹⁸⁸. Le recours au témoignage comme médiation assurant une dérivation indirecte du document à la mémoire n'est cependant pas l'unique avancée de la seconde partie, dédiée à l'épistémologie. Ricœur fait aussi place à de nouveaux types d'historiographie¹⁸⁹. Son objectif est d'expliquer le passage d'une histoire des mentalités à une critique de la représentation, tout en spécifiant en quoi la dialectique explication/compréhension permet de cerner l'enchaînement des faits documentés, alors que l'étape préalable avait plutôt pour dessein d'esquisser le passage de la phase mémorielle à la phase documentaire.

On pourrait d'abord s'interroger sur ce changement de niveaux de conceptualisation : pourquoi Ricœur a-t-il abandonné la paire – si patiemment forgée ! – de l'explication nomologique et de l'explication par mise en intrigue ? Premièrement, notons que la dialectique entre l'explication et la compréhension elle-même n'est pas abandonnée, puisque Ricœur lui réserve le mandat d'assurer l'autonomie de l'histoire au plan épistémologique. C'est donc dire que ces pôles servent à nouveau de principes limitatifs. L'explication, bien qu'elle ne relève pas uniquement du modèle explicatif, répond aux multiples emplois du « parce que » : le principe de causalité peut très bien être recherché pour sa valeur de légalité (c'est le modèle « si...

¹⁸⁸ Sur l'insertion du témoignage entre le temps historique et la mise en archive et la preuve documentaire, cf. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 201-208. Rappelons que le témoignage reste pour Ricœur une modalité de l'attestation, soit l'« assurance – la créance et la fiance d'exister sur le mode de l'ipséité », ou pour le dire autrement, le pouvoir de demeurer soi-même en toutes circonstances. Cf. *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 351. En ce sens, sa teneur épistémique la rapproche plus du témoignage que de la preuve (la certitude). Pourtant, reconnaît Ricœur, « nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historique du passé. » *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 364.

¹⁸⁹ Il s'agit de l'« histoire des mentalités », érigée sous le patronage d'une « psychologie historique » (Robert Mandrou, Jean-Pierre Vernant, mais dans une moindre mesure Fernand Braudel et Lucien Febvre), de la micro-histoire (régie par des jeux de changements d'échelles, tel qu'on la retrouve chez Jacques Revel) de penseurs salués pour leur radicalisme devant l'historiographie contemporaine (Norbert Elias, Michel de Certeau et, surtout en ce qui nous concerne, Michel Foucault) et, finalement, d'une réévaluation, suivant de nouveaux outils de pensée, de la dialectique de la représentation. C'est sur ce dernier point que nous nous attarderons désormais, puisque c'est celui qui permet d'expliquer le recours de Ricœur à la dialectique expliquer/comprendre, pièce-maîtresse de son herméneutique. Cf. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, « explication/compréhension », éd. cit., p. 231-301.

alors... ») ou pour sa valeur d'explication par des raisons. Mais ces « cas limites », comme Ricœur aime les dénommer, ne sont que des extrêmes circonscrivant un ensemble où se combinent le plus souvent des « modes disparates d'explication »¹⁹⁰. Ricœur répond alors lui-même à l'interrogation formulée préalablement, à savoir la surprise possible de constater l'absence du modèle de mise en récit comme répondant du pôle « compréhension » :

Le lecteur sera peut-être surpris de ne pas voir apparaître dans ce contexte la notion d'interprétation. Ne figure-t-elle pas à côté de celle de compréhension à la grande époque de la querelle Verstehen-erklären ? L'interprétation n'est-elle pas tenue par Dilthey pour une forme spéciale de compréhension liée à l'écriture et en général au phénomène de l'inscription ? Loin de récuser l'importance de la notion d'interprétation, je propose de lui donner une aire d'application beaucoup plus vaste que celle que lui assignait Dilthey ; il y a, selon moi, de l'interprétation aux trois niveaux du discours historique, au niveau documentaire, au niveau de l'explication/compréhension, au niveau de la représentation littéraire du passé. En ce sens, l'interprétation est un trait de la recherche de la vérité en histoire qui traverse les trois niveaux : c'est de l'intention même de vérité de toutes les opérations historiographiques que l'interprétation est une composante [...] [P]lus que le silence sur le thème de l'explication/compréhension, le lecteur pourra s'étonner du silence sur la dimension narrative du discours historique. C'est à ce dessein que j'en ai ajourné l'examen, le reportant dans le cadre de la troisième opération historiographique, la représentation littéraire du passé, à laquelle on accordera une importance égale à celle des deux autres opérations. C'est dire que je ne renie rien des acquis de la discussion menée à travers les trois volumes de Temps et récit [...] La fonction cognitive de la narrativité me paraît, tout compte fait, mieux reconnue si elle est reliée à la phase représentative du passé du discours historique. Ce sera un problème de comprendre comment l'acte configurant de la mise en intrigue s'articule sur les modes d'explication/compréhension au service de la représentation du passé.¹⁹¹

Composante même de l'intentionnalité historique (« l'intention de vérité »), l'interprétation n'est donc pas oblitérée, mais seulement réinvestie sur un nouveau plan d'application, tout comme l'est par ailleurs la dialectique entre « explication nomologique » et « explication par mise en intrigue ». Le paradigme du récit est simplement différé, ou plutôt reporté à l'étude d'une classe précise d'objets de l'opération historiographique : les représentations. De la même manière, l'abandon du concept pourtant fertile d'« identité narrative » – aucune mention dans

¹⁹⁰ Le présent argument s'appuie sur une « note d'orientation », in P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 231-238.

¹⁹¹ *Id.*, 235-236.

tout l'ouvrage – s'explique par la volonté de Ricœur de déplacer l'enjeu de l'identité du sujet de l'histoire (l'agent de l'action) vers la constitution même de la vérité historique.

2.3.5. *Critique et reformulation du concept de représentation*

Revenons brièvement à la dialectique de la représentation : les analyses de Ricœur conduisent à penser que la notion de mentalité, propre à l'historiographie de la première moitié du XX^e siècle, est « unilatérale, indifférenciée et massive », alors que l'idée de représentation « exprime mieux la plurivocité, la différenciation, la temporalisation multiple des phénomènes sociaux »¹⁹². Or, devant la plurivocité dangereuse de la notion de « représentation » (qui peut soit référer à l'ensemble des pratiques sociales orientant le lien d'appartenance des hommes aux institutions, soit à la mesure d'estimation et d'appréciation des valeurs sociales, retombant alors sous le sens plus ou moins périmé de « vision du monde », un avatar intempestif de la notion de « mentalité » qu'il agit précisément d'écartier), Ricœur choisit de scinder le terme en deux significations possibles. La représentation serait, d'une part, l'objet dont traite l'historiographie et, d'autre part, le travail historiographique accompli en sa phase finale, c'est-à-dire l'ambition même de représenter « en vérité » le passé : Ricœur parlera alors d'une représentation-objet et d'une représentation-opération. La dialectique est nécessaire en ce qu'il y a un rapport d'implication entre les deux termes : si l'on choisit de ne pas séparer « les représentations des pratiques par lesquelles les agents sociaux instaurent le lien social et le dotent d'identités multiples »¹⁹³, force est alors d'admettre que la tentative de compréhension opérée par les agents de l'histoire est reflétée dans l'acte d'écriture de l'histoire par l'historien de profession. Suggestive mais très cohérente, cette proposition conduit à établir progressivement le pont de

¹⁹² *Id.*, p. 292. Il est à noter que Foucault s'inscrit lui aussi contre une telle histoire des idées, des « mentalités », tel que nous le verrons lors du troisième chapitre.

¹⁹³ *Id.*, p. 295.

l'épistémologie à l'ontologie de la condition historique, puisqu'elle ouvre à la prétention d'universalité de l'herméneutique ; elle permet ainsi de raccorder l'universalité du geste de la compréhension (de soi et du monde) à la pratique discursive visant, par le biais de l'intentionnalité historique, la vérité du passé. Cette clé herméneutique conduit directement à l'objectif final de la seconde partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui est de mettre en lumière la capacité qu'a le discours historique à représenter le passé : trouver la vérité du passé pour mieux se comprendre au sein d'un monde de part en part historique.

Le concept de représentation comme clé de voute de la visée herméneutique ne meurt donc pas sous les coups de sa critique ; il est plutôt reformulé sous le terme heureux de *représentance* afin de regrouper l'ensemble des apories découlant du problème de l'intentionnalité historique¹⁹⁴. Même si Ricœur a tout au long de son livre souhaité que le langage de l'historiographie, constitué du narratif, du rhétorique et de l'imaginatif ne soit pas simplement une transcription transparente d'un réel qui le transcenderait – suivant ainsi une hypothèse selon laquelle la valeur scripturaire de l'historiographie conserverait une incidence directe sur sa valeur cognitive – il n'en demeure pas moins que la forme narrative qui commande l'historiographie opère une *coupure* entre le « réel » et le « récit ». Et cela d'abord du simple fait de sa *clôture* : le pacte tenu entre le lecteur et l'historien semble mis en danger par le seul repli du discours historique sur lui-même, par son caractère de totalité extériorisé, par le fait qu'il est une œuvre finie.

¹⁹⁴ Le concept de « représentance » apparaît déjà dans *Temps et récit 3*. Il sert alors de synonyme au terme de *lienance*, traduisant *Vertretung*. Le concept sert à établir la « distinction entre représenter, pris au sens de tenir lieu (*vertreten*) de quelque chose, et se représenter, au sens de se donner une image mentale d'une chose extérieure absente (*sich vorstellen*) ». *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 253. Notons aussi que la problématique de la tension entre écriture historiographique et vérité historique était déjà thématisée dans *Histoire et vérité*, sans que Ricœur fasse appel au concept de représentance, mais en établissant néanmoins le jeu dialectique entre proximité et distance : « C'est même un don rare de savoir *approcher* de nous le passé historique, tout en resituant la *distance* historique, mieux : tout en instituant, dans l'esprit du lecteur, une conscience d'éloignement, de profondeur temporelle ». P. Ricœur, *Histoire et vérité*. éd. cit., p. 35.

Le procès même de narrativisation de l'évènement historique, avec toutes ses figures de style ou sa recherche de vraisemblance, reconduit ensuite le soupçon à un autre niveau encore plus fondamental : où se trouve donc la frontière entre *persuader* et *faire croire* ? Cette question, c'est Paul Ricœur lui-même qui la pose : c'est le problème du vraisemblable, ou encore de l'« effet de réel »¹⁹⁵, qui ressurgit comme un rappel à l'ordre adressé au réalisme naïf. Ce soupçon, certes légitime, ne doit pas être simplement une « protestation » ; il doit conserver une valeur critique, sous peine de n'être que le refus obstiné d'écouter la portée testimoniale du document. La réponse à ce soupçon tient alors dans la possibilité d'arrimer l'étape scripturaire aux autres modalités préalables (la phase explication/compréhension, la preuve documentaire) pour former un ensemble de procédures critiques qui se répondent entre elles :

[U]ne fois mise en question les modes représentatifs censés donner forme à l'intentionnalité historique, la seule manière responsable de faire prévaloir l'attestation de réalité sur la suspicion de non-pertinence est de remettre à sa place la phase scripturaire par rapport aux phases préalables de l'explication compréhensive et de la preuve documentaire. Autrement dit, c'est ensemble que scripturalité, explication compréhensive et preuve documentaire sont susceptibles d'accréditer la prétention à la vérité du discours historique. Seul le mouvement de renvoi de l'art d'écrire aux « techniques de recherche » et aux « procédures critiques » est susceptible de ramener la protestation au rang d'une attestation devenue critique.¹⁹⁶

La forme littéraire implique donc en elle-même la possibilité d'un soupçon attendant à l'exercice de réception ou de lecture du discours historique (et de ses preuves toujours fondées sur le témoignage). Ce soupçon doit toutefois demeurer constitutif du geste critique même de l'historien. Cela dit, un tel « réalisme critique » ne peut aller au-delà de la prétention du témoin à être cru, atteignant par là-même sa limite épistémique. Ricœur considère alors le témoignage comme un ultime recours épistémique : « Il m'est arrivé de dire que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer de la réalité de nos souvenirs. Nous disons maintenant :

¹⁹⁵ R. Barthes, « L'Effet de Réel », in *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

¹⁹⁶ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 363-364.

nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historique du passé »¹⁹⁷.

C'est alors que le concept de *représentance* (ou de « lieutenance ») vient remplir son rôle fondamental : déplacer la question de l'intentionnalité historique par delà l'épistémologie, en direction d'une ontologie de la condition historique. La question est alors celle-ci : la prétention à la vérité de l'histoire a-t-elle un mode d'être propre ? Tout comme les autres sciences, la notion de vérité en histoire a certes pour corrélat un enjeu référentiel qui ne peut guère échapper, prévient Ricœur, au registre de la correspondance ou de l'adéquation, sous peine de perdre sa teneur épistémique. Là encore, notre auteur bute sur une aporie : « Il faut l'avouer, les notions de vis-à-vis, de lieutenance, constituent plus le nom d'un problème que celui d'une solution »¹⁹⁸. Le problème concerne cette fois le statut même de la dialectique entre absence et présence, déjà abondamment travaillée autour du problème de la mémoire¹⁹⁹.

2.3.6. *Signification du basculement de l'épistémologie vers l'ontologie*

Le basculement de l'épistémologie vers l'ontologie a finalement lieu au moment où Ricœur affirme que « la représentation historique est bien une image présente d'une chose absente ; mais, nuance-t-il, la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence du passé »²⁰⁰. L'histoire ouvre vers la signification ontologique de ce dédoublement : l'intentionnalité historique est ce trajet qui vise l'« avoir été » sous le couvert du « n'être plus », alors que le nom du régime d'existence permettant de penser ensemble « n'étant plus » et « ayant été » est la « condition historique ». Au terme de ce parcours, nous retrouvons le geste

¹⁹⁷ *Id.*, p. 364.

¹⁹⁸ *Id.*, p. 366.

¹⁹⁹ « On se rappelle qu'Aristote, dans sa théorie de la mémoire, distingue le souvenir (*mnémè*) de l'image en général (*eikôn*) par la marque de l'après (*proteron*). On peut alors se demander ce qu'il advient de la dialectique de présence et d'absence constitutive de l'icône lorsqu'elle est appliquée en régime d'histoire à cette condition d'antériorité du passé par rapport au récit qui en est fait. » *Id.*, p. 366-367.

²⁰⁰ *Id.*, 367.

proprement reconstitutif de l'herméneutique de Ricœur qui travaille l'aporie en resituant la dialectique entre le Même et l'Autre sous la catégorie de l'Analogie : la trace (la lieu-tenance) tient lieu du passé dans le présent par la médiation de l'« être-comme ».

A-t-on abandonné pour autant l'idéal d'objectivité formulé à l'orée de ce chapitre ? Il semblerait que non, dans la mesure où un certain retour à l'ontologie de la compréhension est avéré par un ultime recours à « une analyse existentielle qui fait de l'historialité un mode d'être de l'agir humain »²⁰¹. En ne renonçant pas à la voie longue, à savoir en empruntant un long détour par des médiations épistémologiques que nous n'aurons que brièvement résumées ici, Paul Ricœur va se camper dans une recherche d'objectivité qui ne peut pourtant pas être menée sans l'explicitation d'une méthodologie renouant avec une certaine *subjectivité*, puisque l'enjeu est somme toute de *déterminer comment l'histoire « dérive » de la mémoire*. C'est pourquoi la discontinuité qui frappe nécessairement l'histoire en regard de la mémoire implique de ne jamais renoncer à l'idéal d'objectivité, tout en ayant à l'œil le corrélat proprement subjectif de l'intentionnalité historique ; et cela malgré le fait que *l'homme historique se trouve toujours déjà situé dans l'ordre du sens* et que l'ontologie de la compréhension qui répond à cette historicité ait pour sa part déjà rompu – on le voit chez M. Heidegger et H.-G. Gadamer – avec les thèmes de la subjectivité et de l'intériorité.

En interrogeant la nature du comprendre historique, Ricœur a donc pour objectif premier de dresser les *conditions de possibilités du discours historique* par la mise en place d'une « critique du jugement historique » qui culminera dans une réflexion sur *l'attribution de la responsabilité du sujet*. C'est par cette voie, disons-le tout de suite, que nous retrouverons la question du *rapport à soi*. En cela, le véritable passage à l'ontologie aura, là encore, un autre préalable : il s'agira d'abord de faire l'épreuve de la philosophie de l'histoire. Ensuite seulement

²⁰¹ Nous suivons sur ce point l'essentiel de la généalogie de l'œuvre ricœurienne proposée par Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain. éd. cit.*, p. 199 sq.

nous verrons en quel sens nos deux auteurs redécouvrent la question du rapport à soi par une ontologie résultant d'une critique de la philosophie de l'histoire et du modèle de subjectivité qui la supporte.

Chapitre 3 Michel Foucault. Des archives au combat²⁰²

Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourra par lui-même suffire. C'est la curiosité, – la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition de connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ?

Michel Foucault
(*L'usage des plaisirs*, p. 15)

Rappelons d'abord que l'objectif du présent chapitre n'est pas de retracer pas à pas la trajectoire téléologique de l'œuvre foucauldienne – concept d'« œuvre » dont il faudrait, suivant Foucault lui-même, questionner la pertinence – mais d'en dégager les linéaments d'une *histoire de la vérité*. Foucault n'a, il est vrai, jamais réellement systématisé cette entreprise historique ; pour reconstruire une telle démarche, il faut conséquemment interroger le réaménagement des axes méthodologiques de l'auteur, et cela non pas pour se contenter d'y retrouver l'unité d'un projet, mais bien plutôt pour y cerner la constante recherche d'une *déprise* : *c'est par la discontinuité*

²⁰² Le combat, c'est la résistance du philosophe, le « grondement de la bataille » : pour Foucault, la seule cohérence repérable dans son travail militant, c'est la *cohérence de sa propre vie*, sa *Lebenszusammenhang* : « J'essaye de me battre lorsque j'aperçois un lien logique, une implication, une cohérence entre un élément et un autre. Mais je ne me place pas comme l'universel combattant d'une humanité souffrante sous toutes ses formes et sous tous ses aspects, et je reste libre par rapport aux combats auxquels je suis associé. Je dirais que la cohérence est stratégique. Si je me bats sur tel ou tel point, c'est parce que, en effet, ça m'importe dans ma subjectivité [...] Mais à partir de ces choix qui se sont dessinés à partir d'une expérience subjective, on peut passer à autres choses, de telle sorte que vous avez une cohérence réelle, un schéma ou un point de rationalité qui ne prend pas d'appui sur une théorie générale de l'homme ». [« Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit » in *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Cours de Louvain, 1981. UCL Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, p. 259]

que Foucault « œuvre »²⁰³. Cette déprise, elle se situe au cœur de ce qu'il nommera lui-même la « problématisation ». Ce terme, employé à partir de 1980 et servant à commenter rétrospectivement le travail de l'histoire, permet tout aussi bien de caractériser sa propre recherche ; non pas son unité principielle, mais la cohérence immanente qu'elle développe au sein d'une pensée de la rupture. Si la problématisation concerne en premier lieu la volonté de développer différemment un problème – on retrouve ici la signification du *leitmotiv* « penser autrement » – c'est qu'elle joue aussi au plan des positivités analysées par Foucault. Il y a donc toujours un *double niveau de problématisation* : au plan du travail de l'histoire, puis au niveau même du jeu de vérité dans lequel s'inscrit le sujet historique. « Problématisation, précise Foucault, ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus la création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) »²⁰⁴. La problématisation a donc pour tâches : 1) de retrouver le geste par lequel un sujet se constitue en problématisant son rapport à la vérité et 2) de porter ce geste au plan du travail de l'histoire même. Michel Foucault a lui-même répondu à cette exigence, et c'est précisément le jeu entre ces deux acceptions de la problématisation (la problématisation du rapport à la vérité comme pratique historico-philosophique *versus* la subjectivation comme thème ou objet d'étude historique) qui permet d'articuler la recherche d'une positivité sur le plan de la discontinuité. Pour le dire plus schématiquement : la « cohérence du discontinu »

²⁰³ Nous suivons sur ce point les analyses de Judith Revel qui soutient que « le parcours de Foucault se présente [...] comme l'expérience d'une autre articulation du travail de la pensée. Et c'est à travers la tentative d'élaborer quelque chose comme une “une cohérence du discontinu”, c'est-à-dire tout à la fois la renonciation à la progression linéaire et la dénonciation d'une série d'oppositions constituantes (identité/contradiction, même/autre, tout/partie, individuel/collectif, etc.), qu'il nous fait entrer de plain-pied dans la critique de l'ordre du discours ». J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essai », 2010, p. 306.

²⁰⁴ M. Foucault, « Le souci de la vérité » (1984), # 350, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1489

chez Foucault consiste dans ce refus de séparer la pratique de la théorie. Ainsi seulement peut naître une généalogie du sujet de vérité qui se distingue d'une histoire des représentations ou des conceptions de la vérité. De l'*Histoire de la folie à l'âge classique* jusqu'à l'*Histoire de la sexualité*, et cela par le biais de préfaces, d'entrevues, ou même de son enseignement, Foucault retrace constamment la situation de son questionnement et la retrouve ultimement dans l'objet même qu'il traite, tel un *feedback*, par la réflexion et le souci des hommes de l'Antiquité stylisant leur « activité dans l'exercice de [leur] pouvoir et la pratique de [leur] liberté »²⁰⁵. Les dernières recherches menées par Foucault permettent ainsi d'assister à une interrogation portant sur l'émergence de formes historiquement singulières dérivant du geste philosophique consistant à (se) penser autrement. Et ce double jeu de la problématisation (description de la constitution historique des problèmes *et* qualification du geste heuristique du philosophe) trouve son premier foyer de réalisation dans le recadrage des problèmes et des méthodes qui les formulent.

L'exercice de reconstruction opéré par notre lecture consistera pour sa part à définir l'usage foucauldien de l'histoire en tant que tentative de réorientation de la question critique, marquant le passage de la question des limites de la connaissance (que puis-je savoir ?) à celle de la possibilité de leur franchissement (comment est-il possible de penser autrement ?). Pour Foucault, l'histoire n'est pas tant, nous le verrons, l'exercice d'une saisie représentative du passé, comme c'est davantage le cas pour Ricœur – quoique nous avons vu que la représentation du passé n'est pas, chez ce dernier, une stricte reconstitution du fait, mais reste indissociable d'un travail historiographique. L'histoire n'est pas la recherche d'une « intentionnalité », mais le déploiement des conditions de possibilité de production de la vérité et des subjectivités qui s'en réclament aujourd'hui. Pour le dire autrement, faire de l'histoire,

²⁰⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, éd. cit., p. 34.

c'est élaborer une *ontologie du présent*, et la mesure du présent ne se prend qu'à l'aune d'une dépossession de soi. Ce « soi » n'est pas pour Foucault, tel que l'a pertinemment souligné Mathieu Potte-Bonneville, une instance : il faudrait plutôt parler d'une « *insistance* »²⁰⁶. C'est un devenir plus qu'une représentation. Et ce soi, qui n'est jamais pensé par Foucault en tant qu'« ipséité » (retour réflexif à soi, reconnaissance, promesse), tient avant tout de *la possibilité d'être dessaisi de lui-même*. Jamais il ne s'agit, lors du procès de subjectivation, de remonter des positivités des pratiques vers des critères normatifs extérieurs à la constitution historique du sujet – *Foucault refuse de fonder le sujet dans une universalité constituante, idéale ou formelle*. Dès lors, c'est son rapport à la modernité conçue comme « âge anthropologique de la raison »²⁰⁷ qui est de ce fait engagé et qui demande à être questionné.

Suivant ce mouvement, il s'agira dans un premier temps d'analyser sa première conception de l'histoire – celle dite « archéologique » – à travers plusieurs mouvements de déprise : inscription contre la tradition historique et philosophique (3.1.1.) ; volonté de se dissocier du structuralisme et de l'herméneutique (3.2.1.) ; désir de se détacher de la figure du sujet de l'énonciation (3.1.3.) ; pratique de l'histoire comme manière de repenser les limites de la constitution historique (3.1.4). Mais, demanderons-nous ultimement, de ce quadruple mouvement de déprise épistémologique, une sortie de l'âge anthropologique de la raison reste-t-elle possible ? La généalogie du sujet de vérité, sur laquelle porte la seconde partie de chapitre a précisément pour tâche de répondre à ce problème (3.2.).

²⁰⁶ « [Ce que Foucault] nomme le soi, c'est le mouvement d'une subjectivité se faisant, c'est l'émergence d'une singularité irréductible tant à une simple particularisation des normes sociales en cours qu'à l'actualisation de formes universelles et de structures constantes : une insistance, plus qu'une instance ». Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*. Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004, p. 11.

²⁰⁷ Cf. *supra*, 1.1.6.

3.1. L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR : UNE PENSÉE DE LA DÉPRISE (POSITIVITÉ ET DISCONTINUITÉ)

3.1.1. *Première déprise : sortir de la tradition (histoire et psychologie)*

La première forme de déprise qu'opère Foucault consiste à s'inscrire contre sa double formation philosophique, soit la psychologie d'obédience phénoménologique et la tradition historique alors dominante en France. Aller contre ses pairs – et contre ses pères – voilà une décision qui n'est certes pas simplement une forme naïve d'accession à la subjectivité²⁰⁸. Ce désir ne procède pas non plus d'une seule recherche d'originalité : bien au contraire, la problématisation du statut de l'histoire, celui qu'a légué Hegel à l'héritage phénoménologique reçu en France à partir des traductions de Jaspers, Husserl et Heidegger, représente un enjeu important pour l'ensemble de la génération de Foucault. Cet enjeu est évidemment épistémologique, mais aussi politique et éthique²⁰⁹ ; et la préoccupation qui l'alimente est reflétée par un usage précis de la philosophie de Nietzsche : *une façon de réintroduire le discontinu dans l'histoire*²¹⁰. Par enjeu épistémologique, il faut entendre une manière pour Foucault de travailler son propre rapport à l'histoire et aux sciences humaines, irréductible à la seule « analyse interne de la structure d'une science »²¹¹.

Le projet d'une archéologie des sciences humaines est motivé par un enjeu épistémologique : l'archéologie cherche à questionner le sol de notre savoir, ce qui le rend

²⁰⁸ Foucault s'inscrit contre une pensée dialectique de l'histoire, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'aller *systématiquement* à l'encontre de ses « pères ».

²⁰⁹ Cet enjeu a été soulevé à maintes reprises : cf. entre autres, V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Minuit, « Critique », 1979. Nous nous attardons d'abord davantage à l'enjeu épistémologique, puisqu'il s'agit avant tout de *comparer* deux manières de faire de l'histoire une science, une philosophie et finalement une pratique de la problématisation du rapport à soi.

²¹⁰ Et cela commence par redonner à Nietzsche son « vrai visage », c'est-à-dire « démolir la fausse architecture » qu'on a fait de son œuvre. Introduire le discontinu en histoire, c'est aussi une manière de problématiser la notion d'œuvre et sa prétention à l'unité. Foucault et Deleuze seront de l'équipe éditoriale de la publication des « Œuvres philosophiques complètes » de Nietzsche en 1967. Cf. M. Foucault « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » (1966), # 41, ainsi que « Introduction générale aux *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche » (1967), # 45, *Dits et écrits I, éd. cit.*, cf. aussi Judith Revel, « Foucault lecteur de Nietzsche: l'apprentissage de la déprise », in *Magazine Littéraire*, avril 1992.

²¹¹ M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), # 66, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 800.

possible et dicible, et non pas la cohérence immanente de la science, soit sa valeur strictement épistémique. Elle se présente donc comme la description de l'ensemble des choses dites, répétées et transformées dans une société donnée et investie par ses techniques et ses institutions. Cette masse, Foucault la nomme « archive »²¹², précisément pour la distinguer du discours conçu comme ensemble de représentations ou de visions du monde. Pourtant, il ne faut pas entendre « archive » au sens du support matériel même de l'énoncé, mais comme son principe de groupement et de répartition dans le temps :

Au lieu de voir s'aligner, sur le grand livre mythique de l'histoire, des mots qui traduisent en caractères visibles des pensées constituée avant et ailleurs, on a, dans l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d'apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation). Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler *archive*.²¹³

L'archive est le système de fonctionnement des énoncés, le « système général de [leur] formation et de [leur] transformation »²¹⁴. L'archéologie n'a donc pas pour dessein de reconstituer la cohérence (déterminations, causalités, antagonismes) de l'ordre des représentations que sous-tendent les discours, mais de « constituer des séries ». La relation établie entre les éléments historiques ne procède plus d'un ensemble déjà donné (périodisations datables, règnes, époques, ères), mais doit elle-même contribuer à élaborer une série par la mise en relation d'évènements ou de repères différents les uns des autres : en ce sens, la mise en relation précède toujours les « mots » ou les « choses ». Certes, la formation des concepts peut obéir à un principe organisationnel, mais celui-ci ne relève pas tant d'une *systématicité logique*

²¹² « J'entends par archive l'ensemble des discours effectivement prononcés ; et cet ensemble de discours est envisagé non pas seulement comme un ensemble d'évènements qui aurait eu lieu une fois pour toutes et qui resteraient en suspens, dans les limbes ou dans le purgatoire de l'histoire, mais aussi comme un ensemble qui continue à fonctionner, à se transformer à travers l'histoire, à donner possibilité d'apparaître à d'autres discours ». *Ibid.*

²¹³ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 169.

²¹⁴ *Id.*, p. 171.

(c'est son caractère anti-hégélien) que d'un *système d'occurrences* : l'organisation du discours comporte toujours une forme de succession, mais cette mise en ordre peut jouer sur plusieurs séries temporelles. Ainsi apparaissent différentes échelles de distribution des énoncés venant se juxtaposer les unes aux autres, en dehors de toute chronologie téléologique propre au schéma général de la conscience. Le dessein d'une telle méthode est par conséquent de s'affranchir de toutes les notions qui pourraient réitérer la continuité (tradition, influence, mentalité, esprit), tout comme ces unités discursives que sont le « livre » ou l'« œuvre ».

Mais nous ne sommes pas ici, pour autant, en dehors de l'histoire : on le voit bien, pour Foucault *l'archéologie est une manière de réfléchir l'histoire et de transformer ainsi sa pratique*, ce dont atteste la désormais célèbre métaphore du monument :

Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les *monuments* du passé, de les transformer en *documents* et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les *documents* en *monuments*, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles. Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, – à la description intrinsèque du monument.²¹⁵

Tout le problème de la discontinuité en histoire – problème, rappelons-le, qu'avait aussi entrevu Ricœur – provient précisément de la reconnaissance de cette « nouvelle manière de faire de l'histoire ». À la fois opération délibérée de l'historien, résultat de sa description et concept que le travail de l'histoire ne cesse d'approfondir, la discontinuité n'est plus simplement un écueil probable, impasse produite par des événements difficilement conciliables au plan chronologique ou causal ; bien au contraire, *la discontinuité est positivité* : elle est

²¹⁵ *Ibid*, p. 14-15.

constituante de la pratique historique en ce qu'elle repose déjà au fond de toute formation discursive. La mise en visibilité de la discontinuité permet de porter un regard nouveau sur les problèmes que rencontre l'historien puisque c'est la discontinuité elle-même qui détermine les formes de relation entre les différentes séries et, en premier lieu, le lien qui va d'un énoncé à la « vérité » de son énonciation.

Nous venons de le voir, Foucault décrit la pratique historique comme une manière pour le sujet de se représenter l'histoire, et non une description typique de l'histoire comme discours représentatif. Cette modalité critique reste toujours au plus près de la relation de détermination coextensive entre historicité et vérité, puisque le rapport qu'entretient le *sujet de connaissance* (l'effet ou le produit de la constitution d'un discours) avec sa propre vérité énonciative a lui-même une histoire ; c'est en effet ce que Foucault ne viendra admettre que bien des années plus tard, marquant ainsi le dépassement de l'archéologie vers la généalogie :

C'est là où pour moi la lecture de Nietzsche a été pour moi très importante : il ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité. C'est-à-dire qu'au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste en un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou pas lui-même une histoire ?²¹⁶

Ce commentaire n'est peut-être pas exactement contemporain de la période archéologique, mais l'influence de Nietzsche qui court tout au long de la réflexion de Foucault sur l'histoire reste pour sa part évidente. Il est nécessaire de bien la saisir, de manière à souligner la critique de la dialectique alors en jeu, critique qui a pour fonction de présenter un nouvel objet de recherche :

Il me semble que la pensée non dialectique qui se constitue [à l'époque de *l'Archéologie du savoir*] ne met pas en jeu la nature ou l'existence, mais ce que c'est que savoir. Son objet propre sera le savoir, de telle sorte que cette pensée

²¹⁶ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1980), # 281, *Dits et écrits II, éd. cit.*, p. 873.

sera en position seconde par rapport à l'ensemble, au réseau général de nos connaissances. Elle aura à s'interroger sur le rapport qu'il peut y avoir, d'une part, entre les différents domaines du savoir et, d'autre part, entre savoir et non-savoir.²¹⁷

Pour l'école positiviste française dont provient Foucault (et dont Georges Canguilhem reste le représentant le plus important), la philosophie passe en tout premier lieu par une « histoire des concepts »²¹⁸ propre aux différents savoirs, c'est-à-dire leur émergence, variation, déplacement, disparition. Mais il ne s'agit pas pour autant de penser l'histoire en terme d'évènements ou de représentation, selon une diachronie téléologique répondant à un modèle évolutionniste ou dialectique. Il s'agit bien au contraire de sortir des perspectives « continuistes », tel que le prônent à leur façon l'hégélianisme et l'existentialisme²¹⁹. Plus encore, il est impératif pour Foucault et sa génération – qu'il ne faudrait cependant pas excessivement regrouper sous un *label* qui n'existe que pour colmater les différences – de parvenir à rendre compte de l'éclatement du système philosophique issu de cet amalgame, en démontrant tout d'abord *l'incapacité de ce système à penser le présent*. Dans les entretiens qu'il consacre à *l'Archéologie du savoir*,

²¹⁷ M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » (1966), # 39, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 570-571.

²¹⁸ Cf. R. Koselleck « Histoire sociale et histoire des concepts », in *L'expérience de l'histoire*, édité par M. Werner et traduit sous la direction d'A. Escudier. Paris, Gallimard / Le Seuil, EHESS, 1997. Sur la différence entre histoire des idées et histoire des concepts, cf. *Le concept, le sujet et la science*, éd. cit.

²¹⁹ Foucault fait parfois preuve d'une lecture assez réductrice de cet héritage qu'il résume ici en prenant Sartre comme modèle : « Ce qui ignore l'homme, c'est la raison analytique contemporaine qu'on a vue naître avec Russell, qui apparaît chez Levi-Strauss et les linguistes. Cette raison analytique est incompatible avec l'humanisme, alors que la dialectique, elle, appelle accessoirement l'humanisme. Elle l'appelle pour plusieurs raisons : parce qu'elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour au soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste [jusqu'ici on pourrait presque voir un cliché réducteur de la pensée de Ricœur]. En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx. Or il me semble qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique*, Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a refermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel. Il a fait tout ce qu'il a pu pour intégrer la culture contemporaine, c'est-à-dire les acquisitions de la psychanalyse, de l'économie politique, de l'histoire, de la sociologie, à la dialectique. Mais il est caractéristique qu'il ne pouvait pas ne pas laisser tomber tout ce qui relève de la raison analytique et qui fait profondément partie de la culture contemporaine : logique, théorie de l'information, linguistique, formalisme. *La Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e siècle pour penser le XX^e siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste ». M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits I*, p. 569-570. Si l'on fait abstraction de la tonalité polémique du propos, on reconnaîtra certains arguments solides apportés contre la dialectique. Ricœur apporterait sur ce point certaines nuances essentielles, notamment le détour obligé par la philosophie analytique. Cf., entre autres, *infra*, 4.

Foucault réitère souvent que son entreprise consiste à penser différemment la positivité en histoire, en procédant autrement à la périodisation historique. Non plus prendre de grands blocs d'évènements se déroulant sur plusieurs siècles, comme le font l'école des Annales, Marc Bloch, Lucien Febvre ou encore Fernand Braudel, mais plutôt s'inspirer de ce que font les historiens de la science qui, eux, pensent non plus le progrès continu de la raison, mais les formes de discontinuités à l'œuvre dans le travail même de l'historicité. La forme principale de la discontinuité est cette structure qui, par définition, opère sur le plan synchronique de la simultanéité, et non pas au niveau de la conscience qui, pour sa part, reste toujours soumise au devenir diachronique du sujet, comme l'atteste le rôle récupérateur de la mémoire. C'est pourquoi l'archéologie choisit d'abord l'histoire comme repoussoir : *l'archéologie critique l'histoire par l'établissement de sa position par rapport aux sciences humaines*. L'archéologie ne se préoccupe pas des « mots » (analyse sémantique des termes utilisés par une science pour découper l'ensemble des phénomènes qu'elle traite) ni des « choses » (analyse empirique des visibilité et des caractères empiriques de l'objet), toutes deux secondes par rapport à l'analyse discursive, qui établit plutôt des règles de formations venant expliciter comment une analyse sémantique ou une analyse positive des empiricités reste possible : c'est ce qui a été plus tôt nommé la *mise en relation*.

Le positionnement de l'archéologie devant les sciences humaines ne relève pourtant pas uniquement de l'histoire des idées ou des sciences. En effet, les premières critiques attenantes aux considérations épistémologiques de l'histoire s'ouvrent plutôt par une réflexion critique portant sur la psychologie : c'est la première porte d'entrée pour une critique de la conscience. Car avant de développer son archéologie, Foucault, on l'oublie parfois, s'est

intéressé de près à la psychologie, et particulièrement à celle d'obédience phénoménologique²²⁰. Son premier texte publié, une longue introduction à *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger, va dans ce sens. Foucault voit dans l'œuvre du psychiatre suisse une sorte d'« anthropologie de l'imagination », développée à l'aide des ressources de la dialectique hégélienne et de la distinction introduite par Husserl, dans *Les recherches logiques*, entre *sens*, *expression* et *indice*²²¹. Il cherche ainsi à se servir de la différence d'essence entre les actes significatifs et la structure de l'indication objective pour démontrer que la psychanalyse d'obédience freudienne confond le domaine du symptôme avec celui de la sémantique : « [la psychanalyse] définit le sens par le recoupement des signes objectifs et les coïncidences du déchiffrement »²²². Foucault croise ainsi une première fois le problème à la source de l'interprétation et suppose alors que la phénoménologie pure ne peut y trouver de solution parce qu'elle tend à traiter la compréhension sur le mode de l'immanence, sans jamais réussir à la situer pour elle-même, c'est-à-dire sans la réduire à un contenu objectivé :

La phénoménologie avait jeté assez de lumière sur le fondement expressif de toute signification ; mais la nécessité de justifier une compréhension impliquait que l'on réintègrât le moment de l'indication objective auquel s'était attardée l'analyse freudienne. Trouver le fondement commun aux structures objectives de l'indication, aux ensembles significatifs, et aux actes d'expression, tel était le problème que posait la double tradition de la phénoménologie et de la psychanalyse.²²³

Or, Binswanger vient justement dépasser, en ce sens, l'herméneutique de la *Traumdeutung*, puisqu'il vise le moment originaire du fondement même des significations, le « moment décisif

²²⁰ Dans la biographie qu'il consacre à Foucault, Didier Éribon rappelle les diverses étapes ayant mené Foucault à la psychologie : l'initiation à la psychologie, rue d'Ulm, par Georges Gusdorf et Louis Althusser qui amènent leurs normaliens à Ste-Anne leur présenter des malades ; licence en psychologie (1949) ; enseignement de Daniel Lagache ; diplôme en psychologie pathologique (1952), achat du matériel du test Rorschach ; rencontre de Jacqueline Verdeaux, qui lui présente Ludwig Binswanger ; stage au laboratoire d'électro-encéphalographie à Ste-Anne, etc. Cf. Didier Éribon, *Michel Foucault*, éd. cit., ch. 4 « Le carnaval des fous », p. 60-69.

²²¹ Pour Husserl, une distinction radicale doit être posée entre le signe (*Zeichen*) comme « expression » (*Ausdruck*), porteuse de sens (*Sinn*) et comme « indice » (*Anzeichen*), privé de sens (*sinnlos*). J. Derrida critique cette distinction dans *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1972.

²²² M. Foucault, « Introduction [à *Le rêve et l'existence* de L. Binswanger] » (1954), # 1, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 106.

²²³ *Id.*, p. 107.

où l'expression s'objective elle-même dans les structures de l'indication »²²⁴. Foucault l'admet dans ce texte : il est conscient que son interprétation de *Traum und Existenz* force le jeu et dépasse la simple exégèse de l'œuvre. Mais ce qu'il cherche à faire, bien plus encore qu'introduire l'œuvre, c'est problématiser, à sa guise, le « concept » – si une telle appellation reste possible – d'existence. Et le point de départ semble en effet légitime : la *Daseinanalyse* de Binswanger permet d'extraire le rêve de la psychologie où l'avait conduit Freud, pour le resituer sur le plan même de l'expérience, à partir d'une théorie de la connaissance. En insistant sur l'irréductibilité du contenu onirique à des déterminations psychologiques, Foucault entreprend de montrer que l'imagination est une forme spécifique de connaissance, tel que l'entendait Spinoza, en la reliant, par essence, à la constitution de l'âme²²⁵. Ce que cherche à faire ici Foucault, c'est cerner la dimension proprement transcendante du rêve, et lui restituer la part de liberté qui lui revient²²⁶. En tant que transgression inscrite dans l'ordre du langage, le rêve est un indice anthropologique de transcendance en ce qu'il est un mode privilégié de constitution d'un monde – non pas *du* monde, mais d'un monde propre au rêveur. Foucault puise ainsi dans les ressources de la phénoménologie et de la psychanalyse, mais pour dépasser leur position respective :

Il n'est pas possible d'appliquer au rêve les dichotomies classiques de l'immanence et de la transcendance, de la subjectivité et de l'objectivité ; la transcendance du monde onirique [...] ne peut se définir en termes d'objectivité, et il serait vain de la réduire, au nom de sa « subjectivité », à une forme mystifiée d'immanence. Le rêve dans sa transcendance, et par sa transcendance, dévoile le mouvement originaire par lequel l'existence, dans son irréductible solitude, se projette vers un monde qui se constitue comme le lieu de son histoire ; le rêve dévoile, à son principe, cette ambiguïté du monde qui tout ensemble désigne l'existence qui se projette en lui et se profile à son expérience selon la forme de l'objectivité. En rompant avec cette objectivité qui fascine la conscience vigile et en restituant au sujet humain sa liberté

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Op. cit.*, p. 110.

²²⁶ Cf. Judith Revel, « Sur l'introduction à Binswanger (1954) » in L. Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 51-56.

radicale, le rêve dévoile paradoxalement le mouvement de la liberté vers le monde, le point originaire duquel la liberté se fait monde. La cosmogonie du rêve, c'est l'origine de l'existence elle-même.²²⁷

Le rêve serait, pour le dire abruptement, le révélateur de la structure existentielle du *Dasein*. Toutefois, au lieu de parler d'*ek-stase* et d'authenticité (*Eigenlichkeit*), Foucault se cantonne au langage hégélien de la transcendance et de la liberté. Foucault abandonnera toutefois cette recherche de l'origine entendue comme mouvement de la liberté, et liquidera la phénoménologie, dont il pressent par ailleurs l'incapacité à se fonder pleinement, elle-même, par une élucidation de la constitution de la « direction de la trajectoire » de l'existence. Un tel langage téléologique articulant le mouvement de la liberté humaine, tout imprégné qu'il soit de lyrisme et de dialectique, ne sera jamais plus convoqué dans aucune analyse de Foucault. Cette tentative de saisie de la transcendance (Foucault parle alors de « verticalité », mais en un tout autre sens que ce que nous verrons plus loin), invoquée à partir d'une dissociation de l'image et de l'imagination, sera totalement abandonnée, comme si le poids de la finitude, véritable fondement de l'anthropologie, n'avait pas encore été aperçu. Seule, peut-être, sera conservée l'intuition selon laquelle *l'imagination aurait une fonction de médiation*, permettant d'articuler le devenir du sujet à son historicité radicale – une idée là aussi primordiale chez Paul Ricœur. On pressent à la lecture de ce texte difficile tout l'écart discursif qui l'éloigne encore de ce qu'il développera bientôt sous le nom d'archéologie. Car c'est d'abord – et cela peut sembler d'emblée paradoxal – le marxisme qui servira à critiquer la psychologie par le biais d'un autre modèle épistémologique nourri par l'histoire.

Déjà, dans son étude historique de 1957 portant sur « la psychologie de 1850 à 1950 », Foucault voit dans la psychologie de Dilthey une jonction possible entre l'analyse historique et l'élucidation des conduites humaines ; pourtant Foucault ne s'attarde guère à cette psychologie

²²⁷ M. Foucault, « Introduction [à *Le rêve et l'existence* de L. Binswanger] », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 118-119.

de la compréhension, ni même à celle de Karl Jaspers, préférant cerner les efforts plus récents de la psychologie autour de la question du fondement des significations objectives et ainsi trouver certaines des réflexions propre à son texte sur Binswanger. Il est bien plutôt question, dans cette nouvelle série de textes portant sur l'histoire récente de la psychologie, d'indiquer en quoi l'« existence » – progressivement délestée de la teneur existentielle qu'elle comportait dans le texte sur Binswanger, quoique toujours ancrée dans la dimension historique de l'individu – est, économiquement et socialement, génératrice de contradictions entre l'homme et son milieu. Bien que son texte s'achève sur la perspective d'un dépassement de la psychologie par une anthropologie qui éluciderait les structures fondamentales de l'existence (c'est-à-dire où ne serait plus prise en compte la stricte analyse empirique de la manière dont l'existence s'ancre dans le monde, plus ouverte à une analyse existentielle – voire existentielle – où la réalité humaine elle-même projette un monde), Foucault admet que même cette « réflexion anthropologique sur l'existence » ne peut dépasser les contradictions inhérentes à l'existence humaine : « L'avenir de la psychologie n'est-elle pas dès lors dans la prise au sérieux de ces contradictions, dont l'expérience a justement fait naître la psychologie ? Il n'y aurait dès lors de psychologie possible que par l'analyse des conditions d'existence de l'homme et par la reprise de ce qu'il y a de plus humain en l'homme, c'est-à-dire son histoire »²²⁸. L'approche marxiste se précise : le dépassement de l'anthropologie est encore possible par une conception historique, voire même dialectique de la science, qui prend en compte l'homme dans son *milieu* ; c'est par ailleurs cette tangente que prend son tout premier livre :

Nous voudrions montrer, annonce Foucault lors de l'introduction à son premier livre, que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque « métapathologie », mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai. Cependant un bilan rapide est nécessaire, à la fois pour rappeler comment se sont

²²⁸ M. Foucault, « La psychologie de 1850 à 1950 » (1957), # 2, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 165.

constituées les psychopathologies traditionnelles ou récentes, et pour montrer de quels préalables la médecine mentale doit être consciente pour trouver une rigueur nouvelle.²²⁹

Ce livre, peu commenté – et que Foucault finira par désavouer – est en ce sens primordial : *Maladie mentale et psychologie* – une « commande » d’Althusser – est un texte de jeunesse dont les assises épistémologiques sont là encore influencées par la phénoménologie et, par extension, par la psychanalyse existentielle de Binswanger. On y trouve néanmoins une première incursion dans la constitution historique de la positivité scientifique. Celle-ci, entendue au sens de la folie comme « maladie », puis ensuite comme « maladie mentale », reste indissociable d’une histoire à la fois personnelle (l’archéologie régressive de la vie psychique du malade) et sociale (la constitution historique de la maladie mentale comme fait social). Or, paradoxalement, en interrogeant plus avant la psychologie, c’est plutôt l’*histoire* qui, à nouveau, se voit ultimement questionnée et remise en cause dans ses fondements comme dans sa pratique. Sans toutefois encore être nommée « archéologie », la réflexion de Foucault consiste déjà à repérer *les conditions rendant possibles l’existence de la recherche scientifique*.

Parait ensuite, dans un ton tout à fait différent de ses textes précédents, sa contribution au collectif *Des chercheurs français s’interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*. Dans ce texte, Foucault insiste sur l’oubli, de la part de la psychologie positiviste, des négativités de l’homme, source de contradictions et point de départ de la psychologie : « Sa positivité, la psychologie l’emprunte aux expériences négatives que l’homme vient à faire de lui-même »²³⁰. La première condition de possibilité de l’existence d’une recherche en psychologie est donc le rapport qu’entretient la science avec son *extériorité*, c’est-à-dire précisément la

²²⁹ M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P.U.F., « Quadridge », 2010 [1954], p. 2 ; publié pour une première fois sous le titre *Maladie mentale et personnalité* (1954), ce livre sera republié en 1962, avec de nombreux changements – par exemple le chapitre sur Pavlov est tronqué au profit d’un long chapitre portant sur les thèmes de *Folie et déraison*.

²³⁰ M. Foucault, « La recherche scientifique et la psychologie » (1957), # 3, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 181.

relation entretenue avec une *praxis* qui oriente la recherche. Ce sont les modalités de cette orientation qui dénotent la spécificité de la recherche de rationalité propre à la psychologie. Et, première incursion vers les thèses de *Folie et déraison*, cette relation avec ce qui déborde la science proprement dite est une relation paradoxale d'exclusion : là où s'efface la pratique naît l'existence d'une recherche positive. Paradoxale, aussi, en ce sens que la recherche en psychologie française, au moment où Foucault en étudie la situation, ne se constitue pas seulement à partir des besoins naissant de la pratique (par exemple à partir d'un constat d'inadéquation entre théorie psychanalytique et thérapeutique), mais à partir d'une contrainte liée à l'organisation du travail : on fait de la recherche en psychologie précisément lorsqu'on ne peut pas la pratiquer. S'en tenir à ces considérations serait cependant rater l'essentiel : ce texte propose autre chose qu'une réflexion sur l'orientation du travail scientifique en France ; le propos de Foucault est de démontrer *comment une science peut parvenir à justifier sa positivité* :

On peut mesurer maintenant les dimensions de ce cercle de paradoxes où se trouve enfermée la recherche psychologique : elle se développe dans l'espace vide par l'impossibilité d'une pratique réelle et ne dépend de cette pratique que sur un mode négatif ; mais, par le fait même, elle n'a de raison d'être que si elle est la démonstration de la possibilité de cette pratique à laquelle elle n'a pas accès et elle se déploie donc sous le signe d'une positivité qu'elle revendique : « positivité » qu'elle ne peut détenir elle-même ni emprunter au sol d'où elle naît, puisqu'elle naît de l'absence même de la pratique, mais qu'elle est obligée de requérir, en sous-main, de cette pratique qui l'exclut et se développe dans une indifférence totale à l'égard de la psychologie scientifique. Exclue dès l'origine, et dans son existence même, d'une pratique scientifique de la psychologie, la recherche est entièrement dépendante, dans sa vérité et son développement, d'une pratique qui ne se veut ni scientifique ni psychologique. Pratique et recherche ne dépendent l'une de l'autre que sur le mode de l'exclusion ; et la psychologie « scientifique », positive et pratique se trouve ainsi réduite au rôle spéculatif, ironique et négatif de dire la vérité discursive d'une pratique qui s'en passe fort bien.²³¹

Le même motif d'une dépendance entre pratique et recherche rappelle bien entendu la situation de la science historique elle-même : il y a d'un côté ce que font les historiens dans leur

²³¹ *Id.*, p. 176-177.

pratique et de l'autre ce dont ils parlent, l'objet de leur recherche. Dans le cas de la psychologie comme dans celui de l'histoire, la recherche peut en ce sens être conçue comme le moment « critique » de la pratique : « La recherche est tout aussi bien sa raison d'être que sa raison de ne pas être. En un triple sens, elle en constitue le moment « critique » : elle en met au jour l'*a priori* conceptuel et historique, elle cerne les conditions dans lesquelles la psychologie peut trouver ou dépasser ses formes de stabilité, elle porte enfin jugement et décision sur ses possibilités d'existence »²³². Si, comme le remarque Foucault, on en est venu à pouvoir parler de « psychologie » d'un côté et de « psychologie scientifique » de l'autre – y aurait-il une psychologie moins scientifique que l'autre ? –, ce n'est donc pas uniquement dû aux conditions de la vie économique et sociale (bien que Foucault le remarque : contrairement à la biologie ou la physique, les techniques psychologiques peuvent perdre de leur validité scientifique selon certaines conditions économiques²³³), mais surtout à la manière dont, précisément, recherche scientifique et pratique s'articulent sur les conditions de l'*existence humaine*. L'argument, cette fois, est clairement marxiste. Alors que les recherches scientifiques naissent d'une situation de *besoin* (au sens économique, social et historique), la rationalité que convoque la vérité psychologique est toujours une raison ancrée dans la *contradiction* inhérente à l'existence humaine. C'est-à-dire que là où la psychologie permet, par exemple, de relever la présence d'une maladie, ce n'est jamais grâce à la découverte d'une structure biologique cachée (vérité) que la science viendrait mettre au jour, mais plutôt toujours à partir de l'expérience d'une négativité (finitude) : les sciences de la vie naissent dans l'horizon de la mort, la psychologie de la conscience n'émerge qu'à partir du point de vue de l'inconscient, la psychologie de l'adaptation part du constat d'une inadaptation, celle de la mémoire provient d'une

²³² *Id.*, p. 183.

²³³ « Les techniques physiques, chimiques ou biologiques sont utilisables et, comme la raison, “ ployable en tous sens ” ; mais, par nature, les techniques psychologiques sont, comme l'homme lui-même, aliénables. », *Id.*, p. 180.

reconnaissance de l'oubli, etc. C'est l'effort pour renverser cette contradiction naissant dans l'analyse de l'anormalité qui fournit à la psychologie sa positivité de principe²³⁴. Les positivités, Foucault le théoriserait plus tard, ne sont donc pas des contenus de connaissances, mais les règles de formations de pratiques discursives, c'est-à-dire les modalités d'organisation et de distribution du discours théorique²³⁵. Une telle archéologie de la positivité de la psychologie annonce alors, mais en un second sens cette fois, la forme d'historicité dont se réclamera bientôt l'archéologie du savoir. Au lieu de tableer sur une mise en relation des cohérences telle que la pratique, par exemple, l'histoire des idées, la méthode historique dont Foucault trace les premières lignes dans ces deux articles de 1957 s'appuie – et continuera par la suite de s'appuyer – sur une analyse des contradictions.

Cette analyse des contradictions culminera dans *L'archéologie du savoir* sous l'appellation de « discontinuités », marquant alors le passage d'une lecture plus hégélienne à une conception plus « structuraliste » de l'analyse. C'est le statut épistémique même de la contradiction, c'est-à-dire sa capacité heuristique à révéler un ordre de vérité, qui sera alors profondément modifié : « Pour l'analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu'il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes, sans qu'on cherche de quel point de vue ils peuvent se dissiper, ou à quel niveau ils se radicalisent et

²³⁴ Foucault retrouve alors un argument que nous avons vu plus haut, évoqué cette fois au tout début de son étude sur « La psychologie de 1850 à 1950 » (1957), # 2, *Dits et écrit I, éd. cit.*, p. 148-165. On reconnaît à ce propos certaines des thèses de Georges Canguilhem, que Foucault ignore pourtant à l'époque, quoiqu'il ait déjà rencontré l'homme à plus d'une reprise. De son côté, Canguilhem, qui a démontré avec force le lien entre formation des normes et positivités, n'a pu être que réceptif à la thèse de Foucault, *Folie et déraison*, dont il fut le rapporteur. Une grande amitié et un respect mutuel naquit alors entre les deux hommes et, par la suite, Foucault démontra à maintes reprises son admiration pour Canguilhem.

²³⁵ « Analyser des positivités, c'est montrer selon quelles règles une pratique discursive peut former des groupes d'objets, des ensembles d'énonciations, des jeux de concepts, des séries de choix théoriques. Les éléments ainsi formés ne constituent pas une science, avec une structure d'idéalité définie [...] Ils sont ce à partir de quoi se bâtissent des propositions cohérentes (ou non), se développent des descriptions plus ou moins exactes, s'effectuent des vérifications, se déploient des théories. » M. Foucault, *L'archéologie du savoir, éd. cit.*, p. 237.

d'effets deviennent causes »²³⁶. De même, dans *L'ordre du discours*, texte important au plan méthodologique en ce qu'il articule un autre passage, celui de l'archéologie à la généalogie, Foucault réitère l'importance de ne pas supposer un discours absolu se tenant en deçà ou au-delà des différents systèmes de raréfaction ou de distribution des énoncés. La pratique de l'histoire ne se meut certes plus dans une naïve recherche de l'invariant absolu ou de la continuité la plus parfaite, mais peut-être ne réussit-elle pas encore à vraiment tenir ensemble le couple série-événement... Foucault prétend pour sa part y arriver en mettant au jour la matérialité de l'évènement, c'est-à-dire non pas l'appartenance de ce dernier à un « ordre des corps »²³⁷ (substance, accident, qualité, processus), mais sa capacité à produire des effets issus d'une nécessaire dispersion matérielle. En venant établir très tôt dans son œuvre le jeu existant entre pratique, recherche et savoir, Foucault reconnaît déjà les relations de dispersion des positions et des fonctions possibles d'un discours, qu'il soit histoire ou psychologie. Bien évidemment, ces mises en séries ne seront thématiques pour elles-mêmes que dans les textes de méthode de Foucault, tous ultérieurs aux textes portant sur la psychologie. Néanmoins, il est déjà possible d'y repérer, du moins sur le plan de la genèse de l'œuvre, une première tentative de déprise du discours scientifique dominant, déprise exprimée par la *description d'une positivité fondée dans la discontinuité*.

Il faut toutefois attendre quelques années, il est vrai, pour voir cette préoccupation pour le statut épistémologique – la psychologie est-elle une « vraie science » ? – relayée par sa trilogie portant sur la constitution des savoirs, et en particulier son livre sur la folie. Mais là encore, une inflexion majeure a lieu : *Folie et Déraison* ne vient pas exactement répondre – ni même tenter de répondre – à la question de la validité intrinsèque de la psychopathologie, c'est-à-dire à son statut légitime de science, alors que c'était encore en partie le cas pour *Maladie*

²³⁶ *Id.*, p. 198.

²³⁷ Cf. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 59

mentale et psychologie ; et on peut certes interpréter le reniement de ce dernier livre comme une ultime manière de se déprendre de toute tentative de légitimation de la psychologie. C'est un tout autre versant de la rationalité engagée par les sciences humaines et leur historicité qui est dès lors analysé par Foucault. Plus clairement encore, disons que la découverte de la portée heuristique de l'histoire réside désormais dans sa capacité à *indiquer la limite même de ce que nous sommes*. En effet, la thèse la plus controversée de Foucault au début des années soixante – celle pour laquelle il restera reconnu jusqu'à sa généalogie du pouvoir – est que *l'identité se forme historiquement par une série d'exclusions*, chaque culture rejetant un certain nombre de possibilités intrinsèques à la structure de ses sociétés. Foucault avance en ce sens que l'histoire de la folie est aussi *l'histoire de la possibilité de l'histoire* : l'histoire rejette forcément ce qu'elle considère comme insignifiant – et nous revenons ici à la question du « choix de l'historien », analysé, tel que nous l'avons vu plus haut, par Ricœur –, c'est-à-dire, dans le cas de la folie : l'« absence d'œuvre », ce néant de sens caractérisant la parole du fou. La formule semble bizarre, mais elle exprime bien l'image inversée de la première critique kantienne : « qu'est-il *impossible* de penser ? ». *La folie, ce murmure indéfini, n'a pas d'histoire*. Et à l'âge classique, elle est négativité : elle est une *nuit de la raison*. Faire l'histoire de la folie, c'est faire l'histoire d'une solitude oubliée par l'histoire²³⁸. Ce que Foucault nomme de manière mystérieuse « l'absence d'œuvre », c'est la distance même dans laquelle nous nous plaçons, modernes, devant à la folie. Tache aveugle au sein de son propre champ d'expérience, la raison entretient un rapport inédit à la folie : la folie n'est pas « à distance », dit Foucault, plutôt que nous sommes « *dans la distance* de la folie »²³⁹.

Drôle de paradoxe que celui de l'âge classique qui, à la sortie de la Renaissance, voit dans la

²³⁸ Michel Serres dira de ce livre qu'« au sein même de l'argumentation logique, au sein de la minutieuse rédaction de l'enquête historique, circule un amour profond, non point vaguement humaniste mais presque pieux, pour ce peuple obscur en qui est reconnu l'infiniment proche, l'autre soi-même. Ainsi ce livre est aussi un cri ». Michel Serres, *Géométrie de la folie* dans *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968, cité par D. Éribon, *Michel Foucault. éd. cit.*, p. 142.

²³⁹ M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre » (1964), # 25, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 442.

folie « la vérité dénudée de l'homme » tout en la plaçant « dans un espace neutralisé et pâle où elle [est] comme annulée »²⁴⁰. Il n'y a donc « folie », pour le dire drastiquement, qu'en raison de ce choix *pour* l'histoire, et par conséquent *pour* la raison : l'histoire ne retient que ce qui peut contribuer à la constituer rationnellement. Et l'histoire, qui ne peut être, en ce sens, qu'une histoire de la raison où la raison se meut dans l'histoire²⁴¹, ne se forme par rapport aux expériences négatives qu'elle fait d'elle-même qu'en étant la réponse à une négativité constitutive de l'existence humaine ; de même, la psychologie ne peut trouver sa légitimité qu'en se fondant sur une contradiction inhérente à l'existence humaine.

La raison historique produit un objet pour le savoir psychiatrique : la « déraison ». Or, dans la mesure où il est impossible de s'extraire de la détermination historique (car l'homme ne peut échapper à sa propre historicité, idée-limite reposant à l'horizon de toute « analytique de la finitude »), la stratégie foucauldienne consiste alors à sortir de la logique de l'objectivation par le biais d'une *histoire de la vérité* :

Il faut faire l'histoire de cet autre tour de la folie – de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie ; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été réanimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet « autre tour », qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie. C'est là sans doute une région incommode. Il faut pour la parcourir renoncer au confort des vérités terminales, et ne jamais se laisser guider par ce que nous pouvons savoir de la folie. Aucun des concepts de la psychopathologie ne devra, même et surtout dans le jeu implicite des rétrospections, exercer de rôle organisateur.²⁴²

²⁴⁰ *Id.*, 440-441.

²⁴¹ Difficile de ne pas voir dans *l'Histoire de la folie* une première confrontation avec Hegel : dès la préface, Foucault indique que « l'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique. » M. Foucault, « Préface » [*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*] (1961), # 4, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 190.

²⁴² *Id.* p. 187.

Si aucun des concepts de la psychopathologie ne peut servir de principe organisateur, si la folie est véritablement l'affaire d'une négativité de la raison, quelle forme de positivité reste dès lors possible ?²⁴³ Quel savoir positif l'histoire peut-elle espérer atteindre ? Malgré l'urgence de cette question, Foucault refusera de retomber dans la recherche de l'origine « du sens d'avant l'objectivation » par la science²⁴⁴. La positivité dès lors possible, c'est celle que vient faire apparaître l'histoire de la formation des discours et des savoirs sur la folie. Cela implique non pas de « faire apparaître » la positivité des faits historiques à l'aide d'une récréation conceptuelle ou d'une représentation idéale, au sens d'une adéquation la plus juste possible entre la factualité brute et le récit qui la rapporte, ni non plus de redescendre vers une trajectoire originiaire de la pathologie (comme c'était encore le cas dans l'« Introduction à Binswanger »), mais de minutieusement procéder à la *description d'un partage* : remonter vers la césure opérée par une société, dans le dessein de découper et faire apparaître une certaine image de la raison. La thèse de Foucault est donc la suivante : *la raison ne peut faire apparaître sa propre positivité qu'en procédant à l'exclusion de ce qui la déborde*. Alors qu'à la Renaissance, la folie était une stricte hantise de l'imagination, une source d'inquiétude en ce qu'elle révélait un autre monde, consistant et terrible, et non pas encore, donc, un partage décidé de la raison, l'âge classique vient radicaliser ce qui n'était, au fond, qu'un jeu ludique (pré-critique), une ironie de l'esprit pour les Humanistes et les sceptiques : les fous ne sont plus des « êtres de passage », des devins que l'on

²⁴³ Foucault répondrait en resituant la positivité dans son rôle de monstration des conditions de mise en relation des pratiques discursives, et non du côté du « contenu » : « Les positivités que j'ai tenté d'établir ne doivent pas être comprises comme un ensemble de déterminations s'imposant de l'extérieur à la pensée des individus, ou l'habitant de l'intérieur et comme par avance ; elles constituent plutôt l'ensemble des conditions selon lesquelles s'exerce une pratique, selon lesquelles cette pratique donne lieu à des énoncés partiellement ou totalement nouveaux, selon lesquelles enfin elle peut être modifiée. Il s'agit moins des bornes posées à l'initiative des sujets que du champ où elle s'articule (sans en constituer le centre), des règles qu'elle met en œuvre (sans qu'elle les ait inventées ni formulées), des relations qui lui servent de support (sans qu'elle en soit le résultat dernier ni le point de convergence). Il s'agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur [...] ». M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 271-272.

²⁴⁴ En témoigne la disparition de la préface précédemment citée dans les trois rééditions suivantes de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

écoute en tremblant ou en riant, sachant bien que l'on finira par les embarquer sur une *stultifera navis* ; non, les fous sont maintenant des « êtres en trop ». À la « diversité infinie des expériences » acceptées à la Renaissance, l'âge classique impose alors un « grand renfermement » et déjà, avec ce qui le sous-tend et le légitime, une détermination moralisante du partage entre le normal et l'anormal. L'anormal est celui qui ne peut, voire qui ne veut pas faire partie du tout, de l'ordre, du Même. Nait alors une conception, voire même une perception policière, une emprise coercitive sur le mal qu'est la folie. Ce qui est avant tout ciblé, c'est son caractère d'improductivité. Le fou – tout comme le malade – ne sert à rien. Foucault met ainsi en lumière une perception ambiguë de la folie à l'âge classique, et qui sera réitérée et développée lors des cours au Collège de France : la folie relève à la fois du domaine de l'irresponsabilité (découlant des effets de droit de la tradition antique) et de la culpabilité (suivant une exclusion pour vice ou improductivité). Le fou est malgré lui interrogé à partir de sa « volonté », écartelé qu'il est entre une confusion morale autour de son statut de *sujet de droit* (provenant de l'héritage antique) et une revalorisation éthique de son statut de *sujet social* (en regard de son incapacité à participer aux activités du monde).

C'est pourquoi Foucault qualifie la folie avant tout de *dé-raison*, négativité de la raison, avant même d'être une positivité, une essence. C'est aussi pourquoi le vœu dont témoigne la première préface précédemment citée, où s'exprime une volonté de « rejoindre le degré zéro de la folie », doit en quelque sorte être abandonné par l'histoire, au profit d'un autre mouvement qui se refuse la découverte de l'expression origininaire de la folie : « Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence »²⁴⁵. Ce refus du sens origininaire et an-historique de la folie, qui correspond au fond à un rejet encore plus radical de la

²⁴⁵ M. Foucault, « Préface », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 188.

phénoménologie, est véritablement l'annonce de l'archéologie comme expérience de la discontinuité et de la positivité. L'archéologie est donc une histoire des limites, du partage :

Faire l'histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé. Ainsi pourra réapparaître la décision fulgurante, hétérogène au temps de l'histoire, mais insaisissable en dehors de lui, qui sépare du langage de la raison et des promesses du temps ce murmure d'insectes sombres.²⁴⁶

Tout le premier renversement critique de Foucault est ici contenu : il s'agit non pas d'une analytique des conditions de possibilité du discours savant sur la folie, mais d'une *époque* consistant à suspendre en un sens ce que l'histoire « sait » de la folie : le principe de départ de l'archéologie est l'ignorance de ce qu'est la folie. C'est seulement ensuite qu'elle peut montrer que la constitution de la raison se fait justement au détriment d'une exclusion de ce qu'elle n'est pas : ce qui ne se laisse pas soumettre à son identité et qui, de ce fait, rejailit.

Nous aurons l'occasion d'explorer encore plus avant cette conception de l'histoire par Foucault, mais l'important pour l'instant est d'établir que l'histoire est bel et bien une possibilité de déprise de l'« existant humain ». La méthode archéologique de Foucault, à ce stade, se donne pour objectif de contrecarrer la version « moderne » de la figure de l'homme telle qu'elle apparaît par le jeu de vérité des sciences humaines, et en tout premier lieu celui de la psychologie. Or, cette entreprise ne prend réellement sens qu'en se confrontant aux deux paradigmes des sciences humaines que sont alors, au moment de la genèse de cette archéologie, le structuralisme et l'herméneutique.

²⁴⁶ *Id.*, p. 192.

3.1.2. *Seconde déprise : sortir de l'interprétation et de la formalisation*

Sortir de la psychologie et des présupposés épistémologiques qui la sous-tendent n'est pas sans risque. Le danger est de sombrer dans la recherche d'un invariant commun aux différentes pratiques discursives : Foucault doit alors tenter de dépasser l'alternative entre formalisation et interprétation. Par interprétation, nous entendons ici une volonté de comprendre le sens du texte ou d'une pratique à partir de son contexte d'énonciation, alors que la formalisation doit être saisie comme l'entreprise consistant à « reconstruire un système déductif de propositions scientifiques »²⁴⁷. Cette déprise pourrait donc être résumée ainsi : c'est une *volonté de se déprendre du structuralisme et de l'herméneutique*. Évidemment, les liens entre la pratique historique au XX^e siècle et ces deux « méthodes » sont extrêmement complexes, et se défaire de l'emprise de l'herméneutique ne revient pas à « ne plus interpréter », de même que se dégager du structuralisme ne saurait équivaloir à refuser toute approche « formelle ». Mais un nombre suffisant d'indices nous amènent à croire que c'est la direction que poursuivait – consciemment il faut le dire – Foucault. Puisque nous aurons l'occasion d'analyser plus longuement la relation qu'il entretient à l'herméneutique, nous nous attarderons davantage ici au structuralisme, en tentant néanmoins de comprendre ce qui l'incite à se déprendre de ces deux approches²⁴⁸.

Rappelons d'abord que le souci épistémologique dont il est plus grandement question dans la présente section de la thèse commande de rappeler que le structuralisme avait entre autres pour tâche de donner une plus grande rigueur aux sciences de l'histoire. Les cas de Franz Boas (introduisant la méthode structurale en ethnologie), Nikolai Troubetskoï

²⁴⁷ H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 82.

²⁴⁸ Il aura fallu le livre de Dreyfus et Rabinow, précisément intitulé *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pour enfin taire les possibles interprétations de l'œuvre associant son auteur à ces deux méthodes. Foucault lui-même ne cesse de rappeler qu'il n'a jamais été un praticien des sciences humaines, mais bien, tel que le rappellent les auteurs, un « observateur extérieur qui analyse le discours en tant que sphère autonome ». *Id.*, p. 9.

(élargissant l'histoire des langues en y introduisant la phonologie) et Roland Barthes (faisant de l'histoire littéraire une discipline autonome régie par l'« écriture ») – exemples auxquels se réfère Foucault lorsqu'il tente de se situer par rapport au structuralisme²⁴⁹ – sont là pour nous rappeler que *le structuralisme n'a jamais cherché à se situer hors de l'histoire* ; il est bien au contraire une manière de remettre en question une certaine manière de pratiquer l'histoire. Les recherches menées par les auteurs précédemment cités sont bien au contraire des tentatives pour solidifier l'analyse historique, et non s'en débarrasser, comme le public et beaucoup de spécialistes du moment l'auront pourtant compris²⁵⁰. Or, de telles critiques ne sont néanmoins pas dénuées de fondements : l'histoire semble en effet évacuée s'il s'agit de privilégier le simultané sur le successif ou s'il faut préférer la logique immanente de la structure au développement causal. Cela dit, le structuralisme contribue bien au contraire à donner une forme rigoureuse à l'analyse du « changement » et à la notion d'« événements », deux termes qui doivent impérativement, selon Foucault, remplacer ceux de « passé » et de « temps »²⁵¹. Il est en ce sens important de reconnaître que l'analyse structurale tend à étudier les transformations inhérentes à un système et les conditions régissant ces transformations. En ce premier sens, l'archéologie peut donc être légitimement rapprochée du structuralisme, car elle est effectivement une méthode

²⁴⁹ M. Foucault, « Revenir à l'histoire » (1972), # 103, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1137.

²⁵⁰ Sartre en tout premier lieu. Cf., J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond » in *L'arc*, n° 30, 1966, p. 87-96.

²⁵¹ « Les deux notions fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le changement et l'événement [...] L'histoire, ce n'est pas une durée, c'est une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres. Il faut donc substituer à la vieille notion de temps la notion de durée multiple, et, lorsque les adversaires des structuralistes leur disent : “ Mais vous oubliez le temps ”, ces adversaires n'ont pas l'air de se rendre compte qu'il y a beau temps, si j'ose dire, que l'histoire s'est débarrassée du temps, c'est-à-dire que les historiens, eux, ne reconnaissent plus cette grande durée unique qui emporterait d'un seul mouvement tous les phénomènes humains ; à la racine du temps de l'histoire, il n'y a pas quelque chose comme une évolution biologique qui emporterait tous les phénomènes et tous les événements ; il y a en fait des durées multiples, et chacune de ces durées est porteuse d'un certain type d'événements. Il faut multiplier les types d'événements comme on multiplie les types de durée. Voilà la mutation qui est en train de se produire actuellement dans les disciplines de l'histoire. » M. Foucault, « Revenir à l'histoire », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1141 et p. 1147-1148. Sur ce point Ricœur ne pourrait pas admettre, bien qu'il reconnaisse la pertinence du concept de temps multiples, que le temps ne forme jamais une *unité* ; le temps raconté est justement l'unité, la « connexion significative » entre temporalité et expérience. Or, nous le verrons au chapitre suivant, pour véritablement renoncer au temps et au passé, il faut tout d'abord réussir à *renoncer à Hegel*...

consistant à penser la différence et la synchronie sans pour autant se référer à une conscience constituante du discours.

Pourquoi Foucault cherche-t-il alors à se démarquer du structuralisme ? Là encore, il serait insuffisant d'y voir la marque d'une simple recherche d'originalité ou d'inscription dans le champ littéraire ou intellectuel ; c'est que l'archéologie ne se veut nullement une discipline qui aurait sa propre place dans le champ du savoir, bien qu'elle circoncrive effectivement un domaine de recherche parent du structuralisme, soit le partage de la pensée et du langage²⁵². D'ailleurs, Foucault le note à propos du critique Jean-Pierre Richard : avant même d'opter pour une méthode, qu'elle soit le structuralisme ou la psychanalyse par exemple, le geste réellement fondateur, au plan intellectuel, reste la constitution d'un objet²⁵³. C'est ce pari que tient Foucault, bien en deçà des allégeances d'école, lorsqu'il refuse, au moment même où il publie *Les mots et les choses*, d'être considéré comme le « grand prêtre du structuralisme », préférant qu'on le considère comme son « enfant de chœur »²⁵⁴. Foucault ne s'approprie pas une « méthode structuraliste » préexistante à son propre travail. *Il forme plutôt de nouveaux objets discursifs en introduisant des analyses structurales au sein même de l'histoire des sciences humaines*, ce qui revient – comme il le rappelle lui-même – à « analyser en termes de structure la naissance du

²⁵² « Ce recul [absolu de l'origine] nous voue au partage (partage premier et constitutif de tous les autres) de la pensée et du langage ; en cette fourche où nous sommes pris se dessine un espace où le structuralisme d'aujourd'hui pose à n'en pas douter le regard de surface le plus méticuleux. Mais si on interroge cet espace, si on lui demande d'où il vient, lui et les muettes métaphores sur lesquelles obstinément il repose, peut-être verrons-nous se dessiner des figures qui ne sont plus celles du simultané : les relations de l'aspect dans le jeu de la distance, la disparition de la subjectivité dans le recul de l'origine ; où, à l'inverse, ce retrait dispensant un langage déjà épars où l'aspect des choses brille à distance jusqu'à nous. Ces figures, en ce matin où nous sommes, plus d'un les guette à la montée du jour. Peut-être annoncent-elles une expérience où un seul Partage régnera (loi et échéance de toutes les autres) : penser *et* parler – cet « et » désignant l'intermédiaire qui nous est échu en partage et où quelques œuvres actuellement essaient de se maintenir ». M. Foucault, « Distance, aspect, origine » (1963), # 17, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 312-313.

²⁵³ M. Foucault, « Le Mallarmé de J.-P. Richard » (1964), # 28, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 458.

²⁵⁴ M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » (1967), # 47, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 609.

structuralisme lui-même »²⁵⁵. Foucault se tient, pour ainsi dire, « à côté » du structuralisme, et non pas « en lui »²⁵⁶. Ce rapport de « distance » (il en parle au lieu de le pratiquer au sein d'un champ d'étude précis – ethnologie, psychanalyse, mythologie, études littéraires) et de « redoublement » (il ne peut en parler sans en emprunter le langage – « structure », « synchronie », « parenté », « différence »), Foucault le confirme à nouveau lorsqu'il affirme « [devoir] plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit »²⁵⁷, tout en réitérant que s'il reste associé aux recherches de Barthes, Lévi-Strauss, Althusser ou Lacan, c'est précisément en ce qu'il explore, comme eux, les lois d'organisation du langage et du discours selon l'émergence de structures « inconscientes »²⁵⁸. Cela dit, la distance vis-à-vis le structuralisme reste néanmoins première, puisque Foucault se détache constamment des préoccupations concernant les conditions d'apparition du sens dans le langage, pour se tourner plutôt vers ses conditions de « modifications ou d'interruptions »²⁵⁹. L'importance accordée aux conditions formelles d'apparition du sens dans le langage semble ainsi reléguée au second plan par Foucault : il cherche avant tout à décrire la constitution de l'objet discursif, mais seulement une fois la question du sens évacuée, lorsque le « sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre »²⁶⁰. Pour Foucault, la constitution d'un objet discursif est corrélative à la constitution d'un sujet de connaissance, mais cette constitution est irréductible au domaine de

²⁵⁵ *Id.* p. 611. Le sous-titre initial des *Mots et les choses* devait être « Une archéologie du structuralisme ». Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 9.

²⁵⁶ M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), # 66, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 807.

²⁵⁷ M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (1967), # 48, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 627.

²⁵⁸ « Ce que j'ai voulu faire – et c'est peut-être cela qui a provoqué tant de protestations –, c'est montrer que dans l'histoire même du savoir humain on pouvait retrouver le même phénomène : l'histoire du savoir humain n'est pas restée entre les mains de l'homme. Ce n'est pas l'homme lui-même qui a consciemment créé l'histoire de son savoir, mais l'histoire du savoir et de la science humaine obéit elle-même à des conditions déterminantes qui nous échappent. Et, en ce sens, l'homme ne détient plus rien, ni son langage, ni sa conscience, ni même son savoir. Et c'est ce dépouillement qui est au fond l'un des thèmes les plus significatifs de la recherche contemporaine. » M. Foucault, « Interview avec Michel Foucault » (1968), # 54, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 687.

²⁵⁹ Guillaume Paugam a relevé de quelle manière la réédition en 1972 de *Naissance de la clinique* effaçait le vocabulaire structuraliste, cf. « Naissance(s) de la clinique » in *Critique*, n° 660, Mai 2002, p. 381-391.

²⁶⁰ M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » (1967), # 50, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 631.

l'idéalité, tel que l'entend la phénoménologie et, dans un certain sens, le structuralisme venu la remplacer²⁶¹.

Tâchons de cheminer plus avant, car ici encore la nuance reste plutôt subtile, comme si Foucault engageait un jeu de retrait tout en continuant à offrir une prise à l'affirmation selon laquelle l'archéologie serait néanmoins une « forme de structuralisme ». Cette fois, l'argument est clairement *politique* : s'associer au structuralisme pour ensuite mieux s'en détacher, c'est aussi la possibilité de se dégager d'un certain rapport à l'histoire et à l'engagement politique ; et c'est, pour le dire tout de go, une manière de réfuter l'existentialisme et l'humanisme qui le supportent. Contre une pensée dialectique de la *praxis* qui ferait de l'homme celui qui engage, par l'évènement de liberté, la mise en œuvre de nouvelles structures, Foucault soutient que les mutations qui affectent le savoir ne sont pas l'œuvre de l'homme à proprement parler, mais celle d'un « inconscient » qui oriente ces transformations et ses modifications. La critique se transpose alors de l'histoire à l'engagement précisément par le biais du refus de la « totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine »²⁶². Par totalisation de l'expérience humaine, Foucault pense ici à la possibilité théorique de décrire le vécu sous le registre de la causalité, registre qui cautionne encore une conception de l'histoire « en marche », scandée par la dialectique. Sur ce point, Foucault peut certes se reconnaître dans le structuralisme, dans la mesure où celui-ci est plus apte à diagnostiquer le présent que la philosophie de l'histoire, puisqu'il ne clôt pas, comparativement à cette dernière, le système. Sa tâche est en ce sens au plus près du travail philosophique – et sur ce point Foucault pourrait

²⁶¹ Foucault abandonne pourtant difficilement le vocabulaire de la phénoménalité : « constitution », « faire apparaître », « visibilité », etc. Sur la parenté entre phénoménologie et structuralisme, Foucault rappelle que le second est venu remplacer la première devant le « problème du langage » : « [...] il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens. » M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1253-1254.

²⁶² M. Foucault, « Foucault répond à Sartre » (1968), #55, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 693.

peut-être brièvement accepter l'étiquette de « structuraliste ». Le structuralisme n'est pas étranger à la politique, dans la mesure où « la structure se révèle par l'action politique en même temps que celle-ci façonne et modifie les structures »²⁶³. De fait, c'est contre une certaine « rubrique structuraliste » (à laquelle Foucault refuse pourtant d'être assimilé) que se heurte l'héritage hégélien : la vision « continuiste » de l'histoire qu'investissent l'existentialisme humaniste et l'engagement politique qu'il commande (possibilité de transformation transcendante de l'homme à travers la liberté du choix et de l'action) s'établit sur la possibilité d'une création consciente des structures, alors que le « discontinu » dont procède le structuraliste demeure une modalité d'appréhension du « non-pensé », du « non-thématisé », par une description, une mise en visibilité du « dit » – de l'ensemble de ce qui est dit : l'archive. Mais cet ensemble n'est pas totalisable et il ne correspond pas à l'identité secrète ou enfouie des hommes. L'archive est un ensemble de relations de *surface*.

Le jeu de déprise de Foucault envers le structuralisme n'est donc pas tout à fait clair : d'un côté il affirme ne rien devoir au structuralisme, alors que de l'autre il concède appartenir à une forme de problématisation de l'histoire des sciences que partage le structuralisme. Ce qui est certain en revanche, c'est que la formalisation dont se réclame le structuralisme, c'est-à-dire le souci accordé aux principes déductifs desquels découlerait la signification (par exemple la combinaison d'éléments signifiants réalisée à partir d'un principe de parenté), laisse Foucault insatisfait : le structuralisme oublie parfois que l'ensemble d'une structure n'est pas *totalisable*.

On comprend toutefois un peu mieux le discrédit qui peut être jeté par Foucault sur l'herméneutique dont relève le tournant phénoménologique (Sartre ou Merleau-Ponty et, partant, la tradition allant des néokantiens et Dilthey jusqu'à Heidegger et Gadamer – et à laquelle appartient nécessairement Ricœur, avec les distances que nous avons vues). Le rapport

²⁶³ M. Foucault, « Interview avec Michel Foucault », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 683.

de visibilité à l'objet engagé par l'archéologie n'est pas celui de l'herméneutique, qui appelle plutôt la profondeur, le sens caché²⁶⁴. L'introduction de *Naissance de la clinique* est en ce sens révélatrice de la seconde déprise qu'opère Foucault : bien que vouée à son historicité – c'est-à-dire ici au fait que le langage précède l'homme et qu'il porte des strates de significations qu'il faut toujours reconquérir –, la connaissance n'est pas pour autant prisonnière du « commentaire ». Excès du signifié sur le signifiant, indice que le signifiant cache en lui un signifié à découvrir : commenter suppose toujours que la parole recèle, au moment où elle se pose, un reste qui doit être découvert. Or la tâche que le commentaire suppose à l'égard de la parole est « infinie », et rien ne peut la « limiter » : « il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut donner la parole ; quant au signifiant, il est toujours offert en une richesse qui nous interroge malgré nous sur ce qu'elle " veut dire " »²⁶⁵. D'où nécessité de la traduction, paradigme avoué de l'herméneutique, qui porte en elle-même la trace de son histoire. L'exégèse toujours parle depuis le lieu de l'attente d'une Révélation de la Parole. Mais ce choix consistant à analyser autrement le fait historique ne signifie pas pour Foucault l'abandon de l'horizon d'historicité de toute connaissance ; l'« apparition » seule du fait suffit, en deçà de sa possible plurivocité ou de la dialectique tradition/innovation qui pourrait l'animer ; son événementialité brute, le fait qu'un discours plutôt qu'un autre entre en jeu, la différence, autrement dit, qui s'installe entre un énoncé formulé et d'autres qui ont été tus, mutés ou différés, est en elle-même signe de son historicité. L'histoire systématique des discours n'est pas l'exégèse ou le commentaire.

²⁶⁴ Mais alors, quel genre d'interprétation et de rapport à l'herméneutique engage la notion de « diagnostic » qui sera très récurrente chez le dernier Foucault ? Est-ce que la méthode de l'évaluation, chère à Canguilhem et ayant influencé Foucault, relève encore d'une forme d'herméneutique ? C'est ce type de questionnement qui nous pousse à devoir définir plus avant ce qu'entend Foucault par « herméneutique », problème qui sera au cœur de la seconde partie de cette thèse.

²⁶⁵ M. Foucault, *Naissance de la clinique, éd. cit.*, p. XII.

Ce désaveu de l'herméneutique n'est pas étranger à l'idée d'une autonomie des pratiques discursives. En effet, l'archéologie n'a plus besoin de se référer au sujet de l'énonciation ; pis encore : elle traque tout ce qui pourrait encore être le reliquat d'une psychologie qui conçoit le discours comme l'expression directe d'une subjectivité. *L'histoire doit s'émanciper de toutes les références possibles à la psychologie et à l'interprétation*. C'est en ce sens que les premiers textes de Foucault autour de la psychologie, dont l'esquisse a été brièvement tracée plus haut, annoncent d'une certaine manière l'analyse de la formation du savoir à l'âge anthropologique. Dans sa thèse secondaire *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*, écrite en 1960 et contenant plusieurs des arguments décisifs déployés dans *Les mots et les choses*, Foucault indique déjà la façon par laquelle la formation discursive des sciences humaines reste tributaire du renversement qu'opère Kant lorsqu'il déplace les données empiriques que sont la vie, le travail et le langage dans la sphère transcendantale : à partir de ce renversement, notre savoir moderne reste prisonnier d'un *doublet empirico-transcendantal*, ce sujet à la fois garant des conditions de possibilités du savoir et objet d'un savoir pour lui-même²⁶⁶.

En réévaluant les privilèges du sujet par une critique de l'interprétation et une réorientation de la formalisation en histoire, c'est-à-dire de la recherche des causes du changement vers une *description des modalités de la transformation*, Foucault développe, par le biais de son archéologie, une première critique des sciences humaines. C'est donc pourquoi la mise en question du statut anthropologique de l'homme – soit sa possibilité d'être à la fois un sujet qui se transforme par la connaissance tout en étant l'objet d'une connaissance possible – se joue à l'intérieur même de la pratique théorique inaugurée par le structuralisme. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que recherches de Foucault ne sont pas « étrangères » au structuralisme. Par contre, puisqu'elle ne se pose pas « à l'intérieur » des sciences humaines –

²⁶⁶ Ce concept sera explicité en 3.1.4.

au lieu de s'inscrire en son sein, elle les prend plutôt comme objets d'investigation – l'archéologie des savoirs doit trouver un moyen de s'écarter définitivement du dilemme consistant à choisir entre formalisation et interprétation ; c'est par ailleurs ce qu'elle achève de faire, au plan des sciences de l'histoire, en refusant au sujet tout fondement – et en premier lieu celui de fondement du discours.

3.1.3. *Troisième déprise : sortir du sujet de l'énonciation*

Certaines idées reçues sont tenaces : la pensée de Foucault n'est pas une entreprise visant à « éliminer le sujet ». Certes, en cherchant à se défaire de l'emprise de l'idéalisme et de la phénoménologie, une mise à distance du sujet fondateur doit nécessairement avoir lieu ; or, cela ne conduit nullement Foucault à revendiquer l'idée – toute forgée qu'elle est sur un simple slogan – qu'« il n'y a plus de sujet ». Plus prudente, et de fait plus près de ce que Foucault lui-même affirme dans *l'Archéologie du savoir*, l'assertion suivante serait en tout cas certainement plus juste : *le sujet n'est plus souverain, mais dépend d'un ensemble de relations ; il n'est plus origine du « dit », mais une fonction à l'intérieur d'un jeu d'instances précisément nommé « discours »*. Si, pour mener à bien son analyse historique du discours, l'archéologie doit effectivement se déprendre d'un sujet, ce sera celui de l'énonciation. Cela dit, concevoir le sujet de l'énonciation non plus comme le foyer du sens, mais en tant que *fonction*, qu'est-ce que cela implique pour une conception de l'histoire ? Cette question en appelle une autre, celle qui toujours délimite notre propre enquête : en quoi cette « critique du sujet » (au sens de l'établissement des limites d'un domaine de connaissance) reste-t-elle tributaire d'une critique plus générale de notre « âge anthropologique » ?

Quelle est la *fonction* que remplit le sujet dans l'ordre des discours ? C'est sous la figure de l'auteur que le sujet de l'énonciation vient d'abord assurer un des principes de raréfaction du

discours, déjà développé dans *l'Archéologie du savoir* et repris ensuite dans *L'ordre du discours*. Pour Foucault, il y a des procédures tant externes qu'internes qui viennent contrôler et délimiter le discours : alors que la parole interdite et le partage de la folie ont été davantage explorés dans *l'Histoire de la folie*, la volonté de vérité devient l'objet principal des recherches menées par Foucault à partir de son entrée au Collège de France : l'interdit, le partage et la volonté de vérité sont les principales procédures « externes » qui forment le système de contrainte et de répartition du discours²⁶⁷. Mais il y a aussi des limitations immanentes au discours : les *disciplines*, qui seront l'objet central de la première généalogie, le *commentaire*, dont nous venons d'entrevoir la critique, et *l'auteur*, notion qui lui est corrélative. Foucault va développer une critique radicale de cette dernière notion. Pourquoi cela ? Parce que c'est l'auteur qui, historiquement, assure l'unité discursive du texte, unité dont il faut se dépendre pour faire l'histoire systématique des discours.

Cette fonction n'est pas remplie de manière uniforme à travers l'histoire. Certes, certains textes, des recettes aux décrets en passant par les contrats et les traités techniques, n'ont jamais eu besoin d'être reliés à un auteur pour fonctionner ; mais au plan du savoir – science, littérature, philosophie – l'auteur a souvent servi de principe de légitimation ou d'autorité. C'est exemplairement le cas au moyen-âge où, explique Foucault, l'attribution d'un texte scientifique à un auteur était gage de vérité, alors que depuis le XVII^e siècle, cette tendance tend à s'effacer, le principe de groupement et d'unité du discours scientifique reposant désormais davantage sur une communauté de recherche que sur l'individualité même (sauf pour l'attribution d'un nom à un théorème, un syndrome, etc.). Au plan littéraire pourtant, la situation est inverse : alors que l'anonymat était une pratique relativement courante au moyen-âge, de nos jours, la sociologie de la littérature l'ayant prouvé à plusieurs reprises, le

²⁶⁷ Foucault en propose l'analyse comme tâche à accomplir lors de son enseignement au Collège de France. Cf. *L'ordre du discours*. *éd. cit.*

nom d'auteur est non seulement gage d'unité ou d'ancrage au réel, mais il précède, bien souvent, l'*œuvre* qu'il aura contribué à former et maintenir, destiné qu'il est à s'inscrire dans la mémoire des hommes, suivant une trajectoire d'accession dans un « champ de production »²⁶⁸.

La conférence dont est issue le célèbre article « Qu'est-ce qu'un auteur ? » développe une thèse qui sera reprise plus tard, comme nous venons de l'entrevoir, dans *L'ordre du discours*, mais qui a déjà cours depuis longtemps dans la littérature moderne : de l'injonction selon laquelle « la poésie doit être faite par tous [...] non par un »²⁶⁹ jusqu'à l'autotélisme revendiqué dans le célèbre « qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle »²⁷⁰, l'écriture littéraire, depuis Mallarmé du moins, tend à s'affranchir de l'instance d'énonciation pour revendiquer sa propre « intransitivité » (Paul Valéry). Un an avant *L'ordre du discours*, Roland Barthes avait lui aussi proclamé la mort de l'auteur, sacrifice nécessaire à la naissance du lecteur disait-il, et condition de possibilité de l'ouverture du texte : « donner un Auteur à un texte, c'est imposer à ce texte un cran d'arrêt, c'est le pourvoir d'un signifié dernier, c'est fermer l'écriture »²⁷¹. Pour que la littérature soit ouverte, telle que la revendique une certaine « pensée du dehors »²⁷², l'écriture doit s'affranchir du thème de l'expression, c'est-à-dire s'identifier à elle-même et non plus au message qu'elle devrait supposément porter. Prendre le langage pour son unique référent implique toutefois de renoncer à l'intériorité, pour s'identifier « à sa propre extériorité déployée »²⁷³.

Là où le sujet disparaît ressurgit l'antique thème de la parenté entre l'écriture et la mort. Si, dans l'Antiquité, le récit avait pour but de perpétuer l'immortalité du héros en le maintenant

²⁶⁸ Cf. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

²⁶⁹ Comte de Lautréamont, *Poésies II* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Poésie, 2002, p. 311.

²⁷⁰ S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 216, cité par Foucault sans référence dans la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), # 69, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 817 et suivantes.

²⁷¹ R. Barthes, « La mort de l'auteur » (1968) in *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 61-67.

²⁷² *Penser du dehors, c'est passer au dehors : franchir les règles de l'écriture, la première étant qu'un sujet en serait l'origine*. La pensée du dehors réfère le plus souvent à Maurice Blanchot, Georges Bataille, Pierre Klossowski et Gilles Deleuze.

²⁷³ M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 821.

« en vie » dans la mémoire des hommes, la perspective se renverse à la modernité, où l'auteur n'écrit plus pour conjurer la mort, mais pour l'affronter à travers l'écriture de l'œuvre elle-même ; meurtrière, l'écriture va épuiser l'auteur qui s'y investit jusqu'à en perdre la vie (Foucault pense à Proust, Kafka, Flaubert, mais on pourrait aussi évoquer les noms d'Ossip Mandelstam ou de Paul Celan). La mort joue aussi le rôle au sein même de l'énonciation, où sont tronqués les signes distinctifs de la présence et où ne demeure, au mieux, que le style ou la voix : « la marque de l'écrivain n'est plus que la singularité de son absence »²⁷⁴ – ainsi résonnent ces « abolis bibelots d'inanité sonore » (Mallarmé). En invoquant cette absence, Foucault cherche à dépasser le strict constat de la disparition du sujet de l'énonciation. Le titre de sa conférence n'est justement pas « la mort de l'auteur » : il s'agit bien au contraire de *cerner en quoi cette absence est en elle-même une positivité*. Il faut, affirme Foucault, « repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître »²⁷⁵.

En insistant sur la fonction-auteur, soit l'espace que laisse vacant cette disparition, Foucault évite l'interprétation consistant à prendre l'auteur comme un être de chair, qui dit et écrit, et vers lequel on pourrait remonter pour découvrir l'intention du texte. On devine conséquemment pourquoi Foucault affirmait dans sa leçon inaugurale que la notion d'auteur est corrélative au commentaire : l'auteur serait la caution d'un sens qu'il faut retrouver. Bien entendu, cette posture, pour Foucault, est dépassée ; du moins s'il s'agit de faire l'analyse du discours comme *évènement*. Cela dit, Foucault sait très bien qu'un individu invente et crée le texte qui n'est pas magiquement auto-généré à partir d'un inidentifiable « on auctorial ». Or, puisque la stratégie de Foucault, rappelons-le, consiste à sortir de l'unité discursive, maîtresse du sens et de la destinée de l'œuvre, la « fonction » persiste afin d'indiquer que l'« auteur », pris

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Id.*, p. 824.

en ce sens, n'est pas le rédacteur du texte, mais un opérateur discursif qui détermine les modes d'existence (orientant sa réception, son statut ou son autorité), de circulation (favorisant la découpe du *corpus*, le classement en bibliothèque, la gestion éditoriale ou l'authentification philologique) et de fonctionnement du discours (certains textes n'ont pas d'auteur – contrat, pétition, décret, loi – alors que d'autres si ; un même individu peut avoir plusieurs noms d'auteur – Fernando Pessoa – alors qu'un même auteur pourrait en réalité être plusieurs personnes – Homère). *L'auteur joue le rôle d'origine*. C'est vers lui qu'il faut remonter, ultimement, si une imputation morale est nécessaire, s'il faut l'accuser de transgression des mœurs ou des normes, l'accuser de plagiat : la fonction-auteur permet d'incarner un sujet de propriété, ou encore un sujet pénal pouvant être puni ou poursuivi, etc. C'est donc dire que la caractérisation de l'auteur est elle-même historiquement variable, comme nous l'avons mentionné plus haut : l'anonymat littéraire n'a pas toujours rempli la même fonction (subversion ou caution), et il ne saurait équivaloir à l'anonymat tel qu'il est pratiqué par la science.

Cela dit, la notion d'« auteur » ne résulte pas uniquement de l'attribution du discours à un individu ; elle dépasse même au contraire le cadre de cette équation, et n'est pas réductible à une simple règle d'attribution. L'auteur est bien plutôt une construction : projection psychologique où l'on tente de comprendre le texte en fonction de l'histoire personnelle (comme le faisait Sainte-Beuve, ou même, dans une certaine mesure, Schleiermacher) ou comme point de jonction historique entre certains événements, genèse de la cohérence du texte et principe d'aplanissement des contradictions inhérentes à l'écriture. Dernier point caractéristique pour une constitution positive de la fonction-auteur : la multiplicité des signes renvoyant à l'instance d'énonciation sont trop nombreux pour que l'auteur soit réduit à une stricte individualité. Qu'il s'agissent des déictiques (ici, maintenant) toujours relatifs au contexte de l'énonciation, ou encore du pronom personnel (le Je de la préface d'un traité de

mathématique ne saurait équivaloir au Je désignant l'accomplissement d'une démonstration, eux-mêmes irréductibles au Je qui tire des conclusions en s'inscrivant dans l'historicité des découvertes mathématiques, etc.), chaque fois plusieurs égos sont susceptibles d'être présents « sous » le même texte.

L'archéologie, Foucault ne l'a pas convoquée – même si le terme semble pourtant l'inviter – afin de remonter à l'origine (*arkhè*) ; or, c'est bien, suivant une « nécessité inévitable »²⁷⁶, ce à quoi oblige l'émergence de certaines discoursivités. Foucault en est bien conscient, et va même développer cette idée en regard des auteurs situés dans une « trans-discursivité ». Foucault les désigne sous le titre d'« instaurateurs de discoursivités » : il s'agit de ces auteurs qui « ne sont pas seulement les auteurs de leur œuvres, de leurs livres [mais qui] ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes »²⁷⁷. Cela dit, l'instauration d'une discoursivité reste extérieure à son développement ; il ne s'agit pas de vérifier en quoi l'auteur aurait « influencé » un certain nombre de textes ou de théories scientifiques, mais bien de quelle façon le discours instauré rend « acceptables » certaines possibilités d'énoncés. Freud et Marx ont certes ouvert un nouveau champ théorique possible, tout comme Galilée et Newton l'ont fait ; mais la différence se situe au niveau de la validité épistémique immanente au développement du discours scientifique : alors que la valeur des textes des scientifiques reposent sur des normes internes au discours « scientifique », la valeur du discours inauguré par des instaurateurs de discoursivité sera jugé à l'aune même de l'œuvre fondée : « l'œuvre de ces instaurateurs ne se situe pas par rapport à la science et dans l'espace qu'elle dessine ; mais c'est la science ou la discoursivité qui se rapporte à leur œuvre comme à des coordonnées premières »²⁷⁸. C'est en ce sens que Foucault parle cette fois de « retour à

²⁷⁶ *Id.*, p. 835.

²⁷⁷ *Id.*, p. 832.

²⁷⁸ *Id.*, p. 835.

l'origine » : c'est dans le processus même de la discursivité, du pouvoir de se reprendre elle-même, dans un jeu d'écart et de différence toujours renouvelé, qu'opère la fonction-auteur.

Pourtant, cette dernière n'est pas synonyme, sur ce plan, d'un retour au sujet originaire et fondateur absolu. Ce que Foucault cherche à mettre en lumière en démontrant ainsi le lien constitutif entre fonction-sujet (dont la fonction-auteur n'est d'ailleurs qu'une modalité) et événement discursif, c'est bien plutôt *la manière dont un sujet apparaît dans l'ordre du discours*, sous quelles conditions et sous quelles formes le sujet de connaissance émerge, non plus en tant que fondement, mais en tant que variable mise en jeu dans un rapport de différenciation, de spécification et d'intensité ; il s'agit, pour le dire lapidairement, d'un *rapport nécessairement historique*.

Ce que permet de souligner cette déprise du sujet de l'énonciation, c'est donc que la *formation du savoir, son élaboration par les pratiques discursives, est toujours corrélative à la formation d'un sujet*. Le sujet de connaissance, à son tour, n'a plus pour principale caractéristique la responsabilité de devoir répondre de l'énonciation du discours (« Qui a réellement parlé ? Est-ce bien lui et nul autre ? Avec quelle authenticité, ou quelle originalité ? Et qu'a-t-il exprimé du profond de lui-même et de son discours ? »²⁷⁹), mais il a pour tâche de révéler les modes d'existence du texte, c'est-à-dire ses modalités de circulation, d'appropriation, de répartition. Ainsi, le sujet qui apparaît dans ce vide, dans le pli du discours, ce n'est plus un *subjectum* qui le tient et porte, mais une possibilité qui peut ou non être remplie – ou disons accomplie. La fonction-auteur, par la déprise qu'elle permet d'opérer, ouvre vers un concept qui sera maintes fois réutilisé dans la généalogie à venir, soit celui de « subjectivation ». *Le discours produit des sujets bien plus qu'il n'est produit par ceux-ci*.

²⁷⁹ *Id.*, p. 840.

3.1.4. *Quatrième déprise : l'âge anthropologique de la raison*

La critique de la notion d'auteur a d'abord, comme nous venons de le voir, une portée descriptive. Elle peut toutefois relever d'une posture plus prescriptive : la problématisation du statut de l'auteur est aussi, pour Michel Foucault, une manière de résister. Très bien, mais résister à quoi ? Lutter, *primo*, contre la prééminence et l'originalité de l'identité ; *secondo*, tenir tête à cette inclinaison du concept d'identité à nier le potentiel de multiplicité du devenir ; *tertio*, rompre, sur le plan de l'écriture, avec l'obligation de constituer un *corpus*, sortir de ce rapport d'injonction à nommer le « corps ». On se rappelle des vœux maintes fois formulés concernant le rapport qu'entretenait Foucault à son œuvre ainsi qu'aux formes d'investissement politique : « anonymat comme critique de l'intériorité privée »²⁸⁰, pratique de « différents niveaux d'écriture »²⁸¹, recherche d'une certaine *fictionnalisation* du rapport à soi par l'écriture²⁸², volonté de ne pas clore l'œuvre en une unité homogène à laquelle vient répondre l'injonction testamentaire de Michel Foucault, l'auteur²⁸³.

Faire l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité, c'est donc d'abord et avant tout problématiser son propre rapport à l'écriture et à la vérité, en cherchant à se dépendre de soi ; se dépendre de ce que l'on est devenu, c'est, bien entendu, se dépendre de ce qui tient le texte sous son joug et l'empêche d'être relancé : c'est aussi cela, résister. Là

²⁸⁰ Selon le beau titre d'un chapitre du livre d'Érik Bordeleau, *Foucault Anonymat*, éd. cit. : « On pourrait poser la question : qui est le sujet d'action politique chez Foucault ? Mais l'unité de ce " qui ", laquelle convient si bien au Ricœur de *Soi-même comme un autre* lorsqu'il s'agit de mettre en évidence l'irréductible dimension qualitative du sujet, nous fait perdre de vue la puissance propre du comment impersonnel qui commande les expériences foucauldienne », p. 36-37.

²⁸¹ Cf. Judith Revel, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation » dans Frédéric Gros (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris, P.U.F., « débats », 2002, p. 69 et suiv.

²⁸² Foucault se met lui-même indirectement en récit, de la genèse de ses textes jusqu'au cheminement précis de l'élaboration de sa propre pensée, conscient qu'il est que « chacun de [s]es livres représente une partie de [s]on histoire ». M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi » (1988), # 362, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1598.

²⁸³ Position attestée et respectée par les exécuteurs testamentaire de Foucault qui refusent de publier le quatrième et dernier volume de *l'Histoire de la sexualité, Les aveux de la chair*, qui constitue, comme l'a bien souligné Judith Revel, le livre manquant, c'est-à-dire le « livre à venir », selon l'expression de Maurice Blanchot, et qui, littéralement, permet de maintenir l'œuvre « ouverte ». Il faut ici rappeler le contenu on ne peut plus bref du testament de Michel Foucault : « Pas de publication posthume ».

encore, l'image cohérente du projet ne résulte pas de cette reconstruction : il y a bel et bien, dans la positivité nue de l'archéologie, *une critique pratique dans la forme du franchissement possible*, véritable accueil de la différence qui, de toute évidence, marque le désir de sortir de ce que nous sommes devenus²⁸⁴. C'est ce geste qui décrit le mieux l'entreprise généalogique dont nous parlerons bientôt.

Seulement, sortir de ce que nous sommes devenus, est-ce là une déprise *possible* ? Foucault, qui n'a jamais dénié reconnaître l'historicité radicale de l'être humain, a pourtant toujours pratiqué l'histoire comme une manière de transgresser les limites de la constitution historique. En effet, que ce soit sur le plan de la description archéologique ou de la critique généalogique, une motivation vient constamment animer son travail : comment devenir *autrement* ? Nous aurons maintes fois l'occasion d'y revenir, notamment dès les prochaines pages, où il sera question de la généalogie à proprement parler. Mais déjà en ce qui concerne plus précisément la période archéologique, la tentative de déprise de la constitution historique correspond à une volonté de sortie de ce qui sera désormais qualifié d'« âge anthropologique de la raison ».

Ce dont il faut se déprendre, ultimement, pour le Foucault des *Mots et des choses*, c'est de l'homme lui-même, de cette figure ambivalente dont l'historicité et la finitude peuvent être compris autrement que par une philosophie de l'histoire guidée par l'eschatologie. La finitude de l'homme et l'historicité des savoirs devront être révélés en détournant le regard des accomplissements et des fins à venir. La déprise ici visée, qui donnera naissance à la généalogie du sujet, est une déprise de l'*Aufklärung*, mais une déprise qui ne signifie pas pour autant le reniement de son projet, comme certains l'auraient pensé²⁸⁵. S'il y a quelque chose qui doit être

²⁸⁴ Cf. M. Foucault « Qu'est-ce que les lumières ? », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1396 et suiv.

²⁸⁵ C'est le cas de Jürgen Habermas qui décrit trois formes de « conservatisme » à l'égard de la modernité : les *jeunes conservateurs* (Derrida, Bataille, Foucault, tous dans la veine de Nietzsche) qui rejettent le monde moderne au

dépassé dans l'héritage kantien, c'est le thème absolument central du transcendantal, que Foucault « transpose », suivant l'expression de Béatrice Han, vers la méthode archéologique²⁸⁶. Il s'agit alors de renverser la question critique, et non plus chercher les conditions de possibilités du savoir dans l'espace de la représentation, mais les conditions même de ces transformations : bref, il faut trouver les conditions de possibilité de son histoire²⁸⁷.

C'est en ce sens qu'il est possible d'affirmer que Foucault ne propose pas une analyse du *changement*, mais une description des *transformations*. L'évènement historique doit être analysé en abandonnant les modèles traditionnels de l'histoire que sont le mouvement, le flux, la conscience, l'évolution, au profit d'une description patiente des différentes relations de transformations des systèmes de formations discursives :

Pour analyser de tels événements, il est insuffisant de constater des modifications, et de les rapporter aussitôt soit au modèle, théologique et esthétique, de la création (avec sa transcendance, avec tout le jeu de ses originalités et de ses inventions), soit au modèle psychologique de la prise de conscience (avec ses préalables obscurs, ses anticipations, ses circonstances favorables, ses pouvoirs de restructuration), soit encore au modèle biologique de l'évolution. Il faut définir précisément en quoi consistent ces modifications :

nom d'une subjectivité libérée et décentrée ; les *vieux conservateurs* (Hans Jonas et Robert Spaemann, à la suite de Leo Strauss) qui souhaitent un retour à des formes de rationalité antérieures à la modernité, d'où un certain retour à l'aristotélisme ; enfin les *néo-conservateurs* (le premier Wittgenstein, Carl Schmitt, Gottfried Benn) qui acceptent l'état de la modernité en insistant sur la nécessité pour la science de demeurer dans son domaine d'effectivité pour assurer le progrès technique alors que l'art devrait rester dans le domaine de la vie privée. Or, tout lecteur averti de Foucault, connaissant par exemple son activisme politique, ne peut que sursauter devant une telle caractérisation de *conservatisme*. Cf. Jürgen Habermas, « La modernité : un projet inachevé » in *Critique*, n° 413, 1981, p. 965 et suiv. Et même lorsque, quelques années plus tard, Habermas prend connaissance des thèses de Foucault sur la modernité, il demeure néanmoins convaincu que ce dernier passe encore une fois à côté d'une compréhension cohérente de la modernité en raison de sa théorie du pouvoir, tout en reconnaissant pourtant la valeur de son dernier projet philosophique qui évite justement de prendre l'*Aufklärung* (ou la Révolution) comme « modèle », pour plutôt atteindre l'actualité dans un rapport « sagittal ». Malgré ce changement inopiné dans la démarche de Foucault, la contradiction ne s'annule pas pour autant selon Habermas, qui l'articule alors sous forme interrogative : « Comment est-il possible que ce type de compréhension affirmée d'un philosophe moderne, constamment dirigé vers notre actualité, et inscrit dans le temps présent, cadre avec la critique inflexible que Foucault fait de la modernité ? Comment peut-on faire cohabiter le fait que Foucault se comprenne comme un penseur de la tradition de l'*Aufklärung* avec la critique indiscutable qu'il produit à l'encontre de cette forme de savoir de la modernité ? » Jürgen Habermas, « Une flèche dans le cœur du temps présent » in *Critique*, « Michel Foucault : du monde entier », août-septembre 1986, # 471-472, p. 797.

²⁸⁶ Cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. éd. cit., ch. I : « Critique et anthropologie, les deux versions du thème transcendantal selon Foucault », p. 31-66.

²⁸⁷ Il est désormais possible de percevoir en quoi, même si le lieu du problème diffère, cette préoccupation recoupe aussi celle de Ricœur : comment l'histoire est-elle pensable et dicible ?

c'est-à-dire substituer à la référence indifférenciée au *changement* – à la fois contenant général de tous les événements et principe abstrait de leur succession – l'analyse des transformations.²⁸⁸

La question sera alors de savoir dans quelle mesure cette description est systématique : jusqu'à quel point obéit-elle à des « règles » ? Ces règles de la transformation des positivités opèrent-elles au simple plan de la description, ou sont-elles en amont de la constitution du domaine d'objet ? Sont-elles simplement *descriptives* ou plus radicalement encore, *prescriptives* ? Sont-elles là, autrement dit, pour organiser la condition de possibilité du savoir et de ses transformations ou opèrent-elles à un niveau encore plus fondamental ? Ces questions se posent lorsqu'on réalise que Foucault délaisse progressivement la notion de « condition de possibilité » pour celle de « condition d'existence » de la connaissance. C'est la signification toute particulière – et, il est vrai, fort épineuse – de cette métamorphose théorique qui sera à présent analysée.

Foucault le revendique en pleine période archéologique : il se situe dans la lignée de l'entreprise kantienne, qui consiste à déterminer les conditions de possibilités de la représentation, puis de la connaissance elle-même. Redoublant au plan historique la question d'Ernst Cassirer dont Foucault, en 1966, salue la traduction tardive, il s'agit de se demander comment a été possible ce « kantisme auquel nous appartenons tous peut-être encore », car « nous sommes tous, prétend alors Foucault, néo-kantiens »²⁸⁹. C'est que la question portée au jour par Kant est déjà en elle-même une « coupure » qui constitue ce qui semble être une limite indépassable. Infranchissable, puisque Kant est, pour reprendre l'argument développé dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? », l'instaurateur d'une discursivité – voire même d'une *épistémè* – dont la modernité n'est pas encore sortie.

²⁸⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 224.

²⁸⁹ M. Foucault, « Une histoire restée muette » (1966), # 40, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 574. On reconnaît ici l'appartenance revendiquée par Ricœur lorsqu'il affirmait être pour sa part un « hégélien néokantien ».

Ce dont la modernité ne peut se dépendre, c'est de cette confusion inextricable entre le transcendantal et l'empirique, doublet dont la première critique avait pourtant démontré la distinction radicale et *nécessaire*. Or Foucault insiste sur l'ambivalence constitutive de cette partition, précisément dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, une œuvre somme toute tardive en ce qu'elle regroupe plusieurs années d'enseignement²⁹⁰. La question « qu'est-ce que l'homme ? » (*Was ist der Mensch ?*), orientation anthropologique guidant la naissance des sciences dites « humaines », au XVIII^e siècle, s'articule en effet, chez Kant, autour d'une reconsidération de la genèse du cadre transcendantal²⁹¹. Il y aurait dans l'*Anthropologie*, suivant l'interprétation foucauldienne, une inversion du rapport entre la synthèse et le donné par rapport à ce qui est exposé dans la *Critique* :

[L]e rapport du donné et de l'*a priori* prend dans l'*Anthropologie* une structure inverse de celle qui était dégagée dans la *Critique*. L'*a priori*, dans l'ordre de la connaissance, devient, dans l'ordre de l'existence concrète, un originaire qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà là ; en revanche ce qui est le donné pur dans l'ordre de la connaissance, s'éclaire, dans la réflexion sur l'existence concrète, de sourdes lumières qui lui donnent la profondeur du déjà opéré.²⁹²

L'*a priori*, dans l'*Anthropologie*, serait ainsi transformé en *originaire*, c'est-à-dire transposé dans une « dimension vraiment temporelle »²⁹³. C'est ainsi qu'un double rapport de « présupposition rétrospective » s'instaurerait entre *a priori* et transcendantal : « Du fait de la nature duelle de l'homme, l'*a priori* doit apparaître dans l'expérience ; mais il ne peut le faire qu'en tant qu'il est

²⁹⁰ Rappelons que Kant publie son *Anthropologie* en 1798, à la suite d'un enseignement de plus de vingt-cinq années.

²⁹¹ Tel que l'indique déjà le titre de sa thèse complémentaire, *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, le souci du jeune Foucault est de décrire la systémativité de l'*Anthropologie*, qui répète à plusieurs niveaux la structure de la *Critique*, tout en montrant son ancrage dans la période précritique.

²⁹² M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, suivi d'E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 42.

²⁹³ « L'originaire n'est pas le *réellement* primitif, mais le *vraiment* temporel. C'est-à-dire qu'il est là, où, dans le temps, la vérité et la liberté s'appartiennent. Il y aurait donc une fausse Anthropologie – et nous ne la connaissons que trop : c'est celle qui tenterait de décaler vers un commencement, vers un archaïsme de fait ou de droit, les structures de l'*a priori*. L'*Anthropologie* de Kant nous donne une autre leçon : répéter l'*a priori* de la *Critique* dans l'originaire, c'est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle. » M. Foucault, *Id.*, p. 58.

présupposé par elle comme ce qui permet de la constituer, *le fait qu'il n'y puisse jamais être contemporain de lui-même* et doive s'inscrire dans une logique de la récurrence marquant son hétérogénéité par rapport à l'empirique»²⁹⁴. Il ne s'agit donc pas d'une simple réévaluation ou d'un changement de terme : le déplacement qu'opère Kant est en soi problématique, puisqu'il vient accorder une place légitime aux contenus empiriques au sein du domaine transcendantal, alors qu'il implique paradoxalement de trouver au sein de la finitude humaine les composantes transcendantales rendant possible la connaissance. La question « qu'est-ce que l'homme ? » infléchit de ce fait la première distinction forme *a priori*/contenu empirique vers sa négation pourtant bien délimitée par la *Critique*. L'anthropologie inverse donc le mouvement de la *Critique* en renvoyant l'*a priori* vers le domaine des positivités rendant possible dans sa finitude la figure de l'homme – principalement le langage, mais déjà, Foucault pense aux « quasi-transcendants » que sont la vie et le travail.

Mais là n'est pas la seule ambiguïté du partage raté entre empirique et transcendantal : il s'avère que la philosophie après Kant reste elle aussi prisonnière des figures de l'homme et ses doubles. Centrale tant dans la construction que dans l'argumentation de *Les mots et les choses*, la figure du redoublement de l'homme, c'est-à-dire la répétition de la limite (« positivité ») dans le fondement (« fondamental ») s'articule autour de trois formes dont rend compte l'analytique de la finitude²⁹⁵. En effet, la modernité découvre que l'homme est *à la fois* : 1) fait empirique et condition transcendantale du savoir, 2) élément inconnaissable par sa profondeur (« impensé »)

²⁹⁴ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. éd. cit.*, p. 54. Nous soulignons.

²⁹⁵ La notion de « fondamental » renvoie d'abord bien sûr au « fondement transcendantal », mais plus encore à *l'inversion du rapport de détermination entre transcendantal et empirique* : « [...] bien que [le fondamental] présuppose le point de vue critique, il s'en distingue au sens où, plutôt que de permettre de penser l'empirique à partir du transcendantal, suivant la logique antéro-postérieure du rapport de fondation évoqué dans la *Critique*, il se déploie en sens inverse, et fait apparaître que toute limitation empirique ne peut prendre sens qu'en référence à la détermination transcendantale qu'elle présuppose à son insu. Alors que le transcendantal permet de déterminer *a priori* la forme que devra prendre l'expérience, le fondamental au contraire prend pour point de départ les contenus empiriques en montrant qu'ils sont marqués d'« inséparables transcendances » lesquelles ne doivent pas s'entendre en un sens dogmatique, mais attestent de l'impossibilité pour l'empirique de se fonder lui-même. Ainsi, le thème du fondamental est structurellement lié à celui de la rétrospection par laquelle la finitude empirique apparaît toujours déjà transcendantale fondée ». *Id.*, p. 47-48.

mais dont la conscience tend à rendre compte dans la lumière de la lucidité (« cogito »), 3) produit d'une histoire dont il ne peut rejoindre l'« origine » même s'il la recherche dans cesse (« recul ») : « C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer : c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le retour de l'origine répéter son recul »²⁹⁶. Au sein de cette analytique, « l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini »²⁹⁷.

Pour Foucault, la phénoménologie est l'héritière inavouée de ce triple redoublement. Il est d'abord clair que la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty (qualifiée par Foucault d'« analyse du vécu ») ainsi que l'ultime projet husserlien de la *Rückfrage* restent tous les deux prisonniers de la configuration déployée par l'analytique de la finitude²⁹⁸. D'une part, le projet de Merleau-Ponty relève d'un « discours de nature mixte », puisqu'il fait du corps et de ses limites les conditions de toute connaissance possible alors que, simultanément, son analyse porte sur l'expérience du corps propre, autre figure du *redoublement empirico-transcendantal*, de sorte que « se correspondent en une oscillation infinie ce qui est donné dans l'expérience et ce qui rend l'expérience possible »²⁹⁹. D'autre part, le projet husserlien de la *Krisis* consiste à remonter au fondement des objectivations, retour (inachevé) vers un « impensé » qui est en fait « l'implicite, l'inactuel, le sédimenté, le non-effectué »³⁰⁰, alors que, paradoxalement, le cogito se donne pour tâche (infinie) de rendre pleinement intelligible cet horizon lointain et brouillé. C'est donc dire que la tentative consistant à objectiver le fondement même des objectivations

²⁹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 326.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Et nous verrons plus loin comment Ricœur nuance cette position. Cf. *infra*, ch. 4 et 6.

²⁹⁹ *Id.*, p. 347.

³⁰⁰ *Id.*, p. 338.

est vouée à une ambiguïté principielle. En effet, comment concilier l'irreprésentabilité de l'arrière-plan constituant les pratiques humaines tout en affirmant que celui-ci est en réalité un ensemble de faits et de croyances, une sorte de « champ de culture » ? Dans ces deux cas relevés par Foucault, il semble en effet y avoir une confusion entre le fondement et la limite, ou plutôt une répétition de la positivité dans l'expérience où le contenu de connaissance visée est rendu possible par cette même positivité.

Il va sans dire qu'un tel embrouillement concerne la dimension proprement historique de la présence au monde. Foucault reprend à son compte la question de Heidegger dans *De l'essence de la vérité* : où commence donc l'ouverture proprement historique à l'être ? Quelles pratiques entament notre conscience historique ? Pour Heidegger, il est clair que ce sont les présocratiques qui, en proposant des significations discordantes de l'être, ouvrent cette « clairière » (*Lichtung*)³⁰¹. Mais élucider une origine n'est pas un projet qui suppose pour autant une clôture : Heidegger le reconnaîtra plus tard, c'est l'oubli même de ce mystère qui rend possible l'existence ; corrélativement, tenter de vaincre la finitude de l'homme (ce qui reviendrait à *nommer l'être*) est synonyme d'égarement. Pour Foucault, peu importe les pratiques inaugurant l'histoire, elles tendent toutes à remonter dans le passé, dans un « retour [qui] ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine »³⁰². Il est alors sage de reconnaître que toutes les stratégies pour échapper à la finitude achoppent précisément au moment où l'on privilégie soit le transcendantal, soit l'empirique :

Au départ, les philosophes et les chercheurs en sciences humaines se sont enlisés dans diverses tentatives qui cherchaient à fonder le savoir en montrant que le transcendantal et l'empirique sont dans le même mouvement identiques et fondamentalement différents. Mais ils ont découvert que si l'on réduisait l'homme à sa dimension empirique on ne pouvait justifier la possibilité du savoir, et si l'on privilégiait uniquement la dimension transcendantale on ne pouvait ni prétendre à l'objectivité scientifique ni rendre compte chez l'homme

³⁰¹ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 64.

³⁰² M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 345.

du caractère obscur et contingent de sa nature empirique. Et donc, tant que cette question a préoccupé la réflexion sérieuse, on a assisté au « jeu interminable d'une référence dédoublée » (M.C., p. 327). Cette étape, Foucault l'associe au positivisme de Comte et au discours eschatologique de Hegel et de Marx.³⁰³

La preuve en est finalement que la tradition philosophique suivant Kant reste elle aussi prise dans une abstraction d'ensemble qui l'empêche d'interroger la formation anonyme du savoir, comme si, pour elle, la science naissait d'un redoublement réflexif qui sans cesse identifie la culture à sa propre représentation consciente :

Cassirer (et en ceci, il demeure obscurément fidèle aux analyses de Dilthey) accorde à la philosophie et à la réflexion une primauté qu'il ne remet pas en question : comme si la pensée d'une époque avait son lieu d'élection dans des formes redoublées, dans une théorie du monde plutôt que dans une science positive, dans l'esthétique plus que dans l'œuvre d'art, dans une philosophie plus que dans une institution. Sans doute faudra-t-il – ce sera notre tâche – nous libérer de ces limites qui rappellent encore fâcheusement les traditionnelles histoires des idées ; il faudra savoir reconnaître la pensée en sa contrainte anonyme, la traquer dans toutes les choses ou gestes muets qui lui donnent une figure positive, la laisser se déployer dans dimension du « on », où chaque individu, chaque discours ne forme plus que l'épisode d'une réflexion.³⁰⁴

Il appert alors pour Foucault qu'il est impossible de répondre à la quatrième question kantienne en utilisant l'appareil transcendantal du criticisme ou les différentes stratégies qui en sont issues ; il faut d'abord échapper à la configuration anthropologique elle-même née de l'échec de la distinction entre empirique et transcendantal. La réponse sera la mise en place de la méthode archéologique et de son concept on ne peut plus paradoxal d'« *a priori* historique ».

La stratégie de Foucault consiste alors à retrouver chez Kant lui-même la possibilité d'une telle déprise, mais en renversant le contenu de sa proposition. D'abord, ne plus voir au fondement de la connaissance l'influence d'un sujet, qu'il soit par ailleurs empirique ou transcendantal, c'est-à-dire ne pas déduire l'*a priori* d'une analyse portant sur les facultés

³⁰³ H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 67.

³⁰⁴ M. Foucault, « Une histoire restée muette », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 576.

humaines. Ensuite, historiciser au maximum le transcendantal, soit faire de l'*a priori* une donation de l'histoire elle-même, qui pourrait se modifier au cours de celle-ci, mais qui néanmoins la surplomberait, venant encore définir les conditions de possibilités du savoir. Dans les deux cas, Foucault puise cette possibilité théorique à même ce que Kant avance dans son *Anthropologie*. Preuve que ce problème travaillait déjà le jeune Foucault, son titre de mémoire pour l'obtention du diplôme d'études supérieures en 1949 est « La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel »³⁰⁵.

Mais comment sortir de ce qui nous constitue nous-mêmes, « modernes » ? L'impossibilité pour Foucault de répondre à une telle question – et dont la réponse permettrait de décrire notre propre archive – n'est pas un secret ; il le concède d'ailleurs lui-même aisément : « [...] il ne nous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire – et à elle-même, objet de notre discours – ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence, son système de cumul, d'historicité et de disparition. En sa totalité, l'archive n'est pas descriptible ; elle est incontournable en son actualité »³⁰⁶. Cela dit, cette posture contraste déjà avec celle présentée deux ans auparavant, où Foucault semblait encore convaincu de la possibilité de « déterminer le système de discours sur lequel nous vivons encore »³⁰⁷. Entre les deux publications, Foucault semble avoir pressenti les limites de son archéologie. Cela dit, dès 1967, Foucault semble pleinement conscient du fait que la *déprise*

³⁰⁵ Cf. D. Éribon, *Michel Foucault. éd. cit.*, p. 47.

³⁰⁶ M. Foucault, *L'archéologie du savoir, éd. cit.*, p. 171.

³⁰⁷ Là encore Foucault réitère qu'il faut se déprendre de l'âge anthropologique, mais semble supposer que nous sommes déjà sur le point de le quitter – si ce n'est déjà fait, puisqu'il décréta même sa fin, vingt ans auparavant : « De cet âge moderne qui commence vers 1790-1810 et va jusqu'à 1950, il s'agit de se déprendre alors qu'il ne s'agit, pour l'âge classique, que de le décrire ». M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour, 1967), # 48, in *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 627. Cette ambiguïté rappelle celle que Foucault lui-même décèle chez Kant dans son texte « Qu'est-ce que les lumières ? » : « Il faut remarquer que cette sortie [de l'état de minorité] est présentée par Kant de façon assez ambiguë. Il l'a caractérisé comme un fait, un *processus en train de se dérouler* ; mais il la présente aussi comme une *tâche* et une *obligation* ». M. Foucault, « Qu'est-ce que les lumières ? », *Dits et écrits II, éd. cit.*, p. 1383-1384. Nous soulignons.

est irréductible à une simple *description* : une réintroduction de la vérité et du sens apparaît donc nécessaire pour une entreprise historico-critique. C'est-à-dire que Foucault ne peut plus simplement se poser en observateur désintéressé qui ne prête plus attention au sens des pratiques discursives. Si l'archéologie s'est d'abord donnée comme mandat de repérer et de décrire le fonctionnement des énoncés pour ensuite étudier la transformation des régularités historiques, force est de constater que la description seule n'est plus suffisante. C'est que les règles qui forment les objets, les concepts et les stratégies ne sont pas simplement là pour témoigner de la transformation, mais « [rendent] possible et [régissent] leur formation »³⁰⁸. Nous atteignons ici le cœur de l'échec méthodologique de l'archéologie : les règles ne sont pas seulement descriptives ; elles sont aussi prescriptives, c'est-à-dire qu'elles président aux transformations elles-mêmes³⁰⁹.

Le problème est en somme que Foucault ne parvient pas à choisir un niveau d'explication qui puisse rendre compte du rôle de la conscience dans cette double perspective où les règles de formation des énoncés sont à la fois régularités discursives (*principe descriptif*) et mise en œuvre des transformations (*principe prescriptif*). Refusant de s'en remettre aux pratiques sociales pour expliquer les régularités historiques ou sociales, Foucault est finalement contraint d'épouser le modèle structuraliste :

Si l'analyse de Foucault fait problème, nous rappellent Dreyfus et Rabinow, c'est en partie parce qu'il est convaincu, à juste titre, que les principes de production et de raréfaction qu'il a découverts ne sont pas seulement descriptifs, mais qu'on ne peut pas pour autant rapporter leur mode de fonctionnement à des lois objectives ou des règles subjectives. Si l'archéologue s'intéressait à la signification des pratiques discursives, l'herméneutique heideggérienne – qui rapporte les pratiques discursives aux pratiques non-discursives – aurait pu lui fournir une alternative, mais puisqu'il s'est voué au projet réductionniste d'expliquer le sens en termes de « discours-objet » (A.S., p. 183), aucune analyse qui se réfère à la notion d'horizon d'intelligibilité ne lui

³⁰⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 95.

³⁰⁹ Rappelons qu'une tension entre description et prescription avait déjà été observée plus tôt, quant à la notion de fonction-auteur. Cf. *supra* 3.1.3.

est permise. La seule stratégie dont il dispose, une fois éliminés les lois de causalité objective, les règles subjectives et l'horizon de pratiques significantes, est une version modifiée de la théorie structuraliste.³¹⁰

Mais Foucault ne peut pas choisir le modèle structuraliste – peu importe sa variante – notamment en raison de la tendance de ce dernier au formalisme mécaniste. Foucault demeure un *historien* : la perspective d'une efficacité causale qui expliquerait les transformations à partir de lois physiques en opérant à un niveau transculturel toujours situé en dehors de l'histoire s'avère tout simplement irrecevable. Les règles d'objectivation dont s'occupe le structuralisme, précisément en raison de sa propension à rapporter son formalisme à un principe de constitution « naturelle » (« dans le cerveau » dirait par exemple Noam Chomsky), ne sont jamais historiques. Refus de l'herméneutique d'une part, refus du formalisme mécaniste de l'autre : Foucault va pour s'en sortir rapporter les règles formelles d'élaboration de la science à ses propres conditions d'existence. Cette confusion entre ce qui rend possible la connaissance et ce qui fait qu'elle ait pu émerger un jour ou l'autre engendre l'élaboration de ce concept difficile qu'est l'*a priori* historique, radicalement distinct de l'*a priori* formel. C'est cette confusion qui a replongé Foucault dans un *besoin d'explication du sens des phénomènes discursifs*.

Comme le souligne à juste titre Dreyfus et Rabinow que nous rejoignons encore,

[l]a manière confuse dont Foucault rend compte de toute la notion d'efficacité causale est bien la preuve que l'archéologue n'aurait jamais dû soulever ce problème. L'idée même que le discours puisse être régi par des règles contredit le projet de l'archéologue. La logique voudrait qu'en tant que phénoménologue faisant abstraction de la référence et du sens, l'archéologue se contente de décrire les transformations que subissent les pratiques discursives au niveau du référentiel apparent et de l'illusion du sens que produit la pléthore de commentaires. Puisqu'une telle étude se situe en dehors du sens et de la vérité auxquels prétendent les sciences qu'elle observe, elle ne devrait revendiquer pour elle-même ni principe d'explication ni sens. Si elle respectait sa propre logique, elle devrait plutôt se satisfaire d'être une « pure description des événements du discours » (« Réponse au cercle d'épistémologie », p. 16), comme Foucault aime à nous le rappeler.³¹¹

³¹⁰ H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 122-123.

³¹¹ *Id.* p. 125.

Ce décrochage du descriptif vers un prescriptif mal assumé – où la neutralité phénoménologique est abandonnée au profit d'un *a priori* historique rendant possible « le jeu de règles qui *déterminent* l'apparition et la disparition des énoncés dans une culture »³¹² – a contribué à ce que les pratiques non discursives soient dissimulées lors de l'analyse de la formation d'une régularité des pratiques discursives.

C'est précisément à ce moment qu'une généalogie de la vérité vient, dans ce projet d'une histoire de la vérité, prendre le relais d'une archéologie. *L'aporie de l'archéologie réside dans son incapacité à expliciter le fondement non discursif du jeu réglant les pratiques discursives.* Si la vérité, dans sa prétention au sérieux, au sens, était dans l'archéologie suspendue, elle devra ainsi être réintégrée, au moins sous la forme d'une *force* : une volonté de vérité. Une volonté qui ne résulte pas de l'activité consciente d'un sujet, certes ; il s'agit plutôt d'une volonté incarnée par des systèmes d'exclusion et des pratiques de coercition. C'est ainsi que la notion de pouvoir trouvera sa place, venant jouer le rôle – peut-être ingrat : presque métaphysique – de l'*a priori* historique qui règle la prétention des discours à vouloir la vérité. La grande leçon de la généalogie, et que l'archéologie ne pouvait encore tirer, c'est que l'ordre de la connaissance ne trouve pas, en lui-même, ses principes régulateurs. Seule une histoire politique de la vérité pourra relever que derrière toute connaissance se tient l'enjeu d'un combat, une lutte dont il est possible de faire l'histoire.

³¹² M. Foucault, « Réponse au cercle d'épistémologie », cité par H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 126.

3.2. LA GÉNÉALOGIE DU SUJET : UNE HISTOIRE DE LA FORCE DU VRAI

À la lumière de la reconstruction qui vient d'être menée, il semble que Foucault doive abandonner la neutralité axiologique propre à l'archéologie afin de rendre compte du nouveau concept de « discipline » qui orientera dès lors sa généalogie. La discipline, avant d'être un régime de pouvoir particulier, est l'ensemble des conditions d'acceptabilité du discours vrai. C'est la nouvelle portée qu'assigne Foucault à la « question critique » : il ne s'agit plus de soumettre le discours ou les énoncés à la *prédicabilité* du vrai (leur appartenance au vrai ou au faux), mais à leur *acceptabilité*, c'est-à-dire, pour reprendre les mots de Canguilhem dont Foucault commence alors à se réclamer, leur capacité à être « dans le vrai » :

À l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir. L'extérieur d'une science est plus et moins peuplée [sic] qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoire ; mais peut-être n'y a-t-il pas d'erreurs au sens strict, car l'erreur ne peut surgir et être décidée qu'à l'intérieur d'une pratique définie ; en revanche, des monstres rôdent dont la forme change avec l'histoire du savoir. Bref, une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, « dans le vrai ». ³¹³

Pour déterminer l'acceptabilité des discours, c'est-à-dire leur possibilité d'être reçus, écoutés et jugés, il faut d'abord interroger les liens entre la vérité et son extériorité, soit les « effets de pouvoir » qu'elle induit et qui ne relèvent plus d'elle-même – perspective qui a été, on l'a vu, délaissée par l'archéologie. On se rappellera qu'une stricte analyse épistémologique des conditions de la connaissance vraie ne peut, à elle seule, rendre compte de la relation coextensive entre vérité et pouvoir. Or c'est désormais la nouvelle signification qu'accorde Foucault à la *critique* :

La critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité [...].

³¹³ M. Foucault, *L'ordre du discours. éd. cit.*, p. 35-36.

La critique aura essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité. Cette définition [...] j'aurai l'arrogance de penser qu'elle n'est pas très différente de celle que Kant donnait : non pas celle de la critique [...] mais celle de l'*Aufklärung*.³¹⁴

Cette précision du sens accordé à la critique nous permet maintenant de comprendre un peu mieux la nécessité d'avoir recours à des *pratiques non discursives* pour organiser – ou du moins : décrire – les formations de champs discursifs et les savoirs qui en découlent.

3.2.1. *L'invention de la vérité*

C'est véritablement l'introduction du concept nietzschéen de *volonté de vérité*, plus encore que le recours à des « pratiques non discursives », notion encore un peu large, qui marque véritablement le passage de l'archéologie à la généalogie. Et c'est la référence à Nietzsche qui organisera véritablement cette réorientation méthodologique, reléguant alors Kant à l'arrière-plan³¹⁵. Nietzsche représente en effet le dépassement, sinon de Kant lui-même, du moins du « néokantisme » dans lequel baigne le XIX^e siècle, en ce que l'auteur du *Gai savoir* déclare, de manière tout à fait « désinvolte », qu'il « y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents *inventèrent* la connaissance »³¹⁶. Non seulement le temps et l'espace, pour ne donner que ces deux exemples, cruciaux il est vrai, ne sont pas des « rochers primitifs sur lesquels la connaissance vient se fixer », c'est-à-dire des formes *a priori* de la connaissance indépendante de toute expérience, mais bien au contraire, ils demeurent, pour Nietzsche, des illusions, des

³¹⁴ M. Foucault, « Critique et *Aufklärung* » in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin, [Séance du 27 mai 1978], p. 39.

³¹⁵ Si Nietzsche devient la référence centrale au détriment de Kant, reste que ce dernier occupe toujours une place stratégique : bien que l'arsenal conceptuel déployé autour du transcendantal (historique) soit abandonné, Kant est salué comme le premier philosophe à penser sa propre actualité sans la réduire à un âge du monde, une eschatologie ou une futurologie : « [Kant] ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? ». M. Foucault, « Qu'est-ce que les lumières », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1383.

³¹⁶ F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. 1, vol. II : *Écrits posthumes* (1870-1873), p. 277, cité par Foucault dans « La vérité et les formes juridiques » (1974), # 139, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1411. Nous soulignons.

productions de l'expérience, des processus au sein desquels savoir et pouvoir se forment co-originellement.

Sous l'influence de Nietzsche, la généalogie de la vérité repose sur les postulats méthodologiques suivants. D'abord, *la vérité a une histoire*, mais il est nécessaire de mener une critique de la notion d'origine pour liquider les postulats métaphysiques d'une telle histoire ; par conséquent, la notion d'origine devra être remplacée par celle d'« invention ». L'invention de la connaissance signifie que *la vérité discursive est rendue possible à travers des formes juridiques dont il est possible de faire l'histoire*, signifiant par le fait même que *la vérité est indissociable d'évènements et de luttes qui sont extrinsèques à la connaissance elle-même*. Dans la mesure où ces luttes et ces évènements contribuent à former des sujets, on peut dès lors affirmer que *la vérité est indissociable d'une production de subjectivité* : c'est ainsi qu'est introduite la notion centrale de *subjectivation*. Le sujet est – tout comme la connaissance qui le génère – étranger aux essences éternelles ; il est plutôt élaboré, construit, produit – là encore au même titre que la connaissance – par des techniques et des formes dont il est possible de faire l'histoire. *La généalogie conçoit ainsi la vérité comme un jeu historique de véridictions*, c'est-à-dire un ensemble de processus réglés par différents types de volonté de vérité, où chaque fois un individu se reconnaît comme sujet de la vérité qu'il énonce ou à laquelle il participe ; *la généalogie refuse par conséquent toute définition de la vérité comme principe d'unification ou de totalisation des discours « vrais »*. Ce sont ces différents postulats que nous examinerons plus précisément désormais, en tâchant de reconstruire simultanément la verticalité de la généalogie foucauldienne (c'est-à-dire sa prétention à problématiser l'histoire) et la vérité issue de certaines conditions éthiques et politiques irréductibles aux conditions épistémologiques.

La connaissance a été inventée. Une telle affirmation surprend, parce qu'elle semble supposer qu'il serait possible de découvrir à quel moment un tel évènement se serait produit –

évidemment il n'en est rien. Le terme *d'Erfindung*, que Nietzsche utilise ici, s'oppose à celui d'origine (*Ursprung*), et a justement pour fonction d'éviter toute référence à l'idée de commencement³¹⁷. L'idée selon laquelle la connaissance a été « inventée » invite plutôt à penser qu'elle n'est pas une composante intrinsèque de la nature humaine, pas plus qu'elle n'est un instinct universel ; Nietzsche relu par Foucault s'oppose ici à Aristote et à sa déclaration initiale en tête de la *Métaphysique*, selon laquelle « tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître »³¹⁸. La connaissance ne découle pas d'un instinct, mais résulte de la mise en œuvre de *différents* instincts, toujours actualisés dans un jeu – ou mieux, une lutte : « C'est parce que les instincts se rencontrent, se battent et arrivent, finalement, à la fin de leurs batailles, à un compromis que quelque chose se produit. Ce quelque chose est la connaissance [...] C'est la lutte, le combat, le résultat du combat, et c'est par conséquent le risque et le hasard qui donne lieu à la connaissance. La connaissance n'est pas instinctive, elle est contre-instinctive ; de même qu'elle n'est pas naturelle, elle est contre-naturelle³¹⁹ ».

Mais plus encore, l'idée d'une invention de la connaissance a pour but de démontrer que sa possibilité ne relève pas de sa forme même : les conditions de l'expérience et les conditions de l'objet de l'expérience sont, contrairement à ce que soutient Kant, radicalement différentes. La connaissance est, pour le dire autrement, différente du monde à connaître. Et pour atteindre ce monde à connaître, la connaissance doit devenir violence, relation de pouvoir. Selon Foucault relisant Nietzsche, cet arbitraire naît de l'absence de Dieu, qui ne peut plus assurer, comme chez Descartes, la fondation des connaissances dans le monde. Une fois

³¹⁷ Quant à la différence entre « origine » et « commencement », cf. E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1962.

³¹⁸ Aristote, *La métaphysique*, livre A, 1, 980a 21-24, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1948, 2 vol, cf. t. 1, p. 1.

³¹⁹ M. Foucault. « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1413.

Dieu disparu, le sujet éclate de l'intérieur et perd « son unité et sa souveraineté »³²⁰. Parce qu'il est obnubilé par le modèle du cogito réflexif, le philosophe n'est plus le modèle adéquat pour comprendre l'invention de la connaissance ; c'est plutôt le politicien qu'il faudra interroger à cette fin : « c'est seulement dans ces relations de lutte et de pouvoir, rappelle Foucault, par la manière dont les choses entre elles, les hommes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se dominer les uns les autres, veulent exercer, les uns sur les autres, des relations de pouvoir que l'on comprend en quoi consiste la connaissance »³²¹. Élaborer une généalogie de la vérité implique donc d'étudier le discours de vérité dans sa teneur rhétorique. On comprend dès lors l'intérêt de Foucault pour les sophistes dans ses leçons sur la volonté de savoir³²². La connaissance, tout comme le sujet, y est décrite comme résultat, évènement, et surtout, effet rhétorique.

Faut-il pour autant penser que Foucault devient relativiste ou sceptique, affirmant par là-même qu'il n'y a aucune vérité possible ? Il faut être clair sur ce point : Foucault ne revendique pas un nouveau point de vue normatif selon lequel rien n'est vrai (et que tout est permis) ; il serait sûrement plus juste d'affirmer que la connaissance, suivant encore Nietzsche, est fondamentalement *méconnaissance*, au sens où elle assimile souvent à tort, force les rapports, ignore l'altérité, alors qu'elle vise pourtant l'individu par le biais du duel, du rapport de domination. La généalogie a pour but de relever l'émergence (*Entstehung*) de ces combats : « La généalogie [...] rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice du sens, mais le jeu hasardeux des dominations³²³ ». Cela dit, pour faire apparaître la scène de cet affrontement, et montrer que le savoir a toujours comme envers le pouvoir, il

³²⁰ *Id.*, p.1415.

³²¹ *Id.*, p.1418.

³²² Foucault s'intéresse aux sophistes dans la mesure où ils sont le symptôme d'une exclusion de la part de la raison aristotélicienne, les sophistes colportant selon le Stagirite « une philosophie qui n'a pas d'être ». Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. éd. cit.*, leçon du 13 janvier 1971, p. 55 à 68.

³²³ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), # 84, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1011.

faut démolir la prétention de la métaphysique à retrouver derrière la connaissance l'origine préservée de l'identité et de l'essence. La généalogie vise le disparate et l'éclatement, c'est-à-dire la discorde à l'« origine » (à entendre ici au sens de la provenance : *Herkunft*) de la connaissance, et par conséquent, étrangère à cette dernière :

L'analyse nietzschéenne [...] cherche [derrière la connaissance] tout autre chose que la connaissance. Un tout autre chose par rapport à quoi le sujet connaissant et la connaissance elle-même sont des effets. C'est ce tout autre chose qu'il s'agissait d'inventorier. Ce qui est derrière la « forme » de la connaissance, le secret de la connaissance, le champ ouvert de ce qui est à connaître, le corpus des connaissances acquises, ce qui est derrière tout cela ce sont des rapports de pouvoir : c'est la mise en jeu de formes de pouvoir qui créent du savoir, lequel à son tour accroît le pouvoir : jeu indéfini de formation, déplacement, circulation, concentration, où se produisent sans cesse les suppléments, excès, renforcements de pouvoir, et l'accroissement de savoir, le plus de savoir, le sur-savoir. C'est là le niveau du pouvoir-savoir.³²⁴

La généalogie foucauldienne, en articulant les régimes de vérité et les régimes de pouvoir, cherche à relever par quelle stratégie la vérité a été produite historiquement ; sa question est alors la suivante : comment l'invention de la vérité est-elle toujours liée à un pouvoir ? Ce sera la tâche de la généalogie de relever que cette vérité est produite grâce à des pratiques juridiques³²⁵.

3.2.2. *La vérité et ses formes juridiques*

Foucault repère d'abord une première variation de ces formes dans le passage du droit gréco-romain au droit germanique archaïque au Moyen-Âge : on passe *grosso modo* de la procédure d'*enquête*, telle qu'elle est analysée par sa lecture d'Œdipe (sur laquelle nous

³²⁴ M. Foucault, « Théories et institutions pénales », *Cours au Collège de France (1971-1972)*, dernière leçon, manuscrit, fol. 16-17 ; cité par Michel Senellart in M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, « Hautes Études », 2012, « Situation du cours », p. 339.

³²⁵ Foucault propose en 1973, lors d'une série de cinq conférences au Brésil, un répertoire des formes juridiques dont il est possible de faire la généalogie. Ces conférences sont une sorte de condensé très didactique de son enseignement au Collège de France : Foucault y convoque plusieurs pratiques ayant mené à l'instauration et l'élaboration de processus de véridiction : épreuve, enquête, examen, confession, témoignage, lettres de cachet ; on y rencontre aussi pour la première fois le concept central de « panoptique », qui sera au cœur de *Surveiller et punir*.

reviendrons en détail plus bas), à une ritualisation dramatique et duelle de la guerre (telle qu'on la retrouve dans la forme de *l'épreuve*) propre au système féodal. Dans le système féodal germanique, le litige entre deux individus est réglé par le rituel de l'« épreuve ». Ce rituel ne sert pas à prouver la vérité ; il sert plutôt à prouver la *force* de celui qui conteste ou celui qui se défend : il y a de fait des *épreuves sociales* (prouvant l'appartenance à un groupe – souvent la famille – où le serment sert à montrer la solidarité autour de l'individu), des *épreuves verbales* (où l'innocence est prouvée par la capacité du sujet à prononcer un rituel verbal précis – sans rapport direct avec les événements ou la cause en question), des *épreuves magico-religieuses* (où le sujet ne doit jamais hésiter avant de prendre serment) et finalement des *épreuves corporelles* (comme l'ordalie, où le sujet lutte avec son corps contre les éléments de la nature). Dans tous les cas, il s'agit d'une ritualisation symbolique de la lutte entre les individus : « Dans le vieux droit germanique, affirme Foucault, le procès n'est que la continuation réglée, ritualisée de la guerre »³²⁶. L'épreuve relève ainsi d'une modalité de décret sans sentence, toujours réglée sous un mode exclusivement binaire (on peut soit vaincre ou échouer), sans aucune autorité extérieure ou tiers-parti, sauf lorsqu'il faut convoquer un témoin pour assurer la régularité de la procédure. En bref, l'épreuve ne sert pas à découvrir une vérité factuelle, mais à nommer celui qui est le plus fort, et non pas nécessairement celui qui a raison : sa fonction n'est pas apophantique.

Pendant la seconde moitié du Moyen-Âge sont élaborées de nouvelles formes de pratiques et de procédures judiciaires : la première est *l'enquête*, qui provient de la Grèce mais qui ne s'est pas maintenue durant le système féodal. Elle est cependant différente de celle qu'on voit dans *Œdipe-Roi* – tragédie dont la lecture sert de modèle, tel que nous le verrons plus bas, pour une généalogie de la vérité. Historiquement, l'épreuve s'éclipse au moment où le

³²⁶ M. Foucault. « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1443.

système féodal disparaît. Il y a alors l'apparition de plusieurs nouveaux rôles : une hiérarchie du pouvoir venant d'en haut vers les individus (fin de la confrontation duelle directe entre individus), du procureur (nouveau représentant du souverain), de l'infraction (commise toujours envers l'« État » – remplaçant la notion vétuste de « tort ») et l'exigence de réparation énoncée par le Souverain (l'infraction étant une rupture de loi, mais qui ultimement demeure une attaque ou une insulte au pouvoir souverain). Le point primordial est le suivant : le souverain ou son procureur ne s'engage plus dans une lutte duelle avec l'accusé ; la collectivité ne pouvant non plus intervenir (sauf dans le cas du *flagrant délit*), le modèle va par conséquent changer : on passe de l'épreuve à l'enquête telle qu'elle est instaurée à la fin du Moyen-Âge : l'*inquisitio*. Fondée sur le pouvoir politique, l'enquête s'articule autour de questions posées le plus souvent d'abord aux notables, bien qu'on laisse la plupart du temps les citoyens délibérer et dire ce qu'ils croient être la vérité. L'idée centrale pour Foucault est ici la *double provenance* de l'enquête : à la fois administrative (elle sert de substitut au flagrant délit, c'est-à-dire lorsqu'on ne *sait pas* qui est le coupable) et religieuse (elle sert au « contrôle des âmes » dans l'Église). Foucault apporte une toutefois nuance importante, lorsqu'il rappelle en quel sens sa généalogie ne peut être réduite à une stricte histoire de la rationalité : « ce n'est pas en rationalisant les procédures judiciaires qu'on est arrivé à la procédure d'enquête »³²⁷ : il ne faut surtout pas y voir la genèse d'un sujet de connaissance ; il faut plutôt comprendre cette émergence comme une transformation politique générale. Autrement dit, l'apparition de l'enquête ne s'explique pas par un progrès de la rationalité, mais par des relations de pouvoir. La pratique de l'enquête passe du religieux au droit sans suivre une logique évolutive claire : il y a toujours un curieux mélange de péché et d'atteinte à la loi qui perdurera jusqu'au droit classique, ces deux pôles s'avérant totalement unis à ce moment-là. L'enquête s'est par ailleurs diffusée dans d'autres

³²⁷ *Id.*, p. 1452.

domaines de pratiques et de savoir, comme c'est le cas avec la médecine, la botanique, la zoologie, qui s'opposent sur ce point à l'alchimie, dont la forme première reste l'épreuve (c'est-à-dire l'affrontement entre les forces de l'alchimiste qui cherche la vérité et celle de la nature qui tait son secret). Mais en général, l'épreuve tend à disparaître du cadre judiciaire des pratiques de la vérité au profit de l'enquête, qui collecte des données et permet d'établir une architecture du savoir combinée à des pratiques de vérification administratives ou économiques. C'est pourquoi Foucault réitère que l'enquête n'est pas un *contenu de vérité*, mais une *forme de savoir* :

Ceux qui veulent établir une relation entre ce qui est connu et les formes politiques, sociales ou économiques qui servent de contexte à cette connaissance ont l'habitude d'établir cette relation par l'intermédiaire de la conscience ou du sujet de la connaissance. Il me semble que la véritable jonction entre les processus économico-politiques et les conflits du savoir pourrait être trouvée dans ces formes qui sont en même temps des modalités d'exercice du pouvoir et des modalités d'acquisition et de transmission du savoir. L'enquête est précisément une forme politique, une forme de gestion, d'exercice du pouvoir, qui, à travers l'institution judiciaire, est devenue, dans la culture occidentale, une manière d'authentifier la vérité, d'acquiescer des choses qui vont être considérées comme vraies, et de les transmettre. L'enquête est une forme de savoir-pouvoir.³²⁸

La généalogie de la volonté de vérité déplace ensuite son regard vers un autre lieu d'émergence des formes juridiques. Foucault s'intéresse alors à la transition entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, où l'on retrouve une théorisation profonde de la loi pénale, dont le premier point est la dissociation de l'infraction (crime) de la faute morale : ce qui devient répréhensible doit toujours l'être en rapport à l'infraction d'une loi. L'élaboration de ces dites lois doit avoir lieu en dehors de toute référence à la loi naturelle ou à la loi morale (religieuse) : *la loi doit est conçue en fonction d'un rapport d'utilité*. Le crime doit par conséquent être défini : un dommage social, quelque chose qui heurte la société, qui la dérange. C'est ainsi que le criminel devient «

³²⁸ *Id.*, p. 1456.

l'ennemi social »³²⁹. La peine doit pour sa part faire en sorte que le dommage fait à la société soit effacé ou, si c'est impossible, que le criminel ne puisse plus recommencer³³⁰. Mais Foucault soutient que ces projets de systématisation de la peine n'ont jamais réellement fonctionné : la législation pénale va plutôt se détourner du projet utilitaire pour se rapprocher de l'individu, s'y « ajuster »³³¹. C'est la naissance de la prison : « elle surgit au début du XIX^e siècle, comme une institution de fait, presque sans justification théorique »³³². Corrélatrice à l'apparition de la prison vient l'introduction des *circonstances atténuantes*, dont l'objectif est de relativiser l'universalité de la loi selon le cas d'espèce. On vise de ce fait de moins en moins la protection de la société, mais bel et bien la rééducation de l'individu : la réforme des comportements et de la morale. On assiste alors à une sorte d'inversion du projet de Beccaria (selon qui il fallait seulement punir l'infraction explicite d'une loi elle-même explicite). Au XIX^e siècle, la notion de dangerosité devient centrale : on juge l'individu « *au niveau des virtualités de comportement qu'elles représentent* »³³³. L'institution pénale se voit de plus en plus détachée du pouvoir judiciaire. C'est la contestation du principe de séparation, cher à Montesquieu, entre pouvoir judiciaire, pouvoir exécutif et pouvoir législatif. Le contrôle de la virtualité de l'individu ne peut plus être assurée par la justice elle-même, affirme Foucault : cette dernière doit être relayée « par d'autres pouvoir latéraux, en marge de la justice, comme la police et tout un réseau d'institutions de surveillance et de correction : la police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales, pédagogiques pour la correction »³³⁴. Ces institutions ne servent donc pas à « punir les infractions des individus, mais [à] corriger leurs

³²⁹ *Id.*, p. 1458.

³³⁰ Foucault réécrit quatre types possibles de punition : la *déportation* : la rupture du pacte social implique de sortir l'individu de l'espace social (Beccaria, Bentham) ; *l'isolement intérieur* : provoquer la honte et l'humiliation par le scandale public ; *le travail forcé*, soit réparation du dommage causé ; *la peine du talion* : faire subir au criminel la même douleur, le même châtement, le même dommage.

³³¹ *Id.*, p. 1460.

³³² *Ibid.*

³³³ *Id.*, p. 1461.

³³⁴ *Ibid.*

virtualités »³³⁵. Or, un dispositif social doit être élaboré afin de surveiller les individus à risque, contre lesquels « il faut protéger la société ». De même, ceux jugés dangereux devront être corrigés. C'est alors l'*examen* qui remplira cette fonction en ce qu'il peut à la fois surveiller l'individu et assurer la sanction normalisatrice. Son dispositif d'objectivation repose d'abord sur l'inversion du rapport de visibilité, tel qu'il est exposé dans *Surveiller et punir* :

Traditionnellement le pouvoir, c'est ce qui se voit, ce qui se montre, ce qui se manifeste, et de façon paradoxale, trouve le principe de sa force dans le mouvement par lequel il la déploie. Ceux sur qui il s'exerce peuvent rester dans l'ombre ; ils ne doivent recevoir de lumière que de cette part de pouvoir qui leur est concédée, ou du reflet qu'ils en portent un instant. Le pouvoir disciplinaire, lui, s'exerce en se rendant invisible ; en revanche il impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire. Dans la discipline, ce sont les sujets qui ont à être vus. Leur éclairage assure l'emprise du pouvoir qui s'exerce sur eux. C'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire. Et l'examen, c'est la technique par laquelle le pouvoir au lieu d'émettre des signes de sa puissance, au lieu d'imposer sa marque à ses sujets, capte ceux-ci dans un mécanisme d'objectivation. Dans l'espace qu'il domine, le pouvoir disciplinaire manifeste, pour l'essentiel, sa puissance en aménageant des objets. L'examen vaut comme la cérémonie de cette objectivation.³³⁶

Cette inversion assure l'application du pouvoir dans les domaines « les plus bas », en dehors du pouvoir souverain. Sous la monarchie, la pratique des lettres de cachet, ordre du roi obligeant quelqu'un à faire quelque chose, montre bien que l'application du pouvoir peut provenir des groupes sociaux sans que le pouvoir souverain ne soit directement appliqué – quoique le décret soit ultimement donné par le roi. En apparence, il s'agit d'un instrument de punition, puisqu'il peut forcer un individu au mariage ou enfermer quelqu'un sans procès. Pourtant, ces lettres étaient le plus souvent demandées par des gens du peuple, et non par le roi lui-même ; il s'agit alors, note Foucault, d'un « contre-pouvoir », venant d'« en bas »³³⁷. La lettre de cachet est en ce sens « à l'origine » de l'emprisonnement, dans la mesure où elle vise la « correction » de

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, « Tel », 2007 [1975], p. 219-220.

³³⁷ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1469.

l'individu. De même, la prison, en tant qu'institution de pénalité cherchant à corriger l'individu, est née en dehors, ou du moins parallèlement à la justice, « dans une pratique des groupes sociaux ou dans un système d'échanges entre la demande du groupe et l'exercice du pouvoir »³³⁸.

Les pratiques corrélatives à l'examen n'ont toutefois pas uniquement pour but de surveiller ou de corriger, elles doivent ultimement *forger* des types d'individualité, des objets à connaître, le plus souvent même des « cas », à l'aide d'une technologie documentaire particulière, rendant possible par le fait même la constitution d'un savoir, celui des sciences humaines : « psychiatrie, psychologie, sociologie »³³⁹. Et le modèle de protection et de surveillance de cette « société orthopédique » sera le *panoptisme*³⁴⁰ :

Le panoptisme est l'un des traits caractéristiques de notre société. C'est un type de pouvoir qui s'exerce sur les individus sous forme de surveillance individuelle et continue, sous forme de contrôle, de punition et de récompense, et sous forme de correction, c'est-à-dire de formation et de transformation des individus en fonction de certaines normes. Ce triple aspect du panoptisme – surveillance, contrôle et correction – semble être une dimension fondamentale et caractéristique des relations de pouvoir qui existent dans notre société.³⁴¹

En cela, le panoptisme repose sur un paradoxe : au moment où il apparaît, il s'oppose d'emblée à la théorie légaliste de Beccaria qui stipule qu'une infraction doit être explicite et que la loi enfreinte doit elle aussi être explicite pour qu'il y ait pénalité – il s'agit donc d'une théorie sociale, collective, où tous sont mis à contribution : le but est de prévenir le tort causé à la société. Le panoptisme, pour sa part, ne repose pas un légalisme strict, mais sur la *possibilité* de

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1463. Les formations de tels cas, comme ceux du monstre ou de l'individu dangereux sont analysés plus particulièrement dans M. Foucault, *Les anormaux, Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1999, et « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1997, de même que dans le dossier intitulé *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, Paris, Gallimard/Julliard, 1973.

³⁴⁰ Pour une définition du panoptique tel qu'imaginé par Bentham, cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1462 et *Surveiller et punir. éd. cit.*, p. 233-239.

³⁴¹ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1474.

l'acte : c'est pourquoi Foucault affirme que « la surveillance tend de plus en plus à individualiser l'auteur de l'acte, en cessant de considérer la nature juridique, la qualification pénale de l'acte lui-même. Le panoptisme s'oppose, donc, à la théorie légaliste qui s'était formée dans les années précédentes »³⁴².

3.2.3. *Vers une histoire de la vérité*

Replaçons maintenant cette brève histoire des formes juridiques dans le cadre d'une histoire de la vérité³⁴³. La question émergeant de cette recension devrait être la suivante : comment en est-on arrivé à avoir une théorie pénale d'un côté et, de l'autre, des pratiques sociales, avec, chaque fois, des résultats différents ? En effet, il semble que les pratiques de contrôle naissantes au XIX^e siècle étaient étrangères au cadre théorique de la pénalité, et n'avaient plus rien à voir avec l'étatisation de la justice telle que la pensaient les réformateurs du XVIII^e, en particulier Beccaria. L'intuition de Foucault – qui privilégie encore ici sa méthode de la généalogie sur une macro-histoire de mouvements sociaux – est que *les procédures de contrôle ne sont aucunement nées de la « volonté » de l'État*. Ce sont de petits groupes qui ont d'abord pris en charge le contrôle social, évitant ainsi, incidemment, la violence du pouvoir aristocrate : « ce renforcement de la pénalité autonome, rappelle Foucault, était une manière d'échapper à la pénalité étatique »³⁴⁴. Malgré cette stratégie, une telle autodéfense pénale est rapidement devenu l'équivalent d'un renforcement du pouvoir de l'autorité pénale : on assista alors effectivement à l'émergence d'une « étatisation des groupes de contrôle »³⁴⁵, groupes qui ont par la suite cherché à faire gratifier leur loi morale par de nouvelles lois pénales. C'est ainsi

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Notre but ici n'était pas de présenter exhaustivement la théorie du pouvoir à travers une histoire des formes juridiques ; l'objectif de l'argument est plutôt de démontrer que l'articulation du régime de pouvoir sur celui du savoir mène ultimement à une politique de la vérité.

³⁴⁴ *Id.*, p. 1467.

³⁴⁵ *Ibid.*

que Foucault repère un déplacement de la moralité à la pénalité, jusqu'à ce que le contrôle moral soit effectivement tenu par les « classes supérieures ».

À quoi donc répondent ces groupes de contrôle venant du bas ? La raison en serait premièrement économique : il faut protéger cette nouvelle forme matérielle de la richesse : il faut la conserver, donc trouver des manières de contrôler la population. Foucault rappelle par exemple que la police de Londres est née essentiellement pour veiller aux docks, entrepôts et autres stocks commerciaux. L'autre raison, parallèle, est la tentative de liquidation de la rapine paysanne devenue un problème majeur suite à une nouvelle répartition des terres en propriétés privées. Évidemment, ce mécanisme, venant au départ « du bas », a rapidement été repris par le « haut » : de ces pratiques populaires d'autoprotection naîtra là aussi une nouvelle forme de contrôle autoritaire et étatique.

Plus la généalogie du pouvoir progresse, plus l'analyse va porter sur d'autres pratiques, d'abord extérieures au domaine strictement juridique, mais rapidement dissociées du premier concept foucauldien de discipline. Rappelons que les disciplines caractérisaient au départ une « anatomo-politique du corps humain »³⁴⁶, c'est-à-dire un pouvoir exercé sur le corps de l'individu dans le but d'en extorquer les forces vives pour faciliter son intégration à un système général de contrôle social et de rendement économique. Mais Foucault abandonne progressivement la notion de « discipline », ce premier aspect de ce qu'il nomme alors le *bio-pouvoir*. Il se tourne plutôt vers des contrôles régulateurs touchant des ensembles beaucoup plus larges que l'individu : ainsi est conçu le pôle de la *bio-politique*, c'est-à-dire un pouvoir porté non plus sur un corps individuel, mais sur un corps d'« espèce », « sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les

³⁴⁶ Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, « Tel », 1994 [1976], p. 183.

conditions qui peuvent les faire varier »³⁴⁷. Le bio-pouvoir s'ancre donc dans une double mesure de contrôle : d'une part, la discipline touche au corps, dans son dressage ou son redressement et, d'autre part, la bio-politique, par son aspect régulateur, s'attarde à la population³⁴⁸.

Sur ce point, la perspective d'une histoire de la vérité se voit redéployée sur le plan de la normalisation. À partir des cours de 1975 et de la parution de *La volonté de savoir*, le terme de « société disciplinaire » est abandonné au profit de celui de « société normalisatrice ». Le pouvoir y produit encore des effets liés aux dispositifs de savoir, mais disons qu'il y joue dès lors un rôle plus *productif* : ses mécanismes reposent sur la production de subjectivités – inventions de soi, stratégies de résistance, découvertes de positivités enfouies – en dehors d'une conception négative de la loi. Dans ce cadre, la vérité joue moins sur le plan de l'articulation des formations discursives et des pratiques sociales, comme c'était encore le cas avec le *Panopticon* de Bentham, quoiqu'elle soit encore au cœur des dispositifs d'évaluation et d'examen des sujets³⁴⁹. La vérité revient sous la forme d'une *norme productrice de subjectivité*. Là encore, Foucault reste fidèle à son refus de sombrer dans une conception négative ou juridique du pouvoir, comme le connoteraient davantage les notions d'interdit, de loi et de transgression ; il choisit plutôt d'ancrer ses recherches dans une conception de l'omniprésence du pouvoir, selon laquelle *la norme engendre une résistance qui n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir*. Dans ce schéma, *la vérité reste intimement liée à la liberté*. Nous le verrons tout au long de la seconde partie de la thèse, le déplacement majeur qu'opère Foucault dans sa généalogie consiste à ne plus penser le sujet exclusivement en termes d'effets de vérité

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ L'émergence de la biopolitique dans le cadre de la formation du libéralisme est l'objet de *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil « Hautes études », 2004, et de *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2004.

³⁴⁹ Sur ce point, le document constitué autour de l'affaire Pierre Rivière est significatif : on y voit la naissance de stratégies d'évaluation et de jugement pratiquement autonomes en regard de l'appareillage institutionnel juridique, bien qu'encore soumises à un branchement entre différentes sciences auxquelles fait appel la loi.

(assujettissement), mais à le comprendre comme celui qui se constitue volontairement suivant un régime de vérité à l'intérieur duquel il peut se reconnaître et se transformer en tant que sujet-opérateur de vérité (subjectivation). Dans les deux cas, il est à noter que la « gouvernementalité », c'est-à-dire le pouvoir consistant à orienter rationnellement la conduite des hommes, peut faire l'objet de deux lectures : qu'elle suppose un consentement libre et volontaire de la part du sujet ou, au contraire, une résistance consistant à refuser la gouvernance, dans les deux cas la gouvernementalité repose sur une politique de la vérité construite autour de la structuration éthique du sujet. C'est d'ailleurs sur la possibilité même de cette double-lecture que nous établirons la comparaison finale entre Ricœur et Foucault.

3.2.4. *Émergence du sujet de vérité*

L'exercice du pouvoir est liée à l'émergence d'un sujet de vérité, c'est-à-dire un sujet qui *doit* (sous forme injonctive) se positionner dans le rapport qu'il entretient à la vérité : c'est la signification première du projet d'une histoire critique de la subjectivité, dégagée de tous présupposés métaphysiques. Foucault cherche à s'approprier cette conception de la volonté de savoir non pas tant pour mesurer son exhaustivité au sein de la pensée de Nietzsche (car, prévient Foucault, elle est de toutes façons pleine de paradoxes), mais pour développer le modèle d'une *histoire politique de la vérité*. De même, le projet de Foucault implique une scission entre le scientifique et l'idéologique ; l'histoire du vrai n'est pas une lecture épistémologique où seraient recensés les partages entre le domaine du vrai, orchestré par la validité épistémique de la science, et le domaine du faux, où règnerait l'idéologie comme distorsion de la vérité, le « non-vrai ». L'histoire de la vérité est *politique* dans la mesure où elle s'intéresse aux divers régimes de vérité et aux valeurs qu'il est possible de leur accorder suivant le pouvoir qu'elles opèrent sur les individus – dans la mesure où ceux-ci se reconnaissent comme sujet de vérité.

Là encore, il ne s'agit pas d'une histoire des degrés de rationalité, mais d'une histoire de la manifestation du vrai, une histoire *de la force du vrai* :

Ce qui implique [...] par rapport à l'histoire des sciences, une démarche différente, dans la mesure où l'histoire des sciences a pour rôle, au fond, de montrer comment dans ce régime particulier qu'est la science ou que sont les sciences, mais que l'on ne met pas en question comme régime de vérité, le vrai contraint peu à peu les hommes, abaisse leurs présomptions, éteint leur rêves, fait taire leurs désirs, arrache leurs images jusqu'à la racine. Au contraire, dans l'histoire archéologique que je vous propose, il s'agirait de marcher un petit peu à contre-voie par rapport à cela et ça consisterait donc, non pas à admettre que le vrai, de plein droit et sans qu'on s'interroge là-dessus, a un pouvoir d'obligation et de contrainte sur les hommes, mais à déplacer l'accent du « c'est vrai » à la force qu'on lui prête. Une histoire de ce type ne serait donc pas consacrée au vrai dans la façon dont il parvient à s'arracher au faux et à rompre tous les liens qui l'enserrent, mais serait consacrée, en somme, à la force du vrai et aux liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai. Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire, donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir.³⁵⁰

On comprend ici pourquoi Foucault doit d'abord déconstruire l'idée suivant laquelle l'idéologie serait un voile, une distorsion de la réalité imposée à un sujet de connaissance toujours identique à lui-même. L'analyse du pouvoir en terme d'« idéologie » est inadéquate précisément parce qu'elle présuppose une vérité et un sujet pour qui l'idéologie masque une réalité distordue³⁵¹. Or le partage ne doit pas être effectué entre ce qui serait scientifiquement vrai ou moralement juste et une distorsion créée par l'idéologie ; le partage doit plutôt avoir lieu à l'intérieur même de discours qui ne sont ni vrais ni faux, mais qui induisent des effets de pouvoir. L'idéologie n'est pas, pour le dire autrement, un « obstacle » à la connaissance, *mais ce*

³⁵⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 98-99.

³⁵¹ Ricœur va, de même, proposer une conception de l'idéologie autrement qu'en termes de distorsion d'une pratique sociale ; mais le motif de cette relecture diffère : pour Ricœur l'idéologie sert plutôt de fonction d'intégration du sujet (ou plutôt de sa pratique) dans un contexte social (une institution) qui le précède. Cela dit, il serait intéressant, dans un autre cadre, d'étudier la critique de l'idéologie chez Foucault et Ricœur à partir de leur conception respective de l'imagination. Cf. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, éd. cit.

*par quoi se forment des sujets de connaissance*³⁵² : « il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir des conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité. Ce n'est qu'en nous débarrassant de ces grands thèmes du sujet de connaissance – en même temps originaire et absolu –, en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrions faire une histoire de la vérité »³⁵³. Le refus de l'analyse en terme d'idéologie implique d'abandonner la visée systématique du discours théorique – Foucault se qualifie alors de « théoricien négatif »³⁵⁴, alors qu'il affirme vouloir se « débarrasser » du modèle « savoir-pouvoir » au profit du « gouvernement par la vérité »³⁵⁵.

En abandonnant le modèle du savoir-pouvoir, Foucault réitère une nouvelle fois le sens à accorder à une telle verticalité de la généalogie : non pas revenir et développer en les enrichissant les positions développées dans des recherches précédentes, mais « relever [...] les points de passages où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l'ensemble de la courbe, du moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu'elle peut avoir d'intelligible »³⁵⁶. Dans le cas de l'idéologie, une fois le problème de la gouvernementalité recentré autour de l'individu et de son rapport à la vérité, il s'agit de questionner l'advenu d'un sujet de vérité ou de connaissance en fonction de la résistance au

³⁵² Le rapprochement avec Ricœur est ici frappant : dans les deux cas l'idéologie est productrice de subjectivité, mais pour Ricœur cette production est essentiellement *symbolique*, au sens où elle sert la justification de l'action par rapport à un ensemble de valeurs et de normes données par la tradition. Pour Foucault cependant, ce recours au système symbolique reste insuffisant : « il n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des techniques analysées historiquement. Il y a une technologie de la constitution de soi qui traverse les systèmes symboliques tout en les utilisant. Ce n'est pas seulement dans le jeu des symboles que le sujet est constitué ». M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1447. Nous verrons lors du septième chapitre en quoi ce reproche peut être de nouveau formulé à Ricœur, cette fois sur le plan de l'herméneutique de l'aveu.

³⁵³ M. Foucault. « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1421. Le refus de l'analyse du pouvoir en termes d'idéologie est centrale dans la généalogie : Foucault y revient à de nombreuses reprises, notamment dans ses cours au Collège de France, cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », éd. cit., p. 30 ; *Sécurité, territoire, population*, éd. cit., p. 49-50 ; *Naissance de la biopolitique*, éd. cit., p. 21 et p. 37.

³⁵⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 75

³⁵⁵ *Id.*, p. 13.

³⁵⁶ *Id.*, p. 75.

pouvoir, et non plus de questionner le pouvoir lui-même en fonction du rapport que le sujet entretient à la vérité : « Ce n'est pas la critique des représentations en termes de vérité ou d'erreur, en terme de vérité ou de fausseté, en termes d'idéologie ou de science, de rationalité ou d'irrationalité, qui doit servir pour indiquer la légitimité du pouvoir ou de dénoncer son illégitimité. C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité »³⁵⁷. Reposant davantage sur une « attitude » que sur une « thèse », cette nouvelle problématisation du rapport à vérité doit tout de même demeurer à l'écoute du « *grondement de la bataille* », de la rumeur venant de tous ces *combats* invisibles qui, terrés sous toutes les manifestations du pouvoir, sont la marque d'un devenir-sujet. Si une seule systématité doit rester valide dans cette posture théorique, c'est celle consistant à maintenir la « non-nécessité de tout pouvoir tel qu'il soit », rendant ainsi possible la permanence et l'immanence de la résistance : c'est sûrement en ce sens que Foucault qualifie sa généalogie d' « *anarchéologie* »...³⁵⁸

3.2.5. L'exemple d'Œdipe-Roi

Il est finalement possible d'illustrer les parcours de la généalogie du pouvoir, ainsi que les nombreux changements d'orientation significatifs entre *L'ordre du discours* et les cours sur la gouvernementalité, en prenant appui sur les différentes lectures d'*Œdipe-Roi* que propose Foucault dans les années 70³⁵⁹. Œdipe n'est pas pour Foucault, pas plus que pour son ami

³⁵⁷ *Id.*, p. 76.

³⁵⁸ *Id.*, p. 77.

³⁵⁹ Daniel Defert en récence sept versions différentes, dont celle reprise en 1973 au Brésil dans le cadre des cinq conférences sur « la vérité et les formes juridiques ». Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit., « Situation du cours », p. 277-278. L'édition consultée est ici la même que celle de référence utilisée par D. Defert pour l'établissement du cours de 1970-1971 : *Œdipe-Roi*, in Sophocle, *Œuvres*, t. 1, éd. et trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1922.

Gilles Deleuze par ailleurs, une allégorie universelle du désir sexuel³⁶⁰. Il s'agit bien plutôt d'une manière de penser une histoire politique de la vérité.

La conférence complémentaire au cours de 1970-1971, intitulée *Le savoir d'Œdipe*, reprend et développe les arguments présentés lors de la douzième et dernière leçon du cours. Foucault se sert d'abord de la pièce de Sophocle essentiellement comme modèle des processus de véridiction propres à l'histoire du droit occidental : elle cible, dans leur formation encore archaïque et symbolique, les éléments propres au passage de la vérité entendue au sens de l'épreuve (juridico-religieuse) de la Grèce archaïque à la vérité au sens de l'enquête (juridico-politique) telle qu'elle est pratiquée par la Grèce classique. Œdipe sert, pour le dire autrement, à articuler les procédures de savoir et les régimes de vérité.

Foucault attire d'abord l'attention sur le nom même d'Œdipe, Οὐδῖππος, du verbe οὐδᾶ, qui signifie simultanément *savoir* et *avoir vu* ; Œdipe est l'homme qui doit trouver (εὐρίσκειν) ; Œdipe, c'est « l'histoire d'une *recherche* de la vérité »³⁶¹. La tragédie de Sophocle est particulièrement éclairante en ce qu'elle met en scène l'affrontement de différents types de savoir dans l'obtention de la vérité lors d'un processus judiciaire ; dans cette organisation, Œdipe est cet être à la fois objet et sujet de la recherche, mais dont le parcours doit se décliner à travers une multitude de savoirs :

Dans la dimension de la connaissance-ignorance il y a bien identité parfaite entre celui qui veut découvrir et celui à propos duquel on ignore. Mais dans les types de savoir mis en œuvre les différences sont immenses, ou plutôt, disons qu'elles sont exactement mesurées et marquées. Du savoir caractérisé par l'écoute – οὐεῖν – au savoir caractérisé par la vue – par ce qu'on a vu de ses propres yeux – ; du savoir rapporté de chez le dieu lointain au savoir qu'on

³⁶⁰ Foucault rapproche lui-même son travail de *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, paru un an auparavant. Sans vouloir associer son travail de ceux de Deleuze et Guattari sur le plan technique, reste que Foucault se revendique de ces auteurs dans la mesure où, tout comme eux, il cherche à *penser autrement* l'œdipe : non plus un universel indiquant une structure de castration, mais une figure occultée par des relations de pouvoir. Cf. « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1422, ainsi que G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.

³⁶¹ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1423.

interroge ici-même en la personne des témoins présents ; du savoir dont les chefs sont porteurs (ou les devins, leurs égaux) au savoir que détiennent au fond de leurs cabanes leurs esclaves ; du savoir qui a la forme de la prescription-prédiction (voici ce que tu as à faire, voici ce qui va t'arriver, voici ce qu'on va découvrir) au savoir qui a la forme du témoignage (voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait) ; du savoir qui se retire volontairement dans l'énigme et l'incomplétude (d'où le roi même ne parvient pas à l'arracher) au savoir qui se terrait sous la peur et que la menace parvient à débusquer. Savoirs donc cinq fois différents : par leur support, par leur origine, par leurs messagers, par leur rapport au temps, par le principe de l'obscurité qui les voile.³⁶²

L'originalité de l'interprétation que propose Foucault du mécanisme de transition entre ces différents savoirs mérite d'être exposée, car elle revient constamment lors des différentes versions de sa lecture d'*Œdipe-Roi*. Le mécanisme repose sur une transmission de vérités partielles, fragmentaires, qui s'ajustent les unes sur les autres pour ultimement former un tout : la vérité que cherche Œdipe. Foucault nomme ce jeu « la loi des moitiés ».

Ce jeu s'amorce par l'interrogation d'Œdipe au dieu Apollon sur la cause de la malédiction qui frappe Thèbes. Réponse : il faut réparer une souillure. Laquelle ? Un meurtre, plus précisément le meurtre de Laïos. Tout d'abord, Phoïbos-Apollon, dieu-soleil, donne le nom de la victime, mais il manque encore l'autre moitié : l'assassin. Il faut par conséquent interroger l'autre moitié divine, le divin prophète Tirésias. Celui-ci, à l'instar d'Apollon dont il est le double, lui dont « la nuit de ses yeux complète la lumière du dieu »³⁶³, nomme le coupable, mais sans preuve directe, seulement sous forme de prescription : « Je t'ordonne d'obéir à l'édit que tu as proclamé (v. 350-351) »³⁶⁴. Bien que la première moitié oraculaire ait proclamé qu'il y avait souillure et que la ville devait en être nettoyée, et que la seconde eut indiqué qui était le coupable (Œdipe lui-même), il manque une part visible : une constatation réelle devra appuyer cet oracle, cette proclamation ; il faut une constatation qui pourra venir d'un récit s'ajustant à l'affirmation mantique des dieux. Il faut, pour le dire autrement, une

³⁶² M. Foucault, « Le savoir d'Œdipe » in *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit., p. 225-226.

³⁶³ *Id.*, p. 226.

³⁶⁴ *Id.*, p. 227.

moitié humaine. Cette moitié humaine se divise en son tour en deux : la première moitié, elle-même à nouveau subdivisée en deux, est consacrée au meurtre de Laïos (appuyée par les souvenirs indirects de Jocaste qui a entendu parlé de ce meurtre et par le souvenir d'Œdipe qui se souvient avoir tué un vieillard à la fourche des trois chemins). La seconde moitié, elle aussi subdivisée, renvoie pour sa part à la naissance d'Œdipe : un messager de Corinthe affirme qu'Œdipe n'est pas le fils de Polybe – ce qui rend dès lors possible l'assassinat de Laïos par Œdipe – mais plutôt un enfant qui lui a été donné par un berger ; c'est ce même berger qui a reçu Œdipe de la part de Jocaste – confirmant ainsi qu'elle serait sa mère.

À ce point de la reconstruction par le jeu des moitiés, Foucault relève de minces incertitudes qui pourraient ébranler chaque moitié en venant infirmer la prophétie : la « moitié-meurtre » est incomplète dans la mesure où le témoin a parlé de plusieurs meurtriers, ce qui ne corrobore pas exactement le récit d'Œdipe, alors que de l'autre côté, celui de la « moitié-naissance », le berger a reçu l'enfant des mains de Jocaste, mais il ne peut pourtant pas prouver si c'est bel et bien l'enfant de cette dernière, comme le veut la rumeur publique ; mais, au moment où le berger énonce cette nuance, Jocaste se tue : personne ne pourra plus jamais authentifier la naissance d'Œdipe.

Malgré cette légère faille sur le plan de la systématisme, le jeu des moitiés indique un double déplacement : d'abord sur le plan de la hiérarchie (il manque au savoir des dieux le témoignage des hommes, puis il manque au savoir des rois le témoignage de leurs esclaves qui répond point par point à la prophétie des dieux). Ce déplacement a lieu parallèlement sur le plan des formes du savoir : au regard omniscient d'Apollon et de l'écoute mantique de Tirésias répond la rumeur à laquelle Jocaste donne crédit – alors qu'Œdipe a *entendu dire* ce que le berger a vu. De même, le berger a entendu dire ce que Jocaste aurait fait et vu à son tour : « en cette moitié le voir et l'entendre s'entrecroisent [...] comme s'entrecroisaient la lumière et la voix

chez le dieu et son devin »³⁶⁵. Le jeu des moitiés fonctionne donc comme un jeu de renvois de vérités partielles qui se complètent mutuellement.

L'intérêt du jeu des moitiés est d'abord de démontrer le passage de l'épreuve à l'enquête. Certes, ce n'est pas le modèle de l'épreuve qui y sert la recherche de vérité, quoiqu'on en retrouve des traces dans l'engagement que prend Œdipe à bannir le meurtrier, un peu à la manière des guerriers archaïques qui engageaient leur destin dans les serments de promesse ou de malédiction. Le mécanisme de la loi des moitiés repose plutôt sur une *enquête* dont la procédure de véridiction est l'*attestation* : « Toute la pièce d'Œdipe est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et prescriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie, mais du témoignage »³⁶⁶. Cette attestation est à son tour double : elle prend le témoignage (incomplet) des dieux et des rois et le redouble par celui des hommes et des esclaves. L'ajustement nécessaire à ces deux degrés d'attestation repose sur la figure du symbole (σύμβολον) : « Les moitiés qui viennent se compléter sont comme les fragments d'un symbole dont la totalité réunie a valeur de preuve et d'attestation. *Œdipe* est une histoire « symbolique », une histoire de fragments qui circulent, qui passent de main en main et dont on cherche la moitié perdue [...] »³⁶⁷. La forme de savoir dont il est ici question est donc avant tout celle consistant à « faire enquête » (ἔξερευνῶν) propre à la procédure judiciaire athénienne, mais Sophocle y ajoute la figure du σύμβολον, tout en doublant, par cette figure, Œdipe le personnage :

[...] cette reconstitution de l'histoire par moitié manquante fait apparaître Œdipe lui-même comme monstrueusement doté de moitiés « en trop », comme doublé de moitiés imprévues et impures : le fils de Polybe est aussi le fils de Laïos, le roi est aussi l'assassin du roi, le meurtrier est aussi l'enfant ; l'époux est également le fils ; le père est aussi le frère de ses enfants ; celui qui cherche est aussi celui qu'on recherchait ; celui qui bannit doit être banni, celui que les

³⁶⁵ *Id.*, p. 229.

³⁶⁶ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1429.

³⁶⁷ M. Foucault, « Le savoir d'Œdipe » in *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit. p. 229.

dieux accablent s'accable lui-même. Redoublements dont toute la pièce porte le témoignage insistant : « Il est naturel que parmi tant d'afflictions tu doubles tes gémissements comme tu supportes de doubles maux (v. 1319-1320) »³⁶⁸.

Le σύμβολον est une modalité de production de la vérité qui fonctionne par un établissement rituel du pouvoir. Œdipe se trouve entre deux savoirs qu'il cherche à fusionner – celui prophétique des dieux et celui du témoignage des hommes. Or le savoir mobilisé par son enquête n'est pas réductible à ces deux formes, car Œdipe lui-même est porteur d'un troisième savoir. Foucault va ici à rebours de la tradition interprétative qui fait d'Œdipe celui qui ignore, cet être inconscient ; au contraire, non seulement Œdipe sait, mais il *sait trop*. Ce savoir abusif, excédentaire, c'est celui du *tyran*³⁶⁹ : « [...] Œdipe représente dans la pièce de Sophocle un certain type de ce que j'appellerais savoir-et-pouvoir et pouvoir-et-savoir. C'est parce qu'il exerce un certain pouvoir tyrannique et solitaire, détourné aussi bien de l'oracle des dieux – qu'il ne veut entendre – que de ce que dit et veut le peuple, que, dans sa soif de gouverner en découvrant par lui seul, il trouve, en dernière instance, le témoignage de ceux qui ont vu »³⁷⁰. Œdipe, puisqu'il est cet être d'orgueil qui veut savoir par lui-même, refuse la vérité engagée par les savoirs formant le jeu des moitiés et, paradoxalement, multiplie les apports du savoir oraculaire (magico-religieux) et d'enquête (judiciaire) en les renvoyant l'un contre l'autre. Son savoir tyrannique établit donc

l'union entre la prophétie des dieux et la mémoire des hommes. Le savoir œdipien, l'excès de pouvoir, l'excès de savoir ont été tels qu'il est devenu inutile : le cercle s'est fermé sur lui ou, mieux, les deux fragments de la tessère se sont ajustés et Œdipe, dans son pouvoir solitaire, est devenu utile. Dans les deux fragments ajustés, l'image d'Œdipe est devenue monstrueuse. Œdipe pouvait trop par son pouvoir tyrannique, il savait trop dans son savoir solitaire. Dans cet excès, il était encore l'époux de sa mère et le frère de ses fils. Œdipe est l'homme de l'excès, l'homme qui a tout en trop : dans son pouvoir, dans

³⁶⁸ *Id.*, p. 230-231.

³⁶⁹ Souvent traduit par *Œdipe-Roi*, le titre original est en réalité *Οὐδῖππος τύραννος*, *Œdipe-tyran*, c'est-à-dire « l'homme qui exerce un certain pouvoir », et non « *Œdipe, l'incestueux* », ou « *Œdipe, le meurtrier de son père* », remarque Foucault. Cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1430.

³⁷⁰ *Id.*, p. 1435.

son savoir, dans sa famille, dans sa sexualité. Œdipe, homme double, qui était de trop par rapport à la transparence symbolique de ce que savaient les bergers et de ce qu'avaient dit les dieux.³⁷¹

Mais Œdipe, et c'est en cela que son pouvoir est celui d'un tyran, fait fi de la prophétie, demeure méfiant devant les paroles rapportées des dieux. C'est par orgueil et démesure qu'Œdipe refuse la justice divine pour s'en remettre au peuple qui garantira, selon lui, l'exercice de son pouvoir, comme il en a par ailleurs eu la preuve en délivrant Thèbes. Mais la prétention du tyran se retourne finalement contre lui : celui qui voulait voir de ses propres yeux est à son tour vu, reconnu par les témoins comme le véritable coupable : « voulant voir lui-même (ἀπατός), il s'est vu lui-même (ἑαυτόν) dans le témoignage visuel des autres. Il s'est vu comme ce qui n'aurait jamais dû être vu, ne peut plus supporter le regard de personne, ne pourra jamais plus regarder quiconque. Ce souverain regard, – à la fois instrument et emblème d'un savoir tyrannique qui ne voulait pas être à l'écoute des ordres ou des messagers divins –, doit s'éteindre »³⁷².

Cette interprétation de la pièce de Sophocle, en parallèle avec la valorisation nietzschéenne de la figure du sophiste, contribue à affaiblir le mythe occidental post-platonicien selon lequel il y aurait une antinomie de principe entre savoir et pouvoir, mythe qui postule que le pouvoir politique est étranger au savoir, « aveugle » : « c'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir, en montrant [...] que, derrière tout savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir. Le pouvoir politique n'est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir »³⁷³. On retrouve de fait l'inversion – déjà proposée par Nietzsche dans le *Gai savoir* – de l'argument de Spinoza consistant à opposer la compréhension

³⁷¹ *Id.*, p. 1436.

³⁷² M. Foucault, « Le savoir d'Œdipe » in *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit., p. 249-250.

³⁷³ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 1438.

et de la triade ironie/déploration/haine³⁷⁴. Pour Nietzsche, il y a des passions qui animent la connaissance et celles-ci sont « mauvaises » ; une volonté négative anime la passion : crainte, mépris et haine résident en son fondement. Et la connaissance vient précisément de la lutte entre ces pulsions, qui sont d'ailleurs celles qui animent Œdipe lui-même.

Une autre version de l'interprétation d'Œdipe, qui vient beaucoup plus tard, insiste plus encore sur les liens entre gouvernementalité et vérité³⁷⁵. Foucault s'intéresse alors à ce qu'il nomme les opérations de vérité « excédentaires » utilisées par les dirigeants pour gouverner de manière efficace. C'est ainsi que Foucault abandonne progressivement la conception purement instrumentale du rapport coextensif entre savoir et pouvoir, pour s'attarder à ce qu'il nomme dès lors « l'*alèthurgie* », c'est-à-dire la manifestation d'une vérité irréductible aux connaissances mobilisées par celle-ci. Il apparaît alors que la pièce met en scène un usage excédentaire de la vérité dans l'exercice du pouvoir, excédentaire par rapport à ce qui est « utile et nécessaire pour gouverner de manière efficace »³⁷⁶. L'analyse de Foucault permet aussi de préciser une fois de plus le sens à accorder à la part tyrannique d'Œdipe : non pas l'*alèthurgie* elle-même – puisqu'elle conduit inexorablement à la découverte de la vérité, ce qui était au fond, l'objet de l'enquête – mais l'*usage* que fait Œdipe de la vérité. En ajustant l'une sur l'autre les *alèthurgies* divine et judiciaire, le tyran devient l'objet même de ce qu'il cherche, et ainsi, un « surnuméraire du savoir », un « personnage de trop »³⁷⁷. C'est pourquoi la lecture de 1980, bien qu'elle recroise bon nombre des éléments de celle de 1972 (« Le savoir d'Œdipe »), comme par exemple le jeu des moitiés et le rôle central du symbole dans l'articulation des procédures rituelles du savoir,

³⁷⁴ Nietzsche argumente que l'« *intelligere* » est en réalité un « certain rapport des instincts entre eux », ironisant du même coup sur le mot de Spinoza, « Ne pas rire, ni pleurer, ni détester, mais comprendre » [*Éthique*, III, préface]. Cf. F. Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 333, trad. H. Albert, révisée par J. Lacoste, *Œuvres II*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2009, p. 194.

³⁷⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., leçons du 9 et du 16 janvier.

³⁷⁶ *Id.*, p. 18.

³⁷⁷ *Id.*, p. 66.

s'en détache quant à l'objet même de l'excès de savoir-pouvoir : Foucault thématise dès lors de manière claire le concept de *subjectivation*, sur lequel nous aurons maintes fois l'occasion de revenir lors des prochains chapitres.

En recentrant la question de la recherche de vérité autour du « *autos* », du « moi-même », Foucault abandonne la perspective biopolitique du *corps-espèce* – qui semblait pourtant annoncée par le titre *Du gouvernement des vivants* – vers celle de la subjectivité. *L'aléthurgie* sert dès lors à spécifier une modalité d'énonciation *individuelle* de la vérité, où l'objet de l'énoncé et le sujet énonciateur ne font plus qu'un. Ce qui s'annonce ainsi dans cette lecture inédite de l'éthique du sujet, c'est la modalité d'ancrage du témoignage et du dire-vrai, formulée par une question directrice : « Qu'est-ce que ce que c'est que ce jeu du moi-même ou ce jeu du soi-même à l'intérieur des procédures de vérité »³⁷⁸ ? C'est sur ce point nodal que seront mises en dialogue lors de la seconde partie de la thèse les propositions de Ricœur et de Foucault sur la constitution éthique du sujet, notamment à partir de l'aveu. Nous verrons alors en quel sens l'histoire foucauldienne de la subjectivité en vient à relever l'émergence de pratiques de vérité, pratiques qui, pour Ricœur, attestent plutôt de l'unité fragile de l'agir humain.

³⁷⁸ *Id.*, p. 67.

Chapitre 4

Conclusions prospectives. Par-delà la critique du sujet

Une critique digne de Hegel doit se mesurer avec l'affirmation centrale selon laquelle le philosophe peut accéder non seulement à un présent qui, en résumant le passé connu, tient en germe le futur anticipé, mais à un éternel présent, qui assure l'unité profonde du passé dépassé et des manifestations de la vie qui déjà s'annoncent à travers celles que nous comprenons parce qu'elles achèvent de vieillir.

Paul Ricœur
(*Temps et récit 3*, p. 366)

Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.

Michel Foucault
(*L'ordre du discours*, p. 74-75)

[...] Lorsque nous parlons de cette conscience, ne nous trouvons-nous pas happés par les lois immanentes de la réflexion, qui dissout toute immédiateté qui nous atteint [...] ? Ne sommes-nous pas ainsi contraints de donner raison à Hegel et de voir dans la médiation absolue entre histoire et vérité, telle qu'il la conçoit, le fondement même de l'herméneutique ?

Hans-Georg Gadamer
(*Vérité et méthode*, p. 364 [347])

Les deux chapitres précédents ont mis en lumière deux manières de procéder à une critique de l'histoire, critique qui à son tour révélait une certaine conception de la vérité : d'une part

Ricœur développe une herméneutique de la conscience historique au sein de laquelle la vérité est une *visée d'unité*, toujours régie par une intentionnalité dont le mode opératoire est l'imagination ; d'autre part, Foucault entreprend dans un premier temps une déprise de l'histoire traditionnelle des idées par une description de la positivité fondée dans la discontinuité – mais l'archéologie ainsi élaborée doit ensuite être greffée à une généalogie des pratiques de vérité pour être en mesure de rendre compte des pratiques non discursives réglant la dispersion des discontinuités elles-mêmes : le projet est par conséquent infléchi vers une *histoire de la force du vrai*, c'est-à-dire une histoire que la vérité entretient avec son extériorité, essentiellement le pouvoir politique et la volonté de savoir.

Malgré une différence si cardinale quant à la notion de vérité déployée (unités plurielles visées par la conscience pour Ricœur ; formes politiques historiquement produites pour Foucault), dans les deux cas l'histoire reste soumise à une certaine forme de référentialité, plus précisément une *visée de vérité portant sur un ordre ontologique*. Si la *Rückfrage* husserlienne dont s'inspire Ricœur est déjà une forme de généalogie en ce qu'elle cherche à remonter au cœur des pratiques antéprédicatives, la généalogie foucauldienne demeure pour sa part un perspectivisme diagnostique qui, par ailleurs, n'est jamais étranger à la conscience de l'herméneute, toujours historiquement *située* dans un univers langagier, scientifique et culturel qui la précède et qui oriente l'acceptabilité ou la réception des discours (*l'épistémè* pour Foucault, la *condition historique* pour Ricœur). Cette comparaison inversée a cependant des limites qui rappellent que la généalogie et l'herméneutique sont au fond deux méthodes ultimement irréductibles l'une à l'autre : selon Foucault, la *Rückfrage* husserlienne est une figure du retour à l'origine et ne peut en aucun cas être reconduite à la généalogie qui, dans sa veine nietzschéenne, demeure une critique radicale de l'*Ursprung*. Ricœur répondrait fort probablement qu'une telle remontée est avant tout *méthodique*, en ce qu'elle sert à découvrir les « critères de l'originaire » et non

l'« origine » elle-même³⁷⁹. Ce qui est certain, c'est qu'au moment où il se réclame de la *Rückfrage*, Ricœur insiste sur l'idée (limite) selon laquelle le monde de la vie est essentiellement *présupposition* ou, à l'instar du système catégoriel kantien, *fondement non interrogé de toutes les présuppositions*, si bien que l'accès au monde de la vie exige une suspension préalable du regard objectivant, ainsi qu'un langage affranchi de l'appartenance au monde réel, ou mieux encore, *un langage fondé dans une dialectique entre l'appartenance au monde et sa distanciation* : la métaphore. On conçoit encore une fois ici toute la distance qui sépare l'herméneutique ricœurienne de l'archéologie foucauldienne, puisque pour cette dernière, lorsque la pensée moderne se donne comme objectif de découvrir le domaine de l'originaire, elle y trouve en réalité toujours déjà le « recul de l'origine ». Elle cherche ainsi à progresser dans la direction où ce recul s'accomplit et elle ne cesse dès lors de creuser : elle cherche à le faire apparaître sur le plan de l'expérience, « comme ce qui la soutient par son retrait même, comme ce qui est au plus proche de sa possibilité la plus visible, comme ce qui est, en elle, imminent [...] »³⁸⁰. Ainsi donc, la pensée moderne sera toujours préoccupée par le souci du retour, par le « devoir de répéter la répétition »³⁸¹. C'est donc dire que la phénoménologie et, avec elle, sa présupposition herméneutique, puisqu'elles font toutes deux du *langage* la clé de voute d'un accès au sens de l'expérience, sont des pensées modernes de la finitude. Évidemment, Ricœur n'est pas sans ignorer cette dimension ; mais, pourrions-nous demander inversement, dans quelle mesure l'archéologie peut-elle pour sa part prétendre ne plus appartenir à cette configuration ? Serait-il possible, en ce sens, de rapprocher l'« *a priori* historique » foucauldien comme *condition de réalité des énoncés*, du monde de la vie husserlien ?³⁸²

³⁷⁹ P. Ricœur, « L'originaire et la question en retour dans la *Krisis* de Husserl », *À l'école de la phénoménologie*, éd. cit. p. 366.

³⁸⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 344-345.

³⁸¹ *Id.* p. 345.

³⁸² Nous laissons ici cette hypothèse en suspens. Béatrice Han et, dans une moindre mesure Gérard Lebrun, ont comparé le concept d'*a priori* historique selon Foucault à celui que propose Husserl, sous le même nom, dans

Au delà de ces considérations, l'archéologie et l'herméneutique se répondent néanmoins sur un point essentiel : il y a dans les deux cas une *remise question, par son historicisation, de l'originarité du cadre transcendantal*. En effet, on y retrouve chaque fois *une pratique du déchiffrement de la modernité*, « époque » destinée à devoir se déchiffrer elle-même depuis que le langage est reconnu à la fois comme objet à connaître et comme structure rendant possible cette même connaissance. De plus, il y a, pour nos deux auteurs, au cœur du « travail de l'histoire », une « véhémence ontologique », une pulsion visant « ce qui demande à être dit » – nonobstant la critique foucauldienne de l'origine. Certes, ce lexique référentiel semble d'emblée plus ricœurien, mais pour Foucault aussi, le travail de l'histoire consiste à renvoyer le lecteur vers une extériorité du récit, où il trouvera des documents, des archives, des supports matériels permettant d'*opérer une reconstruction indirecte et imaginaire de l'« ayant-été »*, sans pour autant prétendre *remplacer la réalité par l'histoire*. C'est aussi en ce sens que le travail généalogique reste une problématisation de la fiction en histoire : cette opération consiste déjà à questionner la réalité même de ce qui est visé. Nous avons donc pu observer lors des deux chapitres précédents de quelles manières nos deux penseurs en sont venus à basculer de l'épistémologie vers l'ontologie, précisément au moment où leur réflexion respective sur la méthode permettait de problématiser le réel historique, c'est-à-dire, ultimement, la manière dont il peut être utilisé à des fins politiques, que ce soit par exemple l'instrumentalisation de la mémoire (Ricœur) ou l'assujettissement de l'individu à des manifestations de vérité (Foucault).

Tant l'intentionnalité historique que la généalogie du pouvoir procèdent par une critique de l'« origine » comme source de vérité : le concept ricœurien de *représentance* (lieutenance, trace) sert précisément à éviter l'écueil d'une illusion référentielle trop abyssale,

L'Origine de la géométrie, mais sans nécessairement le rapprocher de la *Lebenswelt*. Cf. G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988)*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1989, p. 33-53, ainsi que B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, éd. cit., p. 110 et suiv.

tout en maintenant vivant l'idéal d'objectivité de la science, alors que la généalogie foucauldienne force le désassujettissement des configurations historiques par une problématisation du rapport au pouvoir – dans les deux cas, le travail critique de l'histoire sert bel et bien à *penser autrement l'origine de l'évènement*. Néanmoins, la critique de l'origine comme source de la vérité, entendue comme idéal naïf d'une connaissance désintéressée pour Foucault ou comme transparence impossible entre réalité passée et récit pour Ricœur, mène dans les deux cas à une *critique du sujet*. Et c'est précisément à partir de cette critique du sujet que nous pourrions problématiser simultanément les deux méthodes dont il est ici question.

La critique du sujet n'est jamais une fin en soi ; elle sert à mener de front une *critique de la philosophie de l'histoire* (4.1.) ainsi qu'une *critique de la philosophie de la conscience* (4.2.). Ces deux remises en cause de la téléologie et du modèle dialectique qui lui sont associées conduisent en effet à interroger la constitution du « sujet » de ces *vérités de l'histoire* (Ricœur) ou de cette *histoire de la vérité* (Foucault) : quelles formes de subjectivité résistent à la critique de la conscience pour réapparaître au détour de cette même critique ? De même, demanderons-nous à la fin de ce chapitre, sous la forme d'une courte conclusion prospective de la première partie de la thèse, en quoi ce sujet résistant à la critique relève-t-il encore du problème de la compréhension (4.3.) ?

4.1. CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Une opposition de l'intentionnalité historique et de la généalogie permet d'abord de rappeler qu'au-delà de leurs divergences théoriques, les deux méthodes exposent avant tout une critique de l'origine. Cette critique de l'origine est parallèle à celle du *télos* de l'histoire : ce

qui est d'abord visé, sur le plan épistémologique, par cette double critique, c'est une sortie de la philosophie de l'histoire.

Mais qu'entendons-nous par « philosophie de l'histoire » ? Retenons d'abord l'approche que propose Odo Marquard :

[...] La philosophie de l'histoire [...] constitue une formation datable : celle qui proclame l'unique histoire du monde, avec son objectif et un terme, la liberté de tous ; celle, donc, qui se rebelle contre l'idée apparemment inéluctable selon laquelle les hommes vivent de la souffrance des autres hommes ; celle qui voit et veut le progrès, et la critique de la réalité existante, comme distinction entre ce qui encourage ce progrès et ce qui ne l'encourage pas, et qui compte sur une dernière crise et sur sa solution ; en un mot : celle qui appelle les hommes à sortir de cet état de tutelle dont ils sont eux-mêmes responsables, à se libérer des hétéronomies et à devenir eux-mêmes, de manière autonome, les maîtres de leur univers. La philosophie de l'histoire : c'est le mythe des Lumières. Alors s'agit-il d'un mythe, ou d'une lumière ? Là réside l'ambiguïté, là réside l'aporie.³⁸³

Ricœur rejette non pas l'idée qu'il faille opérer une « critique de la réalité existante » (c'est l'héritage des Lumières assumé par nos deux penseurs), mais l'idée – plus générale et plus difficile à assumer au plan spéculatif – d'une *unicité du temps* et d'une *totalisation de la conscience historique* engendrées par la réalisation de l'Esprit dans la conscience qu'il a de lui-même. De là une première difficulté à concevoir cette « unique histoire du monde » visant « la liberté de tous ». Sur ce point, l'herméneutique ne peut souscrire aux thèses de la philosophie de l'histoire, car pour la première, la finitude humaine doit être reconnue à partir d'un modèle de compréhension qui exclut la possibilité d'une totalisation de l'histoire : « L'effectuation de la liberté ne peut être tenue pour l'intrigue de toutes les intrigues » prévient Ricœur³⁸⁴.

En ce qui a trait à Foucault, rappelons d'abord que « sortir de la philosophie de l'histoire » consiste à se dégager du modèle existentialiste et phénoménologique, selon lequel l'homme est voué à se dépasser dans une situation de liberté qu'il instaure par sa volonté, en

³⁸³ O. Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2002 [1973], p. 4.

³⁸⁴ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 371.

cherchant la libération, l'atteinte d'un *être authentique* : la généalogie a justement pour but de se défaire d'une telle conception à la fois eschatologique et originaire de l'histoire. On retrouve de ce fait une critique relativement semblable de la part de Ricœur : contre la tendance plus eschatologique élaborée dans *Histoire et vérité*, où il s'agissait encore de découvrir *un* sens à l'histoire, tout en refusant, il est vrai, le système³⁸⁵, Ricœur développe plus radicalement, à partir de sa philosophie de la volonté, une herméneutique de la condition historique qui n'abandonne pas toute espérance, mais qui demeure certes plus prudente quant à la possibilité de trouver un tel sens. L'histoire ne mène pas à un *avènement* – qui serait la réalisation de la liberté ; cela dit, l'histoire est faite d'*événements* qui ne sont pas totalisables, et dont la saisie est opérée à partir d'une situation d'interprétation qu'il s'agit précisément d'éclaircir : sur ce point, l'herméneutique de la condition historique et la généalogie du sujet semblent cultiver un objectif commun.

4.1.1. Critique du primat de la représentation

Ce qu'en substance nos deux penseurs contestent à la philosophie de l'histoire, c'est essentiellement le *primat de la représentation*, tout en continuant de maintenir un usage philosophique positif de l'histoire.

Selon Foucault, et sur ce point il rejoint entièrement les intuitions de Deleuze, cette contestation commence par accorder à la différence une assise non-dialectique : « Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation : une pensée qui dise oui à la divergence ; une pensée affirmative dont l'instrument est la divergence ;

³⁸⁵ « La foi dans un sens, mais dans un sens caché de l'histoire, est donc à la fois le courage de croire à une signification profonde de l'histoire la plus tragique et donc une humeur de confiance et d'abandon au cœur même de la lutte – et un certain refus du système et du fanatisme, un sens de l'*ouvert* ». P. Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire » (1951), in *Histoire et vérité*, éd. cit., p. 111.

une pensée du multiple [...] »³⁸⁶. C'est le statut épistémique de la contradiction, soit sa capacité heuristique à révéler un ordre de vérité, qui est alors profondément modifié : « Pour l'analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu'il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes, sans qu'on cherche de quel point de vue ils peuvent se dissiper, ou à quel niveau ils se radicalisent et d'effets deviennent causes »³⁸⁷. On retrouve ici la définition archéologique de l'identité, selon laquelle celle-ci n'est pas une unité constituante ; elle est plutôt une structure constituée par un ensemble variable de signes dont le mode d'existence n'est pas le système logique, mais une systématité d'occurrences³⁸⁸. Foucault, en passant par ce renouvellement méthodologique, espère sortir des apories de la figure du sujet, dont l'analyse traditionnelle repose à la fois sur une philosophie de la conscience et sur une conception diachronique de la temporalité historique : « Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience »³⁸⁹. Le problème principal du développement dialectique de la conscience réside dans l'illusion de continuité qui la fonde et qui assure la *présence* – tel est « le primat de la représentation » – de la Raison auprès d'elle-même³⁹⁰. En développant une « véritable » pensée de la différence, l'archéologie s'assure d'échapper à la logique du tiers exclu et, partant, de la

³⁸⁶ M. Foucault, « *Theatrum philosophicum* » (1970), # 80, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 958.

³⁸⁷ *Id.*, p. 198.

³⁸⁸ Cf. *supra*, 1.1.3.

³⁸⁹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 22

³⁹⁰ Selon Hegel, la philosophie de l'histoire n'est pas une « histoire universelle », mais une « histoire du monde » : il faut avoir parcouru l'ensemble du système de la philosophie de l'Esprit pour comprendre en quel sens l'idée de liberté procure à l'histoire son unité ; il faut pour ce faire parvenir à penser « intégralement les conditions qui font que la liberté est à la fois rationnelle et réelle dans le procès d'auto-réalisation de l'Esprit. En ce sens, seul le philosophe peut écrire cette histoire ». P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 350. C'est donc dire que pour Hegel, l'histoire philosophique se justifie par sa seule structure philosophique : « “ La seule pensée qu'apporte la philosophie est la simple idée que la Raison – l'idée que la Raison gouverne le monde s'est elle aussi déroulée rationnellement ” [28] (47) ». Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, trad. K. Papaïoannou, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965. Cité par P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 351-352.

contradiction, en ne fondant plus l'identité sur le « négatif hégélien »³⁹¹, mais en l'isolant par l'« affirmation multiple », instaurant alors une manière de « penser problématiquement plutôt [qu'une façon d'] interroger et de répondre dialectiquement. »³⁹². C'est donc dire que l'histoire de la philosophie devra d'abord quitter la philosophie de l'histoire et ainsi « abandonner l'identité du concept, au sens que lui donnait Aristote, pour renoncer à la ressemblance dans la perception, en se libérant, du coup, de toute philosophie de la représentation [...] pour ensuite se déprendre de Hegel, de l'opposition des prédicats, de la contradiction, de la négation, de toute dialectique »³⁹³.

Dans une stratégie qui n'est pas sans rappeler la critique de l'origine telle qu'on la retrouve chez Derrida ou Levinas³⁹⁴, la critique de la philosophie de l'histoire en tant que philosophie de la représentation repose chez Ricœur sur l'appropriation du concept de *trace* ainsi que sur la critique de la « ruse de la raison » (*List der Vernunft*)³⁹⁵. Commençons par la seconde. L'intérêt de Ricœur pour l'argument d'une raison qui laisserait « agir les passions *für*

³⁹¹ M. Foucault, « *Theatrum philosophicum* », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 958.

³⁹² *Id.*, p. 959.

³⁹³ *Id.* On retrouve ici une reprise de la critique deleuzienne des concepts de différence et répétition. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1969 ; *Logique du sens*, Paris, Minuit, « Critique », 1969.

³⁹⁴ Jean Greisch remarque que la critique du caractère « totalitaire de la philosophie » commence avec Levinas qui « refuse d'admettre que “ l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique ” puisse être mis au service d'un “ système téléologique dans la totalité ” [Totalité et infini, p. XI]. À la ruse de la raison hégélienne, qui n'est qu'une transposition rationalisante [*si*] de l'idée de jugement dernier, Levinas oppose une conviction toute différente : “ Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants, dans le temps où l'on juge les vivants ” ». J. Greisch, *L'itinérance du sens*, éd. cit., p. 226. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971. Dans le cas de Derrida, le concept de trace sert aussi à combattre la pensée totalisante de Hegel et plus généralement de toute la tradition platonicienne de la métaphysique de la représentation, Cf. « La différence » in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.

³⁹⁵ La ruse de la raison est l'argument de Hegel qui consiste à affirmer que la Raison oriente secrètement les passions individuelles dans le dessein d'une réalisation de la liberté ; l'accomplissement de la Raison fait de l'homme, un peu à l'instar de la conception kantienne de l'histoire universelle, un « moyen » qui, en dépit de ses apparences individuelles (par exemple le destin d'un grand homme d'état), est destiné à des fins supérieures : « Ainsi la thèse de la ruse de la Raison vient-elle exactement occuper la place que la théodicée assigne au mal, lorsqu'elle proteste que le mal n'est pas *en vain*. Mais, estime Hegel, la philosophie de l'Esprit réussit là où la théodicée a jusqu'ici échoué, parce que seule elle montre comment la Raison mobilise les passions, déploie leur intentionnalité cachée, incorpore leur visée seconde dans le destin politique des États et trouve dans les grands hommes de l'histoire les élus de cette aventure de l'Esprit ». P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 358.

sich »³⁹⁶ est décelé dans la conjonction qu'opère Hegel entre histoire et théorie de l'action. Les « moyens » que se donne la liberté pour son effectuation doivent être d'abord analysés en tant qu'intérêts individuels qui mobilisent l'individu (c'est pourquoi il s'agit d'une théorie de l'action) et l'amènent à se dépasser dans une situation de liberté. Cette première étape omet toutefois de cibler ce qui fournit la force ou l'énergie nécessaire à cet intérêt : il s'agit de la *passion*, irréductible à la conviction morale, et qui rappelle ce que Hegel nomme le « mal » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, « à savoir le reflux et le recentrement de toutes les forces agissantes sur la seule satisfaction du moi »³⁹⁷. Or, la passion doit être aussi considérée sous l'angle de la scission que propose Hegel entre *intention déterminée* (où l'individu vise consciemment un dessein personnel) et « *action immédiate* [qui] peut également contenir quelque chose de plus vaste que ce qui apparaît dans la volonté et la conscience de l'auteur »³⁹⁸. Et c'est directement à propos de cette scission de l'intérêt égoïste en deux parts (une part volontaire et individuelle ; une part « inconsciente » animée par la Raison) qu'on retrouve la critique principale de Ricœur contre une métaphysique de la représentation qui prétendrait *abolir le hasard* et, partant, le véritable sens de l'évènement.

Une fois recadré au plan de l'État et, partant, en dehors de la stricte conception égoïste des intérêts individuels, même l'échec individuel est interprété dans les termes d'une effectuation de la liberté, dans la mesure où « c'est du point de vue des intérêts supérieurs de la liberté et de son progrès dans l'État que leur échec peut être signifiant »³⁹⁹. Ce tour de force, qui consiste à maintenir l'écart entre l'État et les intérêts du peuple réfractés dans des intérêts personnels, est rendu possible par une nouvelle médiation assurant la marche de l'histoire :

³⁹⁶ *Id.*, p. 358.

³⁹⁷ *Id.*, p. 355.

³⁹⁸ Hegel, *La raison dans l'histoire*, éd. cit., [89] (112), cité par P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 356. Nous soulignons.

³⁹⁹ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 357.

« les grands hommes historiques » (*die grossen welthistorischen Individuen*) qui portent en eux – et malgré eux – des « idées productrices » ignorées par tous, idées qui les font vivre en ce qu'elle sont passions mais les tuent en ce qu'elle sont aussi destin : « ce mal et ce malheur, rappelle Ricœur en citant Hegel, « sont “ l'effectuation de l'Esprit ” »⁴⁰⁰.

On comprend ici que Ricœur ne peut souscrire à une thèse qui laisserait une part si réduite d'initiative à l'individu, celle-ci étant quelque part toujours soumise à un *télos* dont le sujet n'a que partiellement conscience. Bien qu'il ne rejetterait probablement pas complètement la perspective d'une telle « réconciliation sans consolation »⁴⁰¹ (c'est le sens qu'on peut aussi accorder à sa conception de la *synthèse toujours ajournée*), Ricœur refuse pourtant la temporalisation qui vient s'ajuster chez Hegel à la ruse de la Raison : cette conception de l'histoire comme « théâtre de nos considérations »⁴⁰², où « l'effectivité s'égale à la présence »⁴⁰³, où, autrement dit, le caractère temporel de la Raison est attesté par le fait qu'elle s'égale toujours à ses œuvres, ne laissant plus aucune place pour la « *narrativité dans la considération pensante de l'histoire* »⁴⁰⁴.

Nous avons vu que pour Ricœur le concept de « trace », et sa formulation sous le titre de « *lienance* », permettait de distinguer la représentation au sens de « ce qui tient lieu » de la représentation sous forme pronominale (*se représenter*, i.e. se donner une image d'une « réalité absente ») : le récit est précisément une modalité de la connaissance par traces. Or, Hegel vient précisément annuler la portée de la notion de « trace » par le déploiement de sa dialectique historique en différentes « étapes du développement » (*Stufengang der Entwicklung*) de l'Esprit vers le présent éternel. Pour Ricœur, « c'est le mode même de cette temporalisation qui fait

⁴⁰⁰ *Id.*, p. 358. Ricœur souligne.

⁴⁰¹ *Id.*, p. 359

⁴⁰² Hegel, *La raison dans l'histoire*, *éd. cit.*, [210, 243], cité par P. Ricœur, *Temps et récit 3*, *éd. cit.*, p. 359.

⁴⁰³ *Id.*, p. 360.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

question »⁴⁰⁵ : « Le *Stufengang* n'est pas une suite chronologique, mais un déroulement qui est en même temps un enroulement, une explication et un retour en soi-même. *L'identité entre l'explication et le retour en soi-même est l'éternel présent* »⁴⁰⁶. La dialectique historique, en tant que succession d'étapes du développement, annule l'écart entre passé et présent pour – du point de vue de la philosophie et non plus de l'histoire cette fois – ne s'occuper que du présent :

Si donc Hegel se limite au passé, comme l'historien non philosophe, et rejette toute prédiction et toute prophétie, c'est parce qu'il abolit les temps verbaux, comme le faisaient le Parménide du *Poème* ou le Platon du *Timée*, dans le « est » philosophique. Il est vrai que la réalisation de la liberté par elle-même, requérant un « développement », ne peut ignorer le *était* et le *est* de l'historien. Mais c'est pour y discerner les signes du *est* philosophique. C'est dans cette mesure, et sous cette réserve, que l'historien philosophique revêt les traits d'une rétrodiction. Certes, dans la philosophie de l'histoire, comme dans celle du droit, la philosophie arrive trop tard. Mais pour le philosophe, ce qui compte du passé, ce sont les signes de maturité d'où rayonne une clarté suffisante sur l'essentiel. Le pari de Hegel est qu'il s'est accumulé suffisamment de sens jusqu'à nous pour y déchiffrer le but ultime du monde dans son rapport aux moyens et au matériel qui en assurent l'effectuation »⁴⁰⁷.

Le problème est donc que le *Stufengang* ne saurait équivaloir à la signifiance de la trace : « l'assomption du temps historique dans l'éternel présent aboutit plutôt à récuser le caractère indépassable de la signifiance de la trace. Cette signifiance [consiste] en ceci que la trace signifie sans faire apparaître. Avec Hegel, cette restriction est abolie. Persister dans le présent, c'est, pour le passé, demeurer. Et demeurer, c'est reposer dans le présent éternel de la pensée spéculative »⁴⁰⁸. C'est toute la relation du passé au présent et, partant, l'ouverture sur une herméneutique de la condition historique que Hegel oblitère par une pensée de l'éternel présent. Et, ce faisant, il ruine en quelque sorte la possibilité de penser l'évènement.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Id.*, p. 362-363. Ricœur souligne.

⁴⁰⁷ *Id.*, p. 363-364.

⁴⁰⁸ *Id.*, p. 364.

Pour Ricœur, tout comme c'est le cas chez Levinas⁴⁰⁹, le refus de la totalisation du savoir historique n'a pas qu'une signification épistémologique ; il est aussi – et surtout – éthique. C'est en tout cas la grande leçon que Ricœur tire à la fois de la *List der Vernunft* et du *Stufengang der Entwicklung*, deux arguments qui appellent une critique de la philosophie hégélienne :

[C'est] au nom des « victimes de l'histoire », rappelle Johann Michel, que le philosophe refuse toute totalisation du procès historique, surtout lorsqu'une telle totalisation se déploie dans une conscience qui se veut elle-même souveraine. Cette remise en cause du Savoir absolu est liée, en outre, à l'incapacité, en raison de la finitude de toute compréhension, de récapituler la totalité des « signes » ou des « figures » dans la conscience, la réappropriation du sujet par lui-même étant une « tâche infinie ». Si tout est bien affaire de médiations, elles ne peuvent être qu'« imparfaites ». C'est bien cette différence qui sépare Ricœur de Hegel, et interdit pour une conscience, fût-elle celle du philosophe du Savoir absolu, de déterminer un sens univoque à l'histoire, surtout lorsque cette Histoire est celle des « vainqueurs »⁴¹⁰.

Tant au plan éthique qu'au plan épistémologique, Ricœur ne peut suivre Hegel lorsque ce dernier vient faire égaliser le présent éternel à la « capacité qu'a le présent actuel de retenir le passé connu et d'anticiper le futur dessiné dans les tendances du passé »⁴¹¹. C'est en ce sens que « la notion même d'histoire est abolie par la philosophie, dès lors que le présent, égalé à l'effectif, abolit sa différence d'avec le passé »⁴¹². Ce qu'oppose Ricœur à cette pensée, c'est précisément le rôle de la différence et de l'évènement dans le procès de compréhension de l'histoire qui, pour Hegel, reste indissociable d'un mouvement de totalisation. C'est cette revendication de la différence, toujours irréductible à une seule intrigue, qui permet de rapprocher une nouvelle fois les deux philosophes.

⁴⁰⁹ Jean Greisch, que nous suivons encore sur ce point, a cependant relevé en quoi la « déconstruction » de la philosophie de l'histoire qu'opère Ricœur, bien que nourrie par la critique levinassienne, ne peut cependant pas s'y réduire : « D'abord parce que, au lieu de s'attaquer au caractère prétendument "totalitaire" de l'entreprise hégélienne, elle s'interroge sur ses présuppositions ontologiques ultimes. Ensuite parce [qu'...] elle refuse de transformer la distinction entre l'histoire et la mémoire en dichotomie pure et simple ». J. Greisch, *L'itinérance du sens*, éd. cit. p. 226.

⁴¹⁰ J. Michel, *Ricœur et ses contemporains*, éd. cit., p. 50.

⁴¹¹ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 368

⁴¹² *Id.*, p. 368-369.

La question qu'il faudrait dès lors poser à Michel Foucault est la suivante : comment *comprendre* philosophiquement l'évènement ? Comment est-il possible de comprendre ce que Foucault nomme les « cas » (Raymond Roussel par exemple), sans prendre le relais de la totalité ou de l'universalité afin de saisir leur singularité ? Cette question est urgente dans la mesure où, de l'avis même d'un des plus grands défenseurs de Foucault, Georges Canguilhem, « le terme d'archéologie dit bien ce qu'il veut dire. C'est la condition d'une *autre histoire*, dans laquelle le concept d'évènement est conservé, mais où les événements affectent des concepts et non pas des hommes »⁴¹³. Si l'on en croit l'auteur de *Le normal et du pathologique* – et il a fort à parier que Foucault serait en accord avec lui ici – l'évènement, en histoire, ne se laisse pas réduire au discours, c'est-à-dire que *l'existence et le discours n'ont pas à être systématiquement identifiés l'un à l'autre*. Et même si l'on sort du « concept » et que l'on revient à l'« homme », si, par exemple, la « vie des hommes infâmes », cette vie qui échappe au discours de l'histoire des grands hommes, ne peut pas pour autant être assimilée à une philosophie de l'histoire, c'est qu'elle reste décrite à partir de traces irréductibles aux grandes étapes du développement de l'histoire. Ici encore, la microhistoire du pouvoir, celle qui cherche dans les archives la mise en ordre du discours et, partant, celle des individus, n'a plus rien à voir avec une pensée de l'évènement soumise au devenir téléologique de l'histoire.

Tant la généalogie d'inspiration nietzschéenne que l'herméneutique de la condition historique insistent sur la nécessité d'une sortie de la philosophie de la conscience, tout en reconnaissant la nécessité de formuler une temporalité rendant justice à l'idée de finitude. Mais alors que Foucault s'oppose au thème herméneutique de la continuité entre tradition et identité, en affirmant que « l'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver

⁴¹³ G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », *Critique*, juillet 1967, n° 242, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critique 1966-1968*, IMEC, Presses Universitaires de Caen, 2009, p. 260.

les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à les dissiper »⁴¹⁴, on pourrait lui rappeler à cet effet qu'un « sacrifice du sujet de connaissance »⁴¹⁵ ne permet pas nécessairement de comprendre en quoi le « sens historique » peut rendre service à la vie⁴¹⁶.

Au-delà de cette divergence portant sur la notion même d'identité, force est d'admettre que la réplique de l'herméneutique de la conscience historique offre un contrepoint intéressant à la pensée foucauldienne de l'histoire : d'abord, le concept d'« être-affecté-par-l'histoire » permet de maintenir vivante l'idée d'une filiation avec le passé permettant de penser le présent, sans pour autant sombrer dans l'illusion substantialiste d'une mémoire faisant office de continuité. De plus, il serait sans doute possible d'affirmer que c'est le « sacrifice du sujet de connaissance » prôné par Foucault qui n'est pas, dans un sens, assez radical, puisqu'il rend difficilement applicable une pensée de la transformation de soi par le jugement historique, ce que visait pourtant la conception nietzschéenne d'une *histoire critique* – opposée à une *histoire monumentale* (visant l'action par l'éloge des grands destins) et à une *histoire antiquaire* (se reportant à la tradition dans un instinct de conservation). Le zèle consistant à vouloir absolument éliminer toute forme de continuité est du reste douteux, puisqu'il oblitère ultimement le processus critique, nécessairement fondé dans une dialectique avec la tradition. Ricœur maintient pour sa part l'exigence de devoir penser l'articulation entre mémoire, traces et documents, montrant par le fait même que « quelque grand que puisse être l'écart entre les pratiques respectives, il ne rend pas impossible l'articulation entre “ faire de l'histoire ”, et “ faire l'histoire ” »⁴¹⁷.

⁴¹⁴ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Écrits I*, éd. cit., p. 1022.

⁴¹⁵ *Id.*, p. 1022-1023.

⁴¹⁶ C'était pourtant l'un des deux versants de la seconde intempestive de Nietzsche : *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben...*

⁴¹⁷ J. Greisch, que nous avons suivi ici, développe cet argument *L'itinérance du sens*, éd. cit., p. 247.

4.1.2. Critique de la totalisation

La pensée hégélienne, puisqu'elle est une pensée de l'absolu, vise une transgression de la finitude. Mais tant pour Foucault que pour Ricœur, l'histoire, à la fois comme pratique historiographique et comme espace d'expérience des événements, atteste en elle-même d'une *impossibilité de la totalisation du savoir* : « Il subsiste, affirme Ricœur, *de l'insulaire dans l'expérience humaine*, quelque chose qui ne se laisse pas totaliser »⁴¹⁸. La philosophie de l'histoire, par son orientation eschatologique, réduit l'expérience de l'évènement à une étape du développement de l'Esprit, une « composition progressive vers le savoir total »⁴¹⁹. Il y a, bref, chez Hegel, « une sécurité du savoir »⁴²⁰ qui agace profondément toute pensée de la finitude. De même, selon Foucault, l'archive n'est jamais totalisable, bien qu'en son principe même repose la possibilité d'une *accumulation*. L'archéologie, par la notion de « cumul » qu'elle met en place, permet en effet de penser l'accumulation du savoir, mais sans jamais l'identifier à « une intériorisation dans la forme du souvenir ni à une totalisation indifférente des documents »⁴²¹. Le cumul – tout comme la « rareté » et l'« extériorité » – renvoie plutôt au mode d'existence des énoncés, « indépendamment de leur énonciation, dans l'épaisseur du temps où ils subsistent, où ils sont conservés, où ils sont réactivés, et utilisés, où ils sont aussi, mais non par une destination originaire, oubliés, éventuellement même détruits »⁴²². Il n'est donc ici nullement question de réveiller la perspective d'une somme s'accumulant vers une possible totalisation du savoir ; il s'agit au contraire de sortir des métaphores de l'origine perdue et du destin. Il faut cesser de maintenir le focus sur les modalités d'existence et de maintien de la diachronie, pour se tourner

⁴¹⁸ P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *art. cit.*, p. 191. Ricœur souligne.

⁴¹⁹ *Id.*, p. 187.

⁴²⁰ *Id.*, p. 192.

⁴²¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, *éd. cit.*, p. 161.

⁴²² *Id.*, p. 162.

vers une systématisation des règles de la discontinuité. C'est, là aussi, une autre manière de défier la philosophie de l'histoire.

Cela dit, si les deux penseurs se font si critiques à l'égard de Hegel, pourquoi ce dernier exerce-t-il une telle fascination ? Au lieu d'un « dépassement » ou d'une « déprise », il faudrait parler, tel que le suggère Ricœur, d'un « renoncement ». Mais quelle pourrait être la signification d'un tel « renoncement à Hegel » ? Pour Ricœur, qui sur ce point se fait tout aussi drastique que Foucault, il faut se dégager des arguments qui, à l'instar de ce qu'avait déjà entrevu Gadamer, « reproduisent des moments connus et dépassés de son entreprise spéculative [325] (186) »⁴²³, de sorte qu'il faut, si l'on ne cède pas à cette première naïveté, « préserver la vérité de la pensée hégélienne »⁴²⁴. C'est en ce sens que « « [r]enoncer à Hegel » signifie aussi tourner le dos à certaines critiques qui lui ont été adressées par ceux qui voulaient rompre avec l'hégélianisme »⁴²⁵. Autrement dit, il faut s'assurer de ne pas simplement opposer à Hegel une pensée qui ne serait qu'une étape dans sa propre philosophie de l'histoire ; bref, *renoncer à Hegel... sans retomber dans une négativité.*

Foucault reconnaît pour sa part cette difficulté, et l'hommage qu'il rend la même année à Jean Hyppolite, lors de sa succession au Collège de France dans une chaire à propos nommée *Histoire des systèmes de pensée*, atteste de la difficulté d'un tel renoncement. Seulement, cet éloge vient après avoir annoncé en quoi il devait précisément se déprendre de Hegel – réitérant à sa manière la critique ricœurienne du présent éternel :

Le thème de l'universel médiation est encore, je crois, une manière d'éluder la réalité du discours, et ceci malgré l'apparence. Car il semble, au premier regard, qu'à retrouver partout le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. Mais ce logos, à vrai dire, n'est

⁴²³ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, éd. cit., cité par P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 372. n.1.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ J. Greisch, *L'itinérance du sens*, éd. cit., p. 227.

en fait qu'un discours déjà tenu, ou plutôt ce sont les choses mêmes et les événements qui se font insensiblement discours en déployant le secret de leur propre essence. Le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux ; et lorsque tout peut enfin prendre la forme du discours, lorsque tout peut se dire et que le discours peut se dire à propos de tout, c'est parce que toutes choses ayant manifesté et échangé leur sens peuvent rentrer dans l'intériorité silencieuse de la conscience de soi.⁴²⁶

Ce passage de *L'ordre du discours* vient indirectement répondre, par la négative, à la question posée plus tôt, à savoir s'il était possible de comprendre la singularité sans utiliser la médiation de l'universalité : pour Foucault, c'est clair : la subjectivité ne peut être réduite au discours. Si, malgré une telle affirmation, Foucault tient à rendre hommage au plus grand représentant de la pensée hégélienne en France, c'est d'abord que Jean Hyppolite a repris à son compte la tâche de l'*Aufklärung* qu'avait pour sa part poursuivie Hegel : « il voulait faire [de la présence de Hegel] un schéma d'expérience de la modernité [...] et il voulait faire inversement de notre modernité l'épreuve de l'hégélianisme et, par là, de la philosophie »⁴²⁷. Ici encore, la filiation ténue, mais bien vivante, entre Ricœur et Foucault, et, dans un sens, explicable par la radiance de l'enseignement d'Hyppolite, repose sur une *philosophie de la synthèse toujours ajournée*. Il est ainsi possible d'y reconnaître sans peine l'horizon de la pensée herméneutique – mais cette fois de la bouche de Foucault lui-même :

La philosophie, au lieu de la concevoir comme la totalité enfin capable de se penser et de se ressaisir dans le mouvement du concept, J. Hyppolite en faisait sur fond d'un *horizon infini*, une tâche sans terme : toujours levée tôt, sa philosophie n'était point prête de s'achever jamais. Tâche sans terme, donc tâche toujours recommencée, vouée à la forme et au paradoxe de la répétition : la philosophie, comme *pensée inaccessible de la totalité*, c'était pour Hyppolite ce qu'il pouvait y avoir de répétable dans l'extrême irrégularité de l'expérience ; c'était ce qui se donne et se dérobe comme question sans cesse reprise dans la vie, dans la mort, dans la mémoire : ainsi le thème hégélien de l'achèvement sur la conscience de soi, il le transformait en un thème de *l'interrogation répétitive*.⁴²⁸

⁴²⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, éd. cit., p. 50-51.

⁴²⁷ *Id.*, p. 76.

⁴²⁸ *Id.*, p. 77. Nous soulignons.

Nous commençons ainsi à voir poindre la relation d'extrême connivence entre l'herméneutique et la question du rapport que l'homme entretient à l'histoire ou, pour être plus précis encore, à son *actualité*. Faire une histoire de la philosophie sans philosophie de l'histoire, c'est possible, mais seulement en définissant le « rapport herméneutique à l'histoire de la philosophie »⁴²⁹. C'est cette incarnation dans l'actualité d'une situation historique (ici l'histoire de la philosophie, la question de la modernité) qu'a voulu pour sa part opérer Ricœur, mais en préservant un modèle dialectique dont la synthèse est toujours ajournée ; c'est donc dire que Ricœur conserve l'usage d'un élément crucial de la pensée hégélienne, soit, très exactement, la *dialectique*⁴³⁰.

Or, cette omniprésence du style « kantien post-hégélien » renvoie encore à la *dialectique toujours ajournée* de Ricœur : le désir de comprendre n'est jamais supprimé dans le dépassement (*Aufhebung*), mais demeure constamment médiatisé, de manière certes imparfaite, s'opposant d'emblée à la perspective d'une médiation totale qui « épuiserait le champ du penser »⁴³¹. Alors que Gadamer abandonne Hegel, « [renonçant] à l'idée même d'une “ médiation (*Vermittlung*) absolue entre histoire et vérité ” [324] (185) »⁴³², Ricœur fait pour sa part de l'homme la figure d'une *réconciliation inconsolée*, figure qui réapparaît précisément comme médiation – non pas absolue, mais *fragile* – entre histoire et vérité : l'homme se situe entre ces deux pôles précisément parce qu'il questionne sa place au sein du monde, parce qu'il interroge incessamment sa situation historique. Pour Foucault, une telle constatation n'implique toutefois pas nécessairement une réponse dialectique : l'homme se situe entre histoire et vérité dans la mesure où il est la

⁴²⁹ J. Greisch, *L'itinérance du sens*, éd. cit., p. 259.

⁴³⁰ Il n'est pas inutile ici de rappeler les usages les plus importants du modèle dialectique chez Ricœur : l'ontologie dialectique de la *Philosophie de la volonté* ; la progression dialectique des formes symboliques du mal ; l'intégration du modèle dialectique dans la psychanalyse ; le modèle en trois étapes de la *mimésis* ; l'argumentation dialectique de *Soi-même comme un autre* (progression de la petite éthique de la téléologie à la déontologie pour une synthèse dans la sagesse prudentielle, construction de l'identité narrative en tant que synthèse de l'hétérogène, recours à la dialectique platonicienne des « grands genres »).

⁴³¹ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 374.

⁴³² *Id.*, p. 373, n.1.

production d'un discours de vérité intégralement historique, dont il ne peut espérer aucune synthèse signifiante – seulement un recours à l'actualité de sa situation discursive.

4.1.3. *L'histoire comme ontologie de l'actualité*

La question serait alors de savoir dans quelle mesure l'histoire, à la fois par son orientation épistémique (sa visée de vérité) et son statut épistémologique (son rôle de science), reste liée à la problématique du rapport à soi, de la subjectivité, sans pour autant être soumise à une métaphysique de la représentation ou à une eschatologie prophétique. Afin d'y répondre, il faut commencer par reconnaître que si l'histoire n'a pas, par essence, une direction ou un but, il est tout de même possible de lui assigner une fonction heuristique : elle sert à instaurer une différence, à diagnostiquer le présent.

Le problème de l'actualité, de son « diagnostic », signifie pour Foucault l'entrée dans la modernité : l'histoire ne sert pas à prédire les formes du devenir, mais à chercher une *différence* : il s'agit avant tout de déterminer quelle différence est introduite aujourd'hui par rapport au passé, et non plus quelles structures universelles permettent d'engendrer l'évènement. Cette question, à son tour, suppose une attitude philosophique particulière, un « mode de rapport réflexif au présent »⁴³³ qui est critique en ce qu'il détermine les limites de notre constitution historique. Mais comme nous l'avons vu plus haut, Foucault prolonge et dépasse en quelque sorte le geste de Kant en interrogeant plutôt les conditions d'un franchissement possible⁴³⁴. L'*ethos* philosophique de la modernité ne consiste pas simplement à trouver en elle les ressources de sa normativité, mais bien à identifier des vecteurs de différence. L'histoire n'est plus tournée vers le futur à partir d'une compréhension des mouvements de son

⁴³³ M. Foucault, « Qu'est-ce que les lumières ? » (« What is Enlightenment ? »), *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 1391.

⁴³⁴ Cf. *supra* 1.1.5.

développement immanent, mais vers l'actualité même, vers ce que nous sommes devenus : c'est le sens qu'il faut donner à l'« ontologie critique de nous-mêmes ».

Qu'en est-il de Ricœur ? Quel est pour lui l'apport de l'histoire à la compréhension du présent ? Il faut rappeler à ce propos ce qui vient tout juste d'être annoncé, soit la nécessité d'une herméneutique de la conscience historique qui puisse rendre compte du présent : « L'herméneutique commence [...] lorsque, non contents d'appartenir au monde historique sur le mode de la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier »⁴³⁵. Et le modèle qu'a choisi Ricœur pour penser le présent à partir de l'histoire est l'*anthropologie philosophique*⁴³⁶ : à la différence de la philosophie de l'histoire, elle procède d'une médiation qui n'est jamais totale, mais fragile, brisée.

Si la philosophie de l'histoire a pour corrélat une critique de la totalisation du savoir historique, de même la philosophie de la conscience aussi possède un idéal d'absolu incompatible avec une pensée de la finitude : c'est de ce second aspect dont il sera maintenant question, alors que seront retracées les différentes modalités de la critique du sujet exposées dans les deux œuvres à l'étude.

4.2. CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE

La critique de la philosophie de l'histoire a non seulement pour but de remettre en question la totalisation du savoir, mais elle sert aussi à ébranler les fondements même d'une telle philosophie, soit la prééminence de la conscience comme conscience de soi. Si tant il est

⁴³⁵ P. Ricœur, *Réflexion faite*, éd. cit., p. 58.

⁴³⁶ Puisqu'elle est aussi une philosophie du monde de la vie, l'anthropologie philosophique demeure une « alternative à la philosophie de l'histoire ». Sur le rapport conflictuel entre philosophie de l'histoire et anthropologie philosophique, cf. O. Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, éd. cit.

vrai que les verbes de cogitation restent le point de départ de la philosophie du sujet⁴³⁷, il est peut-être difficile de se dégager de la figure de la conscience sans abandonner celle du sujet. Mais c'est tout de même ce défi que tentent de relever, chacun à leur manière, nos deux philosophes. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : abandonner le modèle de la conscience transparente à elle-même, maître du sens, tout en questionnant la constitution du sujet.

Tant pour Ricœur que pour Foucault, mais dans des significations qu'il s'agira maintenant d'éclaircir, nous dirons que *le sujet ne fait pas le sens plutôt qu'il est fait par le sens*. Nous relèverons pour ce faire deux stratégies permettant légitimement de ne plus concevoir le sujet comme maître du sens : d'abord un dialogue avec la psychanalyse, puis une présentation du modèle herméneutique textuel. Bien que ces deux stratégies soient plutôt élaborées par Ricœur, nous verrons qu'elles mènent à une réintroduction du problème de la subjectivité qui n'est pas étranger aux recherches Foucault. Car pour Foucault tout comme pour Ricœur, « [...] le moi doit renoncer à se considérer comme autonome afin de pouvoir participer de manière active à sa propre incarnation »⁴³⁸.

C'est donc dire que même si l'identité du sujet moderne peut apparaître « fragmentée », voire humiliée, sa saisie ne demeure possible que par l'objectivation de sa vie, objectivation qui en assure la cohérence ; or, en raison de ce mouvement même, le sujet doit accepter de se départir de son statut de fondation principielle. C'est pourquoi le langage devient le lieu par excellence d'excentration de la conscience. Mais qui dit *excentration* ne dit pas nécessairement *dissolution* : rappelons que l'objectif de l'herméneutique ricœurienne est d'attester d'une

⁴³⁷ On pourrait lapidairement annoncer que le « sujet » au sens d'un « individu ayant la conscience de soi » se détermine à l'aide de verbes de cogitation, ou pour le dire avec Wittgenstein, de « verbes psychologiques ». Or, le « sujet » au sens où Ricœur et Foucault l'entendent ne renvoie plus uniquement à l'idée de conscience (l'argument cartésien du *Cogito*), mais bien à celle d'*agent de l'action* : un agent qui est le sujet des opérations qu'il mène dans le monde, qui *agit de lui-même*, qui se reconnaît comme sujet d'une pratique ou d'une identité, qui se tient pour responsable, qui se soucie de lui-même, etc. Sur ces questions, cf. V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquêtes sur le fait d'agir soi-même*, Paris, Gallimard, « NRF-essais », 2004.

⁴³⁸ F. Dastur, « Volonté et liberté selon Paul Ricœur », *art. cit.*, p. 181.

unification du sujet, fût-elle une « unité analogique »⁴³⁹ ; inversement, la constitution du soi est impensable sur un fond de liberté totale : la généalogie foucauldienne ne cesse de répéter que la constitution du sujet ne va jamais sans un mode d'assujettissement.

4.2.1. *La psychanalyse comme critique de la conscience*

Mis à part une première tentative consistant à élaborer une « ontologie du sujet »⁴⁴⁰, telle que proposée par la *Philosophie de la volonté*, la question du sujet trouve un terrain d'exploration inédit dans l'essai sur Freud, *De l'interprétation* : on y décèle déjà ce qui restera ensuite une constante dans l'œuvre de Ricœur, à savoir la dialectique entre la constitution du sujet et sa fêlure originaire. Influencé par Spinoza et Hegel, Ricœur soutient d'abord que la vie est essentiellement *désir*. C'est cette force vitale qui constitue le facteur d'unité du sujet, qui l'oriente et structure son rapport au monde, sa volonté et sa liberté, ainsi que son intégration dans des institutions humaines comme la famille, la vie communautaire ou l'État. La formulation de ce désir dans le langage, cette « demande à l'autre » dirait Lacan⁴⁴¹, distingue le désir comme force vitale propre à l'homme du strict désir animal ; ici le désir doit être entendu comme *désir du désir*, comme désir de reconnaissance⁴⁴². Or, c'est justement au cœur de cette

⁴³⁹ On retrouve ici le concept diltheyen déjà entrevu d'une cohésion de la vie – ou connexion d'une vie (*Zusammenhang des Lebens*). Sur ce concept, cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, « Facticité et historicité. L'histoire immanente de la vie », Paris, Cerf, « Passages », 2000, p. 155-184.

⁴⁴⁰ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, éd. cit., p. 32.

⁴⁴¹ « [Pour Jacques Lacan], le désir naît de l'écart entre le besoin et la demande ; il est irréductible au besoin, car il n'est pas dans son principe relation à un objet réel, indépendant du sujet, mais au fantasme ; il est irréductible à la demande, en tant qu'il cherche à s'imposer sans tenir compte du langage et de l'inconscient de l'autre, et exige d'être reconnu absolument par lui ». J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967, p. 122 ; cf. J. Lacan, « Les formations de l'inconscient », 1957-1958, in *Bulletin de Psychologie*, édité par le groupe d'études de Psychologie de l'Université de Paris.

⁴⁴² Lacan, par l'intermédiaire de Kojève, retrouve chez Hegel l'idée selon laquelle le désir de l'homme est désir de l'Autre. Il repère ainsi dans le désir la nécessité d'une reconnaissance par l'autre : ce qu'il nommera le *désir du désir de l'Autre* : « *Le Désir humain, ou mieux encore : anthropogène, constituant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa liberté, de son histoire, et, finalement, de son historicité – le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal [...] par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, "positif", donné, mais sur un autre Désir. Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre, s'il veut "posséder" ou "assimiler" le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire s'il veut être "désiré" ou "aimé" ou bien encore : "reconnu" dans sa*

inscription langagière que s’instaure la fragmentation de la conscience, la question du « conflit » qui intéressa tant la psychanalyse freudienne. « Tout le problème de l’Œdipe chez Freud a, relève Ricœur, une consonance très profonde avec le problème du maître et de l’esclave : comment, partant d’une relation inégale, arriver à la réciprocité ? »⁴⁴³ Se dessinent alors deux tendances opposées à partir desquelles va travailler Ricœur : concilier, ou du moins engager un dialogue entre, d’une part, Freud, qui *regarde en arrière*, dans une sorte d’archéologie – en un sens évidemment bien différent de celui inauguré par Foucault – vers l’origine des conflits inconscients et, d’autre part, Hegel, qui regarde *en avant*, les expériences culturelles étant selon lui un mouvement d’accumulation progressif du sens. On pourrait ainsi schématiser en affirmant que Freud mobilise une archéologie du sens alors que Hegel procède d’une « *téléologie*, ce mouvement où *le sens vient de la fin* et non du commencement [...] »⁴⁴⁴. C’est la métaphore du « devenir-adulte » qui sert de point d’attache à cette conjonction de l’*arkhè* et du *télos* : la sortie de l’enfance vers l’autonomie ainsi que l’extirpation du conflit œdipien ont lieu sous l’égide d’étapes (crise du maître et de l’esclave, conscience stoïcienne, conscience malheureuse, entrée dans la raison) qui sont scandées par une dialectique de l’appropriation du sens. Ainsi le *désir* d’émancipation marque la fin de l’infantilisme et l’entrée dans la maturité. Voici comment Ricœur décrit cette convergence dialectique :

J’ai essayé de garder Freud et Hegel en disant : l’être humain est cet être qui sans cesse s’arrache à son sol, mais qui cherche dans son sol et dans ses instincts profonds l’impulsion de sa propre vie. Je me suis trouvé encouragé par Freud et par Hegel, puisque Freud nous dit que le but de la vie c’est la sublimation de nos instincts (les faire travailler à un autre niveau) et que Hegel nous dit qu’on ne peut progresser que si on s’est réenraciné. Cette idée d’une progression par la régression, il me semble la trouver dans les mythes, dans toutes les formes très fortes du langage humain, qui nous réenracinent toujours dans un sol, tout en dépassant les niveaux instinctuels vers un sens plus

valeur humaine, dans sa réalité d’individu humain. » A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 2008 [1947], p. 11-37.

⁴⁴³ P. Ricœur, « Hegel aujourd’hui », *art. cit.*, p. 186.

⁴⁴⁴ *Id.*, p. 187.

spirituel. Cette dialectique profonde surgit pour moi dans la convergence de Freud et de Hegel.⁴⁴⁵

Cette convergence a cependant une limite : Ricœur répète à maintes reprises qu'il ne s'agit pas d'annexer une synthèse à la psychanalyse, qui demeure à proprement parler une *analyse*. Néanmoins, il reste convaincu que la structure « régressive » de la conscience ne peut être comprise qu'en relation de contraste avec une « téléologie implicite »⁴⁴⁶ reformulée à l'aide d'une dialectique qui puisse inclure la représentation (le sens). Bien qu'il distingue l'affect (*Affekt*) de la représentation, Freud lui-même affirmait penser l'affect en termes de « représentant de la pulsion » (*Triebrepräsenz*)⁴⁴⁷. Ricœur a lui aussi tenté de conjuguer un discours fondé dans une économie de l'énergétique avec une démarche ouvertement herméneutique, dans ce qu'il aimait nommer une « sémantique du désir » : « La lecture ici présumée tient le discours freudien pour un discours mixte, qui articule des questions de sens (sens du rêve, du symptôme, de la culture, etc.) et des questions de force (investissement, bilan économique, conflit, refoulement, etc.) ; on admet ici que ce discours mixte n'est pas un discours équivoque, mais qu'il est approprié à la réalité dont il veut rendre compte, à savoir la liaison du sens à la force dans une sémantique du désir »⁴⁴⁸. Ricœur rapproche ainsi phénoménologie et psychanalyse à partir d'un problème commun : celui du sens⁴⁴⁹. C'est ainsi que l'inconscient devient le lieu possible pour une critique de la constitution de la conscience, ce qui sera maintenant exposé.

La subjectivité transcendantale, comme *pouvoir de constitution du sens*, reste parfois, selon le Husserl de la *Krisis*, dans un anonymat opérationnel qui empêche la phénoménologie

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Gallimard, « L'ordre philosophique », 1965, p. 457.

⁴⁴⁷ Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, éd. cit., p. 410-411.

⁴⁴⁸ P. Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud » (1966), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 160.

⁴⁴⁹ Ce rapprochement se joue à partir de l'extension de la critique de l'évidence inaugurée par Husserl, dont nous retrouverons le contrepoint sous peu grâce à l'herméneutique du texte confrontant les thèses principales du *Nachwort des Ideen*.

intentionnelle de définir l'apparaître comme tel. Reformulée par Ricœur, c'est « l'intentionnalité thématique », celle qui prend en compte la phénoménalité même du pouvoir constituant, qui se voit de ce fait recouverte par l'« intentionnalité en exercice » (*die fungierende Intentionalität*) : ce qui disparaît ainsi, c'est, pour le dire avec Michel Henry, le « comment de la phénoménalisation originelle de la phénoménalité »⁴⁵⁰. Selon Henry, c'est cette absence possible de thématisation qui donne à l'herméneutique ricœurienne son « argument majeur » pour entrer en confrontation avec la psychanalyse. Ricœur a, il est vrai, cerné ce problème, en parlant d'une sorte de *primat de l'irréfléchi sur le réflexif* dans ce qu'il appelle une « crise de la notion de conscience » :

Je ramènerai à deux propositions la substance de mon premier point : 1) il y a une certitude de la conscience immédiate, mais cette certitude n'est pas un savoir vrai de soi-même. 2) Toute réflexion renvoie à de l'irréfléchi, comme échappement intentionnel à soi, mais cet irréfléchi n'est pas non plus un savoir vrai de l'inconscient. Ces deux propositions constituent ce que j'appelais tout à l'heure l'aveu de la détresse phénoménologique devant le problème posé par l'inconscient. En effet, leur progression même conduit à un seuil d'échec : le seuil de non-compréhension réflexive de l'inconscient.⁴⁵¹

La psychanalyse représente pour Ricœur une autre modalité de la critique du « sujet », entendu ici au sens d'une conscience transparente à elle-même. S'il y a une intentionnalité opérant à l'insu du soi, et dont le sens constitué est retrouvé *a posteriori* par l'aperception de la conscience thématique, cela indique qu'*un sens peut être présent sans être immédiatement compris* : « Ce qui résulte d'une telle situation, c'est l'émergence d'un sens incompris, c'est plus précisément la séparation possible du sens et de la conscience pour autant que celle-ci se trouve devant un sens qu'elle n'a pas constitué elle-même et dont la teneur véritable par conséquent lui échappe – est inconsciente »⁴⁵². L'herméneutique étant le domaine de l'élucidation de la signification du

⁴⁵⁰ M. Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie » (1988), in *De la subjectivité – Tome II – Phénoménologie de la vie*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2003, p. 166.

⁴⁵¹ P. Ricœur, « Le conscient et l'inconscient » (1966), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 103.

⁴⁵² M. Henry, « Ricœur et Freud », art. cit., p. 167.

comprendre, on voit immédiatement en quoi un tel « sens inconscient » peut devenir son matériel de travail idéal.

La greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie dans sa relation à la psychanalyse, complémentaire à celle venant tout juste d'être exposée, s'explique par la distinction essentielle que Husserl inaugure entre genèse active et genèse passive. Dans sa critique de la posture ricœurienne⁴⁵³, Michel Henry explique bien l'importance que revêt pour Ricœur le rôle des sédimentations passives de l'association et de la temporalité : ici, c'est le rôle, ou plutôt la position de l'*ego* dans la constitution qui diffère. Tout comme c'est le cas lors du recouvrement de l'intentionnalité thématique par l'intentionnalité opérante, les synthèses passives, par l'archéologie du sens pré-constitué qu'elles supposent et finalement rendent possible, par cette « prise de conscience noématique renvoyant à une prise de conscience noétique et impliquant celle-ci »⁴⁵⁴, ouvrent la voie à une *exploration du sens en dehors de la stricte conscience intentionnelle* – et cette reconsidération des liens entre intentionnalité et sens sera un axe important de l'herméneutique du texte. Suivant Ricœur, il ne reste alors qu'un pas à franchir pour passer au désir comme modèle de constitution d'un sens « existant » sans être toutefois « pris en

⁴⁵³ Michel Henry a tenté, tout au long de son œuvre philosophique, de délimiter et d'approcher autant que possible l'origine de la phénoménalité en dehors de l'espace propre à la représentation (*l'ek-stasis*), lieu de toute objectivation, de saisi de l'étant ; l'autoaffectation est, pour Henry, irréductible à l'ek-stase. C'est dire qu'*au moment même où la vie est nommée, elle est perdue*. Non pas que la philosophie eût dû maintenir la vie dans un arrière-monde impénétrable (car Kant avait bel et bien, par sa théorie du sens interne, tenté de ramener la subjectivité à l'ek-stase du temps, donc à la représentation et à ses conditions de possibilités) ; mais au moins aurait-elle pu concéder que *c'est la vie elle-même qui ne veut accéder à la lumière de l'extériorité, elle qui a son siège dans une corporéité ne se laissant jamais réduire à la représentation*. Henry repère dans la phénoménologie de Ricœur les mêmes présupposés ontologiques de la phénoménalité extatique heideggerienne. Et c'est ainsi qu'il commente l'expression ricœurienne de « conscience comme représentation » : « Cette proposition signifie : le représenter, c'est-à-dire l'acte de poser devant est, en tant que tel, en tant qu'accomplissant cette position devant, ce qui produit la conscience, c'est-à-dire la phénoménalité, laquelle consiste dans le fait d'être posée devant considéré en lui-même – de telle façon que rien ne devient conscient que pour autant qu'il est ainsi posé devant, re-présenté, qu'il entre lui-même dans la condition de sa représentation » (« Ricœur et Freud », *art. cit.*, p. 178). C'est encore ici, pour Henry, la finitude du lieu où apparaît l'étant en tant qu'objet qui sert de « connexion » entre la conscience et l'inconscient. Conséquemment, la prétention de l'herméneutique à comprendre l'être de la force s'annule dès lors qu'il devient impossible pour elle de *concevoir* la phénoménalité hors de la représentation. Ce qui, au fond, reste intouchable pour les différentes « métaphysiques de la représentation », c'est pour Michel Henry, principalement, l'affect, toujours irréductible à l'ek-stase. Cf. aussi Michel Henry commentant Ricœur, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1985, p. 383, n. 58.

⁴⁵⁴ M. Henry, « Ricœur et Freud », *art. cit.*, p. 169.

compte » *immédiatement*, un sens, bref, qui ne renvoie dès lors plus à un « corrélat idéal d'intentionnalité théorique ou représentative, mais [à] un sens pris dans un corps »⁴⁵⁵.

L'intuition première de Ricœur dans une telle reconsidération des rapports entre sens et pulsion réside justement dans cette articulation du corps avec la représentation – c'est-à-dire, en fait, du désir avec la culture :

C'est pourquoi, en dépit de graves malentendus que je ne sous-estime pas, il est possible à un philosophe de comprendre en philosophe la théorie psychanalytique et même partiellement l'expérience psychanalytique. Ajouterai-je un argument plus décisif encore ? c'est Freud qui est venu sur notre terrain. Comment ? eh bien, parce que l'objet de son investigation, ce n'est pas, comme on le dirait trop vite, le désir humain, le vœu (*Wunsch*), la libido, la pulsion, Erôs (tous ces mots ont un sens contextuel précis) ; c'est le désir, dans un rapport plus ou moins conflictuel avec un monde de la culture, avec un père et une mère, avec des autorités, avec les impératifs et les interdictions, avec des œuvres d'art, des buts sociaux et des idoles ; c'est pourquoi, lorsque Freud écrit sur l'art, la morale et la religion, il n'étend pas après coup à la réalité culturelle une science ou une pratique qui auraient d'abord trouvé leur lieu déterminé dans la biologie humaine, ou dans la psycho-physiologie ; d'emblée, sa science et sa pratique se tiennent au point d'articulation du désir et de la culture.⁴⁵⁶

Le dialogue que tenta de construire Ricœur entre phénoménologie et psychanalyse apparaît dès lors des plus pertinents pour une critique de la conscience : si d'un côté la phénoménologie suppose une prise en compte de la conscience intentionnelle de plus en plus grande à mesure que l'on décrit la phénoménalité, de l'autre la psychanalyse ne peut reconduire les contenus de sens intentionnels dans la lumière de la représentation. Et le dialogue s'avère nécessaire chaque fois qu'il y a écart : dans ce cas, les deux sphères de pratique herméneutique sont séparées par ce que Ricœur nomme le « problème économique de la prise de conscience »⁴⁵⁷. Ce problème se situe dans l'écart même opposant deux niveaux d'analyse portant sur le statut du savoir : le premier fait passer le foyer de production du sens de la conscience immédiate au « *pouvoir qui les*

⁴⁵⁵ *Id.*, p. 169.

⁴⁵⁶ P. Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 163.

⁴⁵⁷ P. Ricœur, *De l'interprétation*, éd. cit., p. 400.

produit à l'insu de cette conscience comme de lui-même»⁴⁵⁸, alors que le second réintroduit, par la médiation de « représentants », le domaine de la force (la pulsion) dans l'herméneutique, permettant ainsi de créer un espace d'analyse commun (le sens) entre conscient et inconscient. C'est donc dire que le langage de la force (pulsion) doit être mis en relation dialectique avec celui de la représentation (sens) – c'est en ce sens que Ricœur, suivant Freud, s'autorise d'un « discours mixte par la nature mixte de son objet situé au point de flexion entre désir et langage »⁴⁵⁹. Par sa reconstruction de la pensée freudienne, Ricœur présente l'opposition entre la philosophie réflexive et la psychanalyse comme une opposition entre un discours téléologique destinée à une « complétude signifiante » et un discours dont l'orientation est résolument régressive, remontant vers l'infantile et l'archaïque. Dans ce qui pourrait sembler un paradoxe, Ricœur utilise la philosophie de la conscience hégélienne pour mettre en lumière le mouvement d'archéologie de la conscience dont procède la psychanalyse. Le « conflit d'interprétation » ainsi volontairement instauré entre « procédure archéologique et procédure téléologique » est illustré par le mythe d'Œdipe, dont la lecture diffère radicalement de celle qu'a pour sa part tenté Foucault⁴⁶⁰. Si l'aspect « archéologique » (au sens freudien) n'a rien d'une surprise ici, puisque, après tout, la transposition du mythe en « complexe » relève d'une manœuvre psychanalytique qui procède du moment de la constitution du devenir-adulte pour remonter au « fond archaïque de la petite enfance »⁴⁶¹, en revanche l'apport de la téléologie des figures de la *Phénoménologie de l'Esprit* peut surprendre.

⁴⁵⁸ M. Henry, « Ricœur et Freud », *art. cit.*, p. 173.

⁴⁵⁹ P. Ricœur, *Réflexion faite*, *éd. cit.*, p. 36.

⁴⁶⁰ Cf. *supra*, 3.2.5. Précisons que si pour Foucault la recherche de vérité qui caractérise le mythe d'Œdipe relève d'une généalogie des formes fragmentées de la vérité, au contraire pour Ricœur cette recherche de vérité, ce « drame de la vérité », relève d'une téléologie dont l'*Aufhebung* serait la résolution ou le dépassement du « drame de la sexualité » (complexes illustrés par les figures de l'inceste et du parricide) à travers une meilleure compréhension de soi.

⁴⁶¹ P. Ricœur, *Réflexion faite*, *éd. cit.*, p. 37.

La surprise tombe cependant si l'on se rappelle en quel sens Ricœur ne conçoit pas la conscience comme origine, mais comme *tâche* : « Sachant ce que nous savons maintenant sur l'inconscient, quel sens pouvons-nous donner à cette tâche ? En posant cette question, nous accédons à une connaissance non plus réaliste, mais dialectique de l'inconscient. La première était du ressort de l'analyse, la seconde est déjà du ressort de l'homme ordinaire et du philosophe ; la question est celle-ci : que signifie l'inconscient pour un être qui a la tâche d'être une conscience ? »⁴⁶² Cette question implique une dialectique précisément parce que la conscience est ce mouvement de *dépossession de soi* qui ne peut s'assurer d'elle qu'à la fin d'un parcours où le sens n'a pu être re-trouvé que par une opération de régression qui demeure le pendant dialectique de la téléologie : « L'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures, que l'on comprenne cette antériorité en un sens purement temporel et événementiel ou en un sens symbolique »⁴⁶³.

Une sorte d'idéal régulateur kantien repose sous une telle conception de la constitution de la subjectivité : la tentative de reconquête du soi par lui-même n'est pas la recherche d'un sens caché, enfoui et hypostasié sous la forme d'une origine à révéler ; il faut plutôt la concevoir comme la recréation constante d'un sens par la réflexion et l'interprétation, à travers une idée régulatrice visant un sens ultime – mais inatteignable. Le sujet se reconquiert par l'interprétation des formes objectivées dans lesquelles il se projette mais dont il ne peut jamais recouvrir la totalité du sens⁴⁶⁴ : « cette finitude de l'interprétation signifie que toute pensée

⁴⁶² P. Ricœur, « Le conscient et l'inconscient », *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 110.

⁴⁶³ *Id.*, p. 114.

⁴⁶⁴ Cette archéologie du sujet, s'articulant à rebours du mouvement objectif de la conscience hégélienne des « figures de l'homme », permet par ailleurs de remettre en question l'étanchéité absolue des deux domaines que sont l'*Ek-stase* du monde et la chair de l'affect, dichotomie fondamentale pour Michel Henry. Par une telle régression en deçà de la conscience représentative, mais qui pourtant procède à partir d'elle, Ricœur a ouvert le chemin qui pourrait permettre d'établir le point de jonction précis entre ces deux mondes que tout semble séparer, et ainsi trouver une manière de répondre de manière satisfaisante à la question suivante : « quels sont au sein de la vie subjective absolue les termes de cette explication de soi avec soi-même ? » P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, « Champs », 2007, p. 47. Le livre de Paul Audi est notamment construit autour de

pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser par elles-mêmes »⁴⁶⁵. Si la psychanalyse était une première réplique à la philosophie de la conscience, se nourrissant, il est vrai, du modèle hégélien, la seconde herméneutique de Ricœur poursuit ce travail, mais en prenant cette fois comme appui le modèle du texte.

4.2.2. *Le modèle du texte comme critique de la conscience*

Examinons à présent les raisons pour lesquelles l'herméneutique réflexive doit se distinguer de l'idéalisme husserlien. Elle oppose premièrement à l'idéal de justification ultime de la science une appartenance du sujet au monde plus primordiale encore que la fondation épistémologique, relation où le sujet agissant et souffrant *reçoit* d'abord le monde avant même de le fonder. Puis, en ce qui relève du primat de l'intuition sur laquelle tout phénomène peut être constitué, Ricœur prétend que la compréhension doit d'abord être médiatisée par une interprétation, où l'interprète se retrouve « *in medias res* [...], jamais au commencement ou à la fin »⁴⁶⁶. Ce soupçon porté sur l'immanence du sujet à lui-même va jusqu'à atteindre le *Cogito* même, « dont l'expérience immanente ne s'avère pas moins douteuse que toutes les positions de transcendance soumise à la fameuse réduction phénoménologique ».⁴⁶⁷ Rappelons que pour Husserl, le lieu de l'intuition plénière est une subjectivité au sein de laquelle toute *transcendance*

l'aphorisme de Kafka : « *du bist die Aufgabe* » (« tu es la tâche »). Encore ici, considérer la conscience (ou l'inconscience) non plus comme une origine (*Ursprung*) mais comme une tâche (*Aufgabe*), c'est une manière inédite d'envisager le problème de la représentation dans la constitution du soi. La notion de *tâche*, prise cette fois au sens que lui accorde Ricœur, pourrait par exemple permettre de remettre en doute la conviction de Michel Henry lui-même, pour qui *l'immanence n'est pas le domaine du sens*, puisque « la vie n'a pas à répondre à la question du sens » (*Généalogie de la psychanalyse*, éd. cit., p. 358). Même pensé en termes d'immanence, nous soutiendrons cette fois – contre Foucault – que le problème de la constitution de la subjectivité ne peut faire l'économie du sens. Encore ici, Hegel ne se tient pas très loin : « Penser la vie absolue, telle est la tâche »...

⁴⁶⁵ Et Ricœur de rajouter immédiatement après – en écho à ce qui a été présenté au point précédant (4.1.) : « Dès lors, quittant l'hégélianisme, il faut oser dire que la considération *pensante* de l'histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude ». P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 372.

⁴⁶⁶ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 54.

⁴⁶⁷ P. Ricœur, *Réflexion faite*, op. cit., p. 56.

reste douteuse, alors que seule l'immanence s'avère indubitable, de sorte que la construction par esquisses (*Abschattungen*) est présomptive, alors que ne l'est jamais l'immanence qui permet la coïncidence entre vécu et réflexion. Pour Ricœur, « [que] le lieu de fondation dernière soit la subjectivité, que toute transcendance soit douteuse et seule l'immanence indubitable – cela devient à son tour éminemment douteux, dès lors qu'il apparaît que le Cogito lui aussi peut être soumis à la critique radicale que la phénoménologie applique par ailleurs à tout apparaître »⁴⁶⁸. Une telle appartenance au monde est donc primordiale, mais elle ne peut être pensée que dans un lien dialectique avec la distanciation, dont la forme première, pour une herméneutique, sera l'intégration de la critique de l'idéologie à la compréhension de soi. C'est ainsi que le statut de principe ultime du sujet est sérieusement remis en cause.

Si, pour Husserl, la réduction doit absolument séparer la conscience empirique, objet de la psychologie, de la conscience transcendantale, il reste néanmoins que le corps comme *existant*, la nature comme *étant* et le monde comme *prédonné* continuent d'être déterminés coextensivement sur le plan du sens et, donc, dans le champ de l'expérience. Cet isomorphisme structurel entre le champ de l'expérience phénoménologique et l'expérience empirique (non réduite) provient de l'intentionnalité elle-même : il faut, pour parvenir à maintenir la réduction, « perdre la validité *als Reales* »⁴⁶⁹, c'est-à-dire opérer la réduction directement « à travers le prédonné, l'existant, l'étant, lesquels cessent d'aller de soi, d'être pris dans la *Seinsglaube* (« foi en l'être ») aveugle, pour devenir *Sens*, *sens* du prédonné, *sens* de l'existant, *sens* de l'étant »⁴⁷⁰. Cette conversion, il faut la situer précisément dans la suspension de la référence au monde que le texte (de fiction) opère, suspension redoublée par le déploiement d'une référence de second rang, « où le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme horizon de notre vie et de notre projet, bref comme *Lebenswelt*, comme être-au-

⁴⁶⁸ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 54.

⁴⁶⁹ *Id.*, p. 48.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

monde »⁴⁷¹. Puisque le texte, comme vecteur du sens, reste autonome par rapport à la conscience qui l'a créé, Ricœur développe une manière plus radicale encore de remettre en question le primat de la subjectivité. Cette stratégie consiste à « *prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer devant le texte, le « monde » qu'il ouvre et découvre* »⁴⁷². Ricœur rappelle alors que la phénoménologie a oublié les prémisses de l'intentionnalité, à savoir que la conscience a son sens à l'extérieur d'elle-même : « la théorie idéaliste de la constitution du sens dans la conscience a ainsi abouti à l'hypostase de la subjectivité. La rançon de cette hypostase, ce sont les difficultés évoquées plus haut par le parallélisme entre phénoménologie et psychologie »⁴⁷³. Notons au passage que c'est cette fonction de médiation du texte qui ouvre une brèche dans cette conception encore trop théorique de la réflexion, rappelant que « ce qui est à interpréter dans le texte c'est une proposition de monde, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais déployer mes possibles les plus propres »⁴⁷⁴. Cela dit, cette résonance heideggérienne ne doit pas nous faire oublier le dernier argument présenté pour un dépassement de l'idéalisme husserlien : la responsabilité du sujet.

Si, pour Husserl, « *la prise de conscience qui soutient l'œuvre de réflexion développe des implications éthiques propres : par ceci que la réflexion est l'acte immédiatement responsable de soi* »⁴⁷⁵, autrement dit que la conversion philosophique propre à l'entrée dans la réduction est un geste éthique, où le sujet devient « suprêmement autonome », par son acte auto-positionnel, Ricœur s'oppose à

⁴⁷¹ *Id.*, p. 58.

⁴⁷² *Id.*, p. 57-58.

⁴⁷³ *Id.*, p. 59.

⁴⁷⁴ *Id.*, p. 58.

⁴⁷⁵ *Id.*, p. 48.

cette « ultime responsabilité de soi [du sujet méditant] »⁴⁷⁶ ; en effet, « l'herméneutique invite à faire de la subjectivité la dernière, et non la première, catégorie d'une théorie de la compréhension. La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale »⁴⁷⁷. Le modèle du texte vient ici rappeler toute la distance qui sépare le soi de lui-même, de sorte qu'il est selon Ricœur possible d'échanger « le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte »⁴⁷⁸.

4.2.3. Réintroduction du problème de la subjectivité

Il est frappant de constater, à l'aune de cette brève reconstruction de la théorie herméneutique du sujet, que la « désappropriation de soi-même » de Ricœur rappelle la résistance que thématise pour sa part Foucault sous l'expression « se dépendre de soi-même »⁴⁷⁹. Si une distinction doit être ici posée, elle porterait plutôt sur l'opération inverse qu'effectue parallèlement Ricœur, soit reconnaître en quoi la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique : *le choix pour le sens et la conviction d'une dicibilité de principe de l'expérience*. Foucault serait certainement plus frileux à l'idée d'épouser une telle présupposition, notamment pour les raisons qui ont été exposées lors du chapitre qui lui a été consacré.

Néanmoins, il est clair dans les deux cas que l'influence de Hegel reste décisive, surtout si l'on garde en mémoire le postulat de l'idéalisme hégélien selon lequel *on ne devient soi-même qu'en se perdant*. Ainsi, même si les sources de la critique du sujet diffèrent, Ricœur retrouve la

⁴⁷⁶ Husserl, *Ideen, Nachwort*, in *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff 1952, p. 139, 1. 7 ; trad. fr., A. L. Kelkel, « Postface à mes *Idées directrices* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n°62, p. 372, cité par P. Ricœur, *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 48.

⁴⁷⁷ *Id.*, p. 59.

⁴⁷⁸ *Id.*, p. 60 ; *Réflexion faite*, éd. cit., p. 57. Cet « échange » est au cœur de l'argumentation de *Soi-même comme un autre* sous la forme d'une analyse du substantif réfléchi « soi ».

⁴⁷⁹ Nous verrons d'ailleurs en fin de parcours que la constitution du sujet comme sujet de vérité, tant chez Foucault que chez Ricœur, appelle une dialectique entre maintien de soi et désappropriation de soi. Cf. *infra*. 7.3.2.

critique que fait Heidegger du *cogito* cartésien : « je ne suis pas le fondement de mon existence, je suis reçu à moi-même. Je suis responsable, mais c'est à partir d'une donation fondamentale d'existence »⁴⁸⁰. De l'aveu même de Ricœur lors de l'entretien d'où est tirée la citation précédente, Foucault va dans le sens de cette « conviction », à savoir que des formes de subjectivité demeurent vivantes au-delà même de la critique du sujet, critique qui postule que le sujet n'est pas le maître du sens, mais seulement son élève, son disciple.

Foucault et la subjectivité

Cette critique de la prétention du sujet par Foucault sera désormais brièvement évoquée. Elle constitue une manière originale de concevoir le sujet autrement qu'en maître du sens. Cette nouvelle modalité de la critique semble *a priori* plus radicale que la précédente, en ce qu'elle présuppose une « dissolution du sujet », mais une dissolution qui, à l'instar de la perte de soi (*Ichlosigkeit*) représentée par exemple dans la littérature moderne⁴⁸¹, ménage une ouverture pour la production de subjectivité. C'est ainsi que le grand défi de la conception foucauldienne pourrait bien être de penser ensemble *dissolution du sujet* et *production de subjectivité*.

Mais en disant cela, ne sommes-nous pas ici en face de deux synonymes se servant de relais l'un pour l'autre ? La subjectivité n'est-elle pas simplement la relation de dépendance de l'objet à ce qui le constitue, soit le sujet ? Il semble en effet compliqué de penser simultanément la constitution d'une subjectivité avec la disparition de ce qui fonde ce dit rapport. C'est bien de ce modèle théorique du sujet que veut se déprendre Foucault, mais

pourtant, remarque Vincent Descombes, Foucault reste fidèle à toute une philosophie héritée quand il persiste à chercher le rapport à soi dans une réflexion de l'activité, au sens de ce qu'indique « la forme réfléchie du verbe »,

⁴⁸⁰ P. Ricœur, entretiens avec Carlos Oliveira in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, sous la direction de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris, Cerf, 1990, p. 35. Ricœur reste sur ce point sensible à tout ce qui relève de la passivité dans la constitution existentielle, notamment la *Geworfenheit* de Heidegger.

⁴⁸¹ Cf. par exemple R. Musil, *L'homme sans qualité*, 2 tomes, Paris, Seuil, « Points », 1995 [1930-1932].

et c'est pourquoi il retrouve aussitôt les formules énigmatiques des philosophies réflexives du sujet : il s'agit de prendre soi pour objet, mais de faire que cet objet ne soit pas seulement l'objet, mais aussi le sujet. Pourtant, il n'en conclut pas au caractère dialectique de sa formule (le sujet est et n'est pas à lui-même son propre objet). En fait, Foucault ne pose nulle part pour lui-même le problème *conceptuel* du sujet. Toutefois, il se pourrait bien qu'il l'ait rencontré en élaborant une théorie des « modes de subjectivation » [...]⁴⁸².

Descombes vise juste lorsqu'il affirme que les modes de subjectivation permettent de penser la constitution de la subjectivité de manière plus satisfaisante qu'une théorie traditionnelle faisant du sujet l'instance constituant l'objet ; en effet, pour Foucault, le sujet ne peut pas être conçu comme structure de connaissance *a priori*, mais comme ce qui se transforme constamment dans un processus de subjectivation.

Un mode d'interrogation particulier du sujet doit par conséquent être mis en place. Tout d'abord, le sujet doit être interrogé comme le résultat de techniques qui sont elles-mêmes historiques ; il ne saurait donc être conçu en tant que substance anhistorique. Le modèle de la substance éternelle (platonisme) comme celui de la conscience (Descartes) sont insuffisants lorsque vient le temps d'expliquer en quoi le pouvoir reste constitutif d'une subjectivité : c'est ce qu'a voulu démontrer Foucault en prenant Œdipe non plus comme une figure de la « négativité »⁴⁸³ de la conscience, mais comme un vecteur de production du savoir – et donc de pouvoir. Corrélativement, une théorie de l'idéologie ne peut servir de base critique pour penser le pouvoir, parce qu'elle repose essentiellement sur une conception de la distorsion d'une vérité – vérité qui pourrait être atteinte par une conscience transparente à elle-même et lestée des illusions qui la hantent. Mais dans une veine typiquement nietzschéenne, Foucault conçoit le sujet en dehors de toute universalité, quitte à ne maintenir, comme seul horizon universel, que *la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit* ; le terme d'« anarchéologie » qu'esquisse Foucault avec un sourire malicieux sert bien la déprise dont nous avons retracé plus haut le mouvement :

⁴⁸² V. Descombes, *Le complément de sujet*, éd. cit., p. 255.

⁴⁸³ Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit., p. 251. Cf. *supra*, 3.2.5.

« c'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité »⁴⁸⁴.

Le sujet vient donc s'insérer dans la problématique de la vérité sous une double forme : 1) l'*assujettissement*, pensé sous la double forme d'un « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi »⁴⁸⁵ ; 2) la *subjectivation*, conçue comme le processus par lequel un individu devient sujet dans la mesure où il opère sur lui-même un certain nombre d'opérations de transformation. La théorie du sujet foucauldien épouse cette transition en progressant elle-même d'une modalité de subjectivation non intentionnelle (le « comment anonyme »), voire souvent même obligée (comme c'est le cas de l'aveu dans le christianisme), vers l'introduction progressive d'une instance décisionnelle qui, ultimement, pourra *choisir* de manifester le rapport qu'elle entretient à la vérité (comme c'est le cas de la *parrésia* chez les cyniques). Il y a toujours, chez Foucault, une double acception du syntagme « sujet » : dans sa relation au pouvoir, et dans sa manifestation de la vérité. Et ce rapport peut être fondé sur l'obligation ou le choix, selon les formes historiques de subjectivité étudiées.

Le problème qui demeure à cet effet central dans les cours articulant le passage de la généalogie du pouvoir à la généalogie du sujet éthique – essentiellement les cours sur la gouvernementalité – est de montrer *comment il est possible de passer des actes d'obéissance et de soumission, voire de foi, à des actes de vérité indexés à la subjectivité*. Qu'est-ce qui, dans l'histoire de la subjectivité, permet d'expliquer l'articulation de la subjectivation sur l'assujettissement ? Tant sur le plan historique qu'au plan biographique – disons *pratique* – la réponse de Foucault est sur ce point toujours cohérente : c'est *la résistance au pouvoir qui engendre une subjectivité*, et ce

⁴⁸⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 76.

⁴⁸⁵ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » [« *The Subject and Power* »], # 306, (1984), *Dits et écrits*, éd. cit., p. 1046.

mouvement de transformation de soi (« étho-poïésis ») est nommé « *invention de soi* ». S'inventer, c'est aussi, comme nous le verrons lors du septième chapitre, apprendre le courage de la vérité.

L'articulation théorique qui est la plus apte à rendre compte de cette processivité semble être encore une fois celle inaugurée par Hegel, à qui Foucault rend un hommage – hommage qui n'a d'ailleurs plus rien de mystérieux lorsqu'on réfléchit à cette double acception du « sujet » : reflétant la structure clivée qui fait du sujet une figure soumise à une extériorité à laquelle elle s'identifie par le biais de la conscience, tout en étant un processus d'expérience qui advient dans l'invention de soi, le sujet apparaît bel et bien « divisé ». Mais il n'est pas clivé au sens où l'entendait Lacan : *le sujet est divisé à la fois comme sujet de connaissance et comme sujet de transformation*. C'est le sens de la mystérieuse et souvent incomprise référence à Hegel à la fin de *L'herméneutique du sujet* :

[C]omment ce qui se donne comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhné*, comment cela peut-il être en même temps le lieu où se manifeste, où s'éprouve et difficilement s'accomplit la vérité du sujet que nous sommes ? Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhné*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ? Et si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhné*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela, le défi de la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie⁴⁸⁶.

Cette division en sujet de transformation et sujet d'expérience est redevable d'une histoire de la subjectivité où le monde est aussi le lieu d'expérience de soi, et non pas simplement de maîtrise. La conception de la subjectivité comme passage par delà la philosophie de la conscience indique donc qu'*il existe des conditions éthiques de la philosophie irréductibles aux conditions épistémologiques*. Et c'est par une telle définition de la philosophie, dans son rapport de

⁴⁸⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard/Seuil (Hautes études), 2001, p. 467.

confrontation à la non-philosophie, qu'il est possible d'élargir la proposition principale du sujet comme *subjectum* de la pensée, en affirmant que le sujet ne relève pas uniquement de la structure cognitive, mais aussi d'une substance éthique dont le désir dépasse le simple rapport de connaissance au monde.

Ricœur et la subjectivité

Il y a de même chez Ricœur, mais sous une toute autre forme, une réintroduction du sujet au détour de sa mise à mal par une critique de la philosophie de la conscience. Sur le plan du discours, la réintroduction du sujet a lieu sous l'égide de la *synthèse prédicative* : contre l'approche structuraliste de Saussure selon laquelle la langue naturelle est un système de signes où il n'y a que des différences combinatoires, Ricœur s'inspire plutôt d'Émile Benveniste pour qui la première unité de sens n'est pas le signe lexical (le mot), mais la *phrase*. Cette « instance de discours »⁴⁸⁷ est première parce qu'elle renvoie toujours à l'instance d'énonciation dont on ne peut faire l'économie qu'en considérant la langue comme un événement sans attache au contexte de constitution – ici Foucault argüerait que le contexte de constitution peut en quelque sorte être indépendant de l'instance d'énonciation. Cela dit, Ricœur n'abandonne pas pour autant le détour par la sémiotique, puisque cette dernière lui permet de repérer des récurrences structurales qui informent sur la constitution textuelle, et donc événementielle du discours. Disons plutôt que ce qui prime ici reste la réintroduction du sujet, réintroduction qui a lieu sur un double front : non seulement le discours est sui-référentiel, c'est-à-dire toujours lié à un énonciateur, mais il y a aussi un vis-à-vis du discours : quelqu'un parle de quelque chose – à quelqu'un. Il faut relever en ce sens l'apport de la sémantique, notamment celle de Frege et de sa fameuse distinction entre sens (ce qui est dit) et référence (ce au sujet de quoi quelque

⁴⁸⁷ Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

chose est dit) ; elle favorise l'ouverture du discours à un monde, à une extériorité, une extra-discursivité qui reste interdite à la sémiotique structurale⁴⁸⁸.

Le sujet est aussi réintroduit lors du procès de la métaphore, notamment sous la figure du *lecteur* : il comble ainsi une médiation entre la référence (visée du langage) et l'être-comme (réalité extra-linguistique signifiée) : « est seul pertinent l'acte du lecteur qui, d'une certaine façon, fait la métaphore en saisissant la nouvelle pertinence sémantique et son impertinence au regard du sens littéral. C'est aussi *pour* le lecteur qu'un être-comme inédit fait face au *voir-comme* suscité par l'énoncé métaphorique. Ce qui finalement est redécrit, ce n'est pas n'importe quel réel, mais celui qui appartient au monde du lecteur »⁴⁸⁹. Ricœur thématise plus tard cette étape sous le nom de *refiguration*, pour bien insister sur l'idée de redescription du réel et de redéploiement d'un monde : « c'est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu'une conception purement immanentiste du langage voudrait ignorer »⁴⁹⁰.

Foucault et Ricœur se rejoignent en quelque sorte négativement, par une mise à distance de leur position respective, position qui atteste pourtant chaque fois du même souci : relever de quelle manière il y a production de subjectivité – voire de *monde* – sans pour autant concevoir cette *poïésis* comme résultant d'un sujet maître du sens. Nous retrouvons donc ultimement deux modalités de réintroduction du sujet après sa critique : la figure de l'*énonciateur* ou du *lecteur* (Ricœur), comme instance de discours ou accroissement de soi dans le pouvoir de refiguration du langage ; l'*invention de soi* (Foucault), comme technique de constitution de soi à partir d'une résistance au pouvoir.

⁴⁸⁸ Ricœur aimait en ce sens citer le linguiste Gustave Guillaume affirmant que « [le langage] reverse à l'univers », G. Guillaume, « Esquisse d'une théorie psychologique de la déclinaison » (1939), *Langage et Science du Langage*, Paris, Nizet, Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 99.

⁴⁸⁹ P. Ricœur, *Réflexion faite*, éd. cit., p. 48.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

4.2.4. *Le rapport herméneutique du sujet au monde*

Tant chez Ricœur que chez Foucault, la réflexivité du rapport à soi est établie à partir de médiations qui attestent du rapport herméneutique du sujet au monde. Mais ce rapport herméneutique au monde ne peut pas, ultimement, faire l'économie d'un dialogue avec la pensée hégélienne :

Un certain projet commun associe sans doute la tâche herméneutique et la pensée hégélienne : une philosophie de l'interprétation n'est sérieuse que si elle est quasi hégélienne, en tout cas toujours en débat avec Hegel. Avec lui, elle a cette conviction que l'expérience humaine est sensée, que nous ne sommes pas là dans l'absurde ; la conviction aussi que le sens de l'expérience humaine se fait à travers nous, mais pas par nous : nous ne dominons pas le sens mais le sens nous fait en même temps que nous le faisons.⁴⁹¹

Cette conception de l'existence comme « expérience humaine sensée » peut sembler d'abord contraire à la perspective foucauldienne, en tout cas en dissonance avec son nihilisme actif, mais, néanmoins, il est possible de soutenir ici que toute herméneutique du soi, qu'elle soit guidée par le langage de la constitution ou celui de la production, reste *une expérience de dépossession de soi qui implique le sens*. Cela dit, le rapprochement que tente Ricœur de sa pensée avec celle de Hegel comporte pour sa part une limite importante dont les contours ont déjà été tracés : la nécessité de l'interprétation provient d'un constat de finitude : « Parce que je ne connais pas tout, illustre Ricœur, c'est du milieu des choses, du milieu des discours, que j'interprète et que j'essaie de m'orienter. Je demeure un point de vue fini sur la totalité. Je ne peux me mettre comme Hegel en un point d'où je verrais le tout »⁴⁹². Contre la prétention de la philosophie hégélienne à faire système et, donc, à « englober le point de vue de l'interprète »⁴⁹³, Ricœur invoque la circularité de l'herméneutique, selon laquelle le point de vue de l'interprète

⁴⁹¹ P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *art. cit.*, p. 192.

⁴⁹² *Id.*, p. 193.

⁴⁹³ *Ibid.*

est constituant de la chose qui demande à être comprise, de même que la chose informe la situation même de l'interprète puisque ce dernier est en quelque sorte « constitué » par ce qu'il comprend. Et ce cercle est, pour Ricœur, « insurmontable »⁴⁹⁴.

Il est significatif de constater que Foucault donne une autre explication, quoique parallèle, à la provenance du « conflit d'interprétations » : pour l'archéologie du savoir, la pluralité des interprétations ne naît pas de l'impossibilité de faire système, mais « de la définition même de l'*interprétation qui se fait à l'infini*, sans qu'il y ait un point absolu à partir duquel elle se juge et se décide »⁴⁹⁵. Bien qu'il reconnaisse que le « temps de l'interprétation [soit] circulaire »⁴⁹⁶, opposé en cela au « temps de signes, qui est un temps de l'échéance, [de même qu'au] temps de la dialectique, qui est malgré tout linéaire »⁴⁹⁷, Foucault passe sous silence l'horizon de finitude permettant d'opposer le caractère existentiel de l'herméneutique à l'interprétation téléologique hégélienne, selon laquelle « *le sens vient de la fin*, [...] à partir d'un savoir final »⁴⁹⁸ – cet argument, nous le verrons, sera décisif le moment venu de juger de l'appréciation du fondement ontologique de l'herméneutique par Foucault.

Que l'on conçoive l'herméneutique comme une pensée qui se reprend toujours elle-même à l'infini ou au contraire comme une philosophie de la finitude fondée par une divergence des perspectives, reste qu'elle est élaborée à partir d'une idée-limite, celle d'une médiation absolue entre histoire et vérité. Il s'agira, pour les analyses à venir, de conserver cette idée d'une médiation entre histoire et vérité, mais en lui retirant justement son caractère d'absolu, pour plutôt lui redonner cette dimension de finitude. Nous soutiendrons alors que c'est la « figure historique de l'homme » qui constitue le fondement même de l'herméneutique,

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx » (1967), # 46, *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 604. Nous soulignons

⁴⁹⁶ *Id.*, p. 601.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ P. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *art. cit.*, p. 187.

l'être humain étant défini non pas uniquement par une *volonté de savoir*, mais aussi par un *désir de comprendre*.

4.3. CONCLUSIONS PROVISOIRES

Une première approche de la dépossession de soi fondée dans une herméneutique a été repérée au détour de la critique du sujet. L'exigence à laquelle la généalogie et l'herméneutique sont ultimement confrontées pourrait désormais s'énoncer ainsi : *comment le sujet de compréhension peut-il être thématiqué sans en faire le foyer unique de l'expérience ?* Comment, autrement dit, la compréhension s'instaure-t-elle comme horizon du rapport à soi sans pour autant revendiquer une fondation de l'histoire ou prétendre transcender la finitude ? Nous avons sous les yeux deux conceptions de la pratique de l'histoire – et, dans une certaine mesure, de l'histoire de la philosophie – qui refusent d'analyser la subjectivité en termes de fondation, mais sans pour autant abandonner la notion de finitude, puisque les critiques de l'*origine* et du *télos* de l'histoire ont avant tout pour but, dans les deux cas, d'accorder une *limite* et un *sens* à l'expérience du monde.

Certes, mener une *histoire de la vérité* est une entreprise radicalement différente de celle consistant à voir dans l'histoire une *médiation possible vers une vérité d'ordre pratique* ; dans le premier cas, la verticalité de la généalogie foucauldienne, la hauteur de son point de saisie, et donc, dans un sens nietzschéen, la superficialité de son horizon, font qu'il est possible d'analyser l'herméneutique du soi comme une de ces formes de recherche de vérité commandées par des processus d'objectivation qui lui sont propres, par un régime de gouvernementalité ou de vérité spécifique, et dont nous pouvons faire l'histoire de l'origine⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Cf. *infra*, 5.

Néanmoins, la philosophie pratique de Ricœur échappe au moins sur un point à cette caractérisation plus assujettissante de l'herméneutique, précisément en raison de sa capacité à *penser la production de subjectivité dans un horizon éthique* ; en ce sens, l'anthropologie philosophique de Ricœur reste elle aussi une histoire critique de la subjectivité, car elle permet, à l'instar de la généalogie, de se déprendre de ce que l'on est devenu...

Quel que soit le reproche adressé à la philosophie de la conscience, l'enjeu commun de la généalogie et de l'herméneutique est de *penser le rapport à soi*. Nous le verrons dans la seconde partie de la thèse, le problème est posé à partir d'une question articulée tant par Foucault (*quel est le mode d'être du rapport à soi ?*) que par Ricœur (*quel sorte d'être est le soi ?*). Or, les quatre derniers chapitres l'ont démontré, il est impératif de définir chaque fois ce qui est entendu par *sujet* et par *soi* chez chacun des deux auteurs. Il est bon de rappeler à effet que Foucault n'a conceptualisé le sujet réfléchi (le « soi ») que très tardivement, en le définissant d'ailleurs à peine – contrairement à Ricœur qui ne cesse de le thématiser – alors que le « sujet », cette fois comme construction historique, a toujours été, si l'on en croit Foucault lui-même, au centre de ses recherches. Rappelons par ailleurs que le sujet reste avant tout un thème épistémologique (le « sujet de connaissance »), alors que le soi s'avère un thème essentiellement phénoménologique : c'est-à-dire que pour Foucault, le sujet résulte d'un *support produit* (la « subjectivation »), la surface de réflexion, ou plutôt de réfraction (« ce pli du dedans »⁵⁰⁰) d'un rapport à soi intriqué entre savoir et pouvoir, alors que le soi, pour Ricœur, relève de *la manifestation phénoménale et déclinée pronominalement* d'un retour du sujet sur lui-même, retour réflexivement opéré sur des médiations. Finalement, le sujet est l'objet d'une historicité propre (pensée en termes d'extension – *Ausdehnung* – entre la naissance et la mort du sujet de *connaissance* – l'homme) alors que le *soi* est plutôt l'expression d'une relation identitaire, d'une

⁵⁰⁰ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, « les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) », Paris, Minituit, « reprise », 2004 [1986], p. 101-130.

« dépendance à l'existence », expression phénoménale dont la temporalité propre est révélée de façon médiate par des récits et ses symboles, ces manifestations que Ricœur conçoit comme des modèles d'explication et d'interprétation, c'est-à-dire, ultimement, de *compréhension*.

On pourrait ainsi affirmer que : 1) le sujet, pensé par la théorie de l'action, est la *condition* de l'action, ce qui la porte et la rend possible ; or pour Foucault, le sujet est bien plutôt le *produit* de cette même action ; 2) le soi est la résultante *médiatisée* du rapport que le sujet entretient à lui-même, suite au détour du théorique vers le pratique (ou encore « du texte à l'action »). Cela dit, il est à noter que pour Foucault : 3) le sujet ne saurait même pas être la condition de possibilité d'une *expérience*, celle-ci étant plutôt définie comme la « rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt des sujets »⁵⁰¹.

On retrouve finalement deux définitions différentes du sujet qui autorisent justement un passage assumé vers le concept de *Soi* : le refus obstiné d'une théorie générale du sujet préexistant à toute analyse de l'agir deviendra même ultimement, pour Foucault, une condition méthodologique à son propre travail, exercice où le sujet n'est jamais traité en tant que substance, mais bien en tant que forme, notant au passage que « cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même »⁵⁰². L'altérité constituante du soi est elle aussi, pour Ricœur, tout à fait centrale à son anthropologie philosophique. Mais déjà cette différence établie entre sujet et soi atteste de la polysémie de l'être, elle-même déployée par les multiples médiations

⁵⁰¹ M. Foucault, « Le retour de la morale » (1984), # 354, *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1525.

⁵⁰² M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1537. Il est à noter que Foucault réintroduit, dans ces dernières recherches, l'idée de substance sous les traits de la « substance éthique », c'est-à-dire la manière dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale. Cf. *supra*, 1.1.5.

(symboliques et culturelles chez Ricœur, pratiques ou discursives chez Foucault) qui rendent possibles une histoire critique de la subjectivité et une anthropologie philosophique, deux images inversées d'une même problématisation de l'histoire et de la vérité.

II – ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DU SOI

Organiser notre existence de façon qu'elle soit aux yeux des autres un mystère, et que ceux mêmes qui nous connaissent le mieux nous ignorent seulement de plus près que les autres. J'ai façonné ainsi ma vie, presque sans y penser, mais avec tant d'art et d'instinct que je suis devenu pour moi-même une individualité, mienne sans doute, mais qui n'est ni clairement ni entièrement définie.

Fernando Pessoa
(*Le Livre de l'intranquillité.*, p. 142)

Chapitre 5

Savoir et compréhension. Problématisations de l'herméneutique chez Foucault

[...] Le savoir n'est pas pour comprendre, il est fait pour trancher.

Michel Foucault
(« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 1016)

Et si la tâche laissée par l'Aufklärung (que la Phénoménologie de l'esprit fait passer à l'absolu), c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité d'expérience du soi.

Michel Foucault
(Manuscrit de *L'herméneutique du sujet*)

Par delà la critique du sujet se trouvent deux pensées puisant à la même source (les fondements historiques de l'action et de la subjectivité), deux pensées qui se déclinent cependant en deux entreprises philosophiques radicalement différentes : d'une part, une anthropologie philosophique faisant de l'histoire une médiation possible vers la vérité entendue comme polysémie de l'être et, d'autre part, une pratique de l'histoire qui instaure une tentative de problématisation du rapport entre subjectivité et vérité. Il s'agit pourtant, dans les deux cas, de trouver ce qui permet l'articulation entre sujet de la compréhension (cet être qui veut comprendre sa situation historique) et sujet de la vérité (cet être qui se reconnaît comme participant à la vérité) : il nous apparaîtra dans cette seconde partie de la thèse que le désaccord profond entre ces deux problématisations du rapport entre histoire et vérité repose finalement sur le rôle des concepts de *volonté* et de *pouvoir* : alors que Foucault prétend que l'histoire de la subjectivité n'est au fond que l'histoire de la force du vrai dans un combat politique pour

l'obtention de la conduite des hommes (ce qu'il nomme, suivant Nietzsche, la *volonté de vérité*), Ricœur prétend que cette « volonté de vérité » est en réalité la dépendance de l'homme à l'existence, une telle force d'affirmation dans l'être prenant pour lui un tout autre sens : non plus volonté de puissance exprimée par une manifestation de la vérité, mais vérité de l'homme entendue dans sa volonté à se maintenir dans ses capacités propres. C'est cet enjeu éthique et politique sous-tendant une philosophie des modes de véridiction qui sera étudié dans la seconde partie, en prenant pour socle commun l'herméneutique, cette pratique de la subjectivité fondée dans l'interprétation et la transformation de soi.

Les chapitres précédents nous ont permis de comprendre en quel sens les deux méthodes philosophiques à l'étude présupposent, d'une part, une reconnaissance de la finitude au fondement de leur conception de l'histoire et, d'autre part, une description de la constitution historique de l'identité. La généalogie foucauldienne des modes de subjectivation force un « désassujettissement » des savoirs historiques établis, et lutte donc en ce sens contre l'emprise des « quasi-transcendants » que sont le langage, le travail et la vie ; l'herméneutique de la conscience historique dont s'inspire Ricœur, quant à elle, suppose que la conscience est toujours *située* dans un univers symbolique qui la précède, et c'est justement cette appartenance à un ordre qui n'est pas le sien, mais auquel elle participe activement, qui atteste de cette finitude propre à l'homme. Il s'agira à présent de vérifier plus précisément en quel sens la généalogie de Foucault peut être rapprochée de l'herméneutique philosophique, et en quoi cette dernière – devenant de ce fait même une médiation possible pour une problématisation de ces deux méthodes fondées dans l'interprétation – est elle aussi rendue possible par cet « âge anthropologique de la raison ». Le présent chapitre portera donc exclusivement sur Foucault.

Comme il l'a été auparavant souligné, Foucault refuse toute définition positive de la vérité ; plus précisément, son effort philosophique se refuse toute conception de la vérité dans son acception épistémique classique. C'est, il va de soi, la conséquence première de sa critique menée contre toutes formes d'origines signifiantes tapies sous les mots, ces multiples sens, identités, graphies absolues vers lesquelles il serait possible de remonter, non seulement pour en désigner la présence, mais aussi pour en affirmer la maîtrise. À première vue, Michel Foucault – « l'historien » – refuse de s'approprier l'herméneutique, qu'elle soit théorie générale de l'interprétation ou méthode particulière d'analyse historique ; seule une *histoire des interprétations* peut valoir, mais seulement en tant que généalogie des modes de constitution des pratiques de soi et des discours de vérité qui les organisent. En refusant tant le positivisme que la psychologie, en pointant vers l'insuffisance de la sémiologie et la valence de la psychanalyse, Foucault s'est de fait retrouvé rapidement associé – contre son gré – au structuralisme, une méthode « anti-herméneutique ». C'est pourtant ce même Michel Foucault qui affirme n'y avoir que des « esprits simplistes » pour affirmer que la « vérité n'existe pas pour lui »⁵⁰³. Il y a donc chez Foucault un souci de la vérité, voire une sorte d'inquiétude, et elle s'atteste dans ce projet consistant à « faire une histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité ; l'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de la vérité »⁵⁰⁴. Devant cette ambivalence apparente, mais aussi, peut-être, constitutive d'un certain rapport entre subjectivité et vérité, ce chapitre se donnera pour tâche de voir de quoi il en retourne exactement : il s'agira de vérifier en quoi le projet d'une histoire de la vérité présentée dans la première partie trouve son ancrage dans une conception particulière – disons-le tout de suite : restreinte – de l'herméneutique.

En ayant en mémoire ce qui a été démontré lors de la première partie, on se rappellera que Foucault ne s'est nulle part intéressé à la *vérité absolue* d'un savoir ou d'un modèle

⁵⁰³ M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1488.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

philosophique, mais bien aux *conditions d'énonciation et d'effectuation de la vérité*, conditions décrites par de controversées analyses épistémologiques dont l'unité principielle était assurée par la notion d'*épistémè*. Au tournant des années 1980, la lecture rétrospective entreprise par Foucault, suite à de nombreuses entrevues, le conduit même à affirmer que tout son travail ne consiste qu'à « faire une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances, mais une analyse des “ jeux de vérités ”, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé »⁵⁰⁵. Malgré cette concession apparente, Foucault refuse encore de définir positivement la vérité, alors qu'il est parallèlement conduit à proposer d'autres modes « aléthiques »⁵⁰⁶ – expression chère à Paul Ricœur – tels que les termes de « véridictions » ou de « jeux de vérité » le laissent entendre. Il peut d'un premier abord sembler difficile, voire même peut-être impossible de décrire le travail de Foucault comme une philosophie herméneutique, puisque c'est une pensée qui cherche à sortir de la figure du sujet, lui refusant tout accès à *l'expérience de la vérité...* Mais en sommes-nous si certains ? Ne serait-ce pas là plutôt une reconstruction abusive des thèses structuralistes ? Le refus de définir positivement ce qu'est la vérité est-il réellement incompatible avec un certain usage de l'herméneutique ? Au-delà des différents statuts épistémiques qu'accorde Foucault à l'herméneutique, quel usage en fait-il lui-même ?

Il apparaît nécessaire de venir distinguer l'usage que fait – ou ne fait pas – Foucault de l'herméneutique des différents statuts épistémologiques qu'il lui accorde. Notre hypothèse d'une reconsidération de l'usage possible de l'herméneutique tient principalement au changement qui touche ses dernières recherches : Foucault n'y conçoit plus le sujet

⁵⁰⁵ M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1361.

⁵⁰⁶ Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., ch. 10 : « Vers quelle ontologie ? » 1. *L'engagement ontologique de l'attestation*, pp. 347 et suivantes. L'attestation comme modalité de véridiction sera au cœur des analyses au chapitre 7.

uniquement comme la production ou l'effet d'une technologie du pouvoir, mais comme le lieu d'une mise à l'épreuve de l'actualité, un lieu d'inquiétude, d'expérience, de problématisation, de transformation de soi. Or le problème découlant de cette réorientation est le suivant : devant cet époinement de la posture foucauldienne des années soixante et soixante-dix (soit, rappelons-le, les périodes respectivement archéologique et généalogique), il n'est pas aisé de réellement déterminer si la compréhension et l'interprétation jouent finalement un rôle dans l'« expérience de la vérité » ; après tout, ses thèses initiales affirment bien que la vérité est avant tout affaire de volonté de puissance, plus précisément *volonté de savoir* : une volonté « anonyme » et non réflexive, où la conscience demeure une tache aveugle dans le plan d'une subjectivité non intentionnelle.

Néanmoins, on ne peut pas non plus affirmer *ex abrupto* que Foucault fait l'économie d'un désir de comprendre, ce qui par ailleurs atteste déjà d'un certain « souci herméneutique » ; ses cours au Collège de France sont bien souvent le *commentaire* de textes⁵⁰⁷, le terme de « diagnostic » qu'il utilise à plusieurs reprises est symptomatique d'une certaine réappropriation nietzschéenne de la pratique de l'interprétation, et, sur le plan strictement biographique, son érudition s'avère sans bornes et sa curiosité intellectuelle reste quasi proverbiale : « ce qui m'enchantait plus que tout, [c'est] l'avidité absolue de savoir »⁵⁰⁸. Mais ce désir de comprendre est-il réductible à la volonté de savoir dont parle Foucault ? La volonté de savoir, Foucault ne semble pas se l'approprier comme le *télos* qui guiderait sa propre recherche, son éthique⁵⁰⁹. Jamais Foucault ne semble concéder que son désir de « penser autrement », pour ne donner que cet exemple, répond à une « volonté de savoir ». Sur ce plan, Foucault reste un historien :

⁵⁰⁷ Nous songeons plus particulièrement à ses lectures d'*Œdipe-Roi* de Sophocle et de l'*Alcibiade* de Platon.

⁵⁰⁸ M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », (1967), # 47, *Dits et écrits I*, éd. cit., p 612.

⁵⁰⁹ Cette remarque atteste la distinction entre *volonté de savoir* et *désir de comprendre*, distinction sur laquelle nous reviendrons, mais qui permet déjà d'insister sur la différence entre une herméneutique au service des processus d'objectivation et une herméneutique comme relation de compréhension à soi.

plutôt que de revendiquer un *télos* éthique précis – comme c’est le cas chez Ricœur avec sa préférence pour l’accroissement de la compréhension dans le rapport à soi – Foucault préfère plutôt reconstruire en « positiviste heureux » la généalogie de cette volonté, *en deçà* de l’évènement fondateur des sciences humaines. Celles-ci restent subsumées sous le grand domaine d’une « anthropologie générale » située dans le sillage d’une « analytique de la finitude », que l’on pourrait schématiquement définir comme le domaine général d’analyse décrivant l’évènement et les conséquences de l’apparition de l’homme. Ce que nous avons nommé l’« âge anthropologique de la raison » pourra ainsi être décrit par cette analytique de la finitude : « l’expérience qui se forme au début du XIX^e siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l’intérieur de la pensée de l’infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l’existence finie »⁵¹⁰. Une telle conception de la vérité n’échappe pas à cette expérience de la finitude. Or l’approche agonistique de la vérité que développent les phases archéologiques et généalogique reste intimement liée à des conceptions du savoir et du pouvoir qui *rendent visible* une vérité non plus sémantique ou ontologique (comme *adequatio* entre entendement-conscience-chose, ou comme découverte de l’étant, *aléthéia*), mais « productive ». Une vérité entendue au sens de la « production d’effets » permet ainsi de sortir du champ de la stricte référentialité pour questionner celui de l’énonciation. La « vérité » reste pour Foucault – risquons le pléonasme – une « affaire pragmatique ». En deçà de l’interprétation, il y a toujours un problème d’*énonciation* : souligner ce qui a été dit par rapport à ce qui a été tu, puis faire l’analyse de l’émergence du jeu qui règle ce choix et les conséquences pour le sujet qui affirme le vrai et se trouve, dès lors, lié à la vérité. En ce sens, la vérité reste d’abord et avant tout une *question de partage* : « est vrai » ce qui aura été rendu dicible et visible par une *épistémè*, soit la configuration

⁵¹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 327.

des savoirs (archéologie), ou alors canalisé par des rapports de forces et technologies de gouvernementalité (généalogie)⁵¹¹.

Lorsque Foucault parvient néanmoins à parler d'herméneutique, ce qu'il fait peu du reste⁵¹², c'est pour : (5.1.) qualifier un « âge de la raison », une « forme de rationalité » propre au passage de la Renaissance (marquée par la similitude entre mots et choses) à l'âge classique (caractérisée par la transparence entre être et représentation) ; (5.2.) décrire une nouvelle manière de redistribuer les signes dans l'espace du savoir (plus particulièrement chez Nietzsche) ; (5.3.) désigner un exercice de gouvernementalité de soi et des autres d'où naissent les pratiques de confession et les techniques d'aveu, et par extension la psychanalyse, dont la genèse est à trouver dans une *herméneutique du désir*. Or, notre hypothèse est que ces trois repérages historiques constituent autant de *statuts* qui ne recouvrent pourtant pas l'*usage* que Foucault fait de l'herméneutique par sa réactualisation de la généalogie nietzschéenne : pour bien saisir cet usage, irréductible aux statuts mentionnés, il s'agira alors de mettre à l'épreuve

⁵¹¹ Par « gouvernementalité », Foucault entend essentiellement « la rencontre entre techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi ». M. Foucault, « Les techniques de soi » (1988), # 363, in *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1604. Dans ce texte issu d'un séminaire donné au Vermont en 1982, Foucault nuance déjà sa position quant à sa première généalogie du pouvoir, qui se voit à ce moment progressivement recentrée sur une généalogie de la constitution du sujet éthique : « J'ai peut-être trop insisté sur les techniques de domination et de pouvoir. Je m'intéresse de plus en plus à l'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux techniques de domination individuelle, au mode d'action qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi ». *Ibid.*

⁵¹² Bien qu'il n'y ait a priori rien de commun entre Foucault et Gadamer (aucune référence dans les *Dits et écrits*), nous nous permettons de souligner le rapprochement qu'a tenté Mathieu Potte-Bonneville entre les deux auteurs. Dans un texte inédit, « La différence que nous sommes – l'archéologie du savoir comme herméneutique critique », l'auteur se demande « si l'on ne peut pas [...] chercher chez Foucault non pas un résidu honteux d'herméneutique, mais une véritable nervure herméneutique, une série d'options et de positions qui embrasse une très large partie de son travail : à [son] sens, est à l'œuvre dans le discours et la démarche de Foucault une série d'opérations qui rapprochent, de façon certes imprévue et paradoxale, sa pensée du paradigme de l'herméneutique, de telle sorte que, si rigueur et cohérence il y a dans l'archéologie, c'est de ce côté-là qu'il faudrait en chercher les fondements ». Plus précisément encore, « Comme Gadamer, Foucault fait dépendre ce cercle méthodologique d'un autre qui articule cette fois le passé au présent. S'il est possible de reconnaître les ruptures passées avant même d'en opérer l'objectivation rigoureuse, c'est sous la condition d'une inscription dans l'histoire placée, elle aussi, sous le signe de la discontinuité : La discontinuité, dit Foucault, “ n'est pas simplement un concept présent dans le discours de l'historien, mais (...) celui-ci en secret la suppose ”. Cette “ supposition ” a bien la structure d'une anticipation circulaire : elle conditionne la description archéologique qui, seule, pourra l'éclairer en retour, et en constituer le “ diagnostic ” ». M. Potte-Bonneville, « La différence que nous sommes – l'archéologie comme herméneutique critique », Journée d'étude sur *L'archéologie du savoir*, Dijon, Université de Bourgogne, 19/11/2004, texte inédit.

son propre travail sur l'histoire de la vérité. Il sera alors possible de concevoir l'herméneutique non plus uniquement comme une *méthode philosophique*, mais aussi une *pratique de transformation de soi* (5.4.) – réorientant alors l'analyse vers l'herméneutique de Ricœur, qui ne viendra pour sa part qu'au chapitre suivant. Au fond, la question qui guide désormais cette recherche, toujours en quête d'une découverte du fondement anthropologique présidant à la mise en relation de la subjectivité et la vérité, sera la suivante : *la problématisation du rapport à soi est-elle une modalité de la compréhension de soi ?*

5.1. L'HERMÉNEUTIQUE COMME FORME(S) DE RATIONALITÉ

5.1.1. *Herméneutique et sémiologie*

Dès ses premiers ouvrages, Foucault s'interroge sur la possibilité de traiter le fait de parole autrement que par le jeu du signifiant et du signifié. Dans cette optique, le discours n'est plus analysé en tant que noyau de significations, noyau qu'il faudrait ouvrir et déployer tel un « trésor d'intention »⁵¹³, mais en tant qu'évènement d'énonciation, où l'« énoncé » est révélé « différenciellement », par rapport à d'autres énoncés avec lesquels il forme système. On reconnaît déjà ce que Foucault développera dans *L'archéologie* sous le terme d'« énoncé », tel qu'il a été décrit lors du troisième chapitre : l'énoncé n'est pas l'objet de l'énonciation, mais sa condition d'apparition, de dicibilité ; son mode d'être n'est pas la structure ou l'unité discursive, mais *ce qui fait apparaître ces structures unitaires* : « L'énoncé, ce n'est donc pas une structure (c'est-à-dire un ensemble de relations entre des éléments variables, autorisant ainsi un nombre peut-être infini de modèles concrets) ; c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider, ensuite, par l'analyse ou l'intuition, s'ils “ font

⁵¹³ C'est en effet ce qu'annonce la préface de *La naissance de la clinique*, éd. cit., p. XIII.

sens ” ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d’acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite) »⁵¹⁴. L’archéologie refuse l’interprétation au sens exégétique du terme, et surtout toute consolidation avec la figure de l’origine, ce sens qu’il faudrait retrouver : « Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l’origine ; il faut la traiter dans le jeu de son instance »⁵¹⁵.

Dans *Les mots et les choses*, la critique du commentaire qui était déjà en chantier dans *Naissance de la clinique* se concrétise dans le refus de systématiquement concevoir un sujet au fondement du discours⁵¹⁶. On reconnaît par ailleurs certaines traces de cette critique dans l’équivalence que semble poser Foucault entre « herméneutique » et « commentaire » :

Appelons herméneutique l’ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens ; appelons sémiologie l’ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement : le XVI^e siècle a superposé sémiologie et herméneutique dans la forme de la similitude. Chercher le sens, c’est mettre au jour ce qui se ressemble. Chercher la loi des signes, c’est découvrir les choses qui sont semblables. La grammaire des êtres, c’est leur exégèse.⁵¹⁷

Si dans cet extrait des *mots et les choses*, l’herméneutique est plus particulièrement associée à une pratique du commentaire portant sur le domaine de la ressemblance, il n’en demeure pas moins qu’une distinction reste posée entre herméneutique et sémiologie, une distinction que le XVI^e siècle aurait tenté d’aplanir, mais sans jamais annuler l’irréductible écart entre les deux termes.

En effet, comme l’explique Giorgio Agamben, c’est dans cette distance irréductible entre la

⁵¹⁴ M. Foucault, *L’archéologie du savoir*, éd. cit., p. 115.

⁵¹⁵ *Id.* p. 37.

⁵¹⁶ Songeons à la célèbre conférence « Qu’est-ce qu’un auteur ? » : « Il s’agit de retourner le problème traditionnel. Ne plus poser la question : comment la liberté du sujet peut-elle s’insérer dans l’épaisseur des choses et lui donner sens, comment peut-elle animer, de l’intérieur, les règles d’un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres ? Mais poser plutôt ces questions : comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l’ordre du discours ? Quelle place peut-il occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions exercer, et en obéissant à quelle règles ? Bref, il s’agit d’ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire, et de l’analyser comme une fonction variable et complexe du discours ». M. Foucault, « Qu’est-ce qu’un auteur », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 838-839. Cf. *supra*, 3.1.3.

⁵¹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 44.

sémiologie et l'herméneutique que vient se loger ce que Foucault thématise sous le nom de « signature ». La signature, c'est ce signe dans le signe, cette marque qui permet de reconnaître, au sein d'un univers constitué de similitudes et d'analogies, la présence d'un « lien » entre le signe et la chose. Thématisé sous le terme de « signature » dans *Les Mots et les choses*, un « opérateur existentiel »⁵¹⁸ vient occuper exactement le même espace irréductible dans *L'Archéologie du savoir*, soit le concept d'« énoncé » :

Tout devient plus clair si l'on part de l'hypothèse que les énoncés occupent, dans *L'Archéologie*, la place qui revenait aux signatures dans *Les Mots et les Choses*, et donc si l'on situe les énoncés sur ce seuil entre sémiologie et herméneutique où agissent les signatures. Ni sémiotique ni sémantique, pas encore discours ni non plus pur signe, les énoncés, comme les signatures, n'instaurent pas de relations sémiotiques ni ne créent de nouveaux signifiés, mais marquent et caractérisent les signes au niveau de leur existence et, de cette façon, en actualisent et en déplacent l'efficacité. Ils sont les signatures que les signes reçoivent par le fait d'exister et d'être employés, le caractère indélébile qui, en les marquant dans leur capacité à signifier quelque chose, en oriente et en détermine l'interprétation et l'efficacité dans un certain contexte. Comme la signature sur les monnaies, comme les figures des constellations et des décans dans le ciel de l'astrologie, comme la tache en forme d'œil sur la corolle de l'euphrase ou le caractère que le baptême imprime dans l'âme du baptisé, ils sont toujours déjà pragmatiquement décidés de ce destin et de cette vue des signes que ni la sémiologie ni l'herméneutique ne parviennent à épuiser.⁵¹⁹

Alors que la science moderne se donnera comme tâche d'explicitier la nature du lien qui fait correspondre un signe aux autres signes, l'*épistémè* de la Renaissance cherche plutôt la ressemblance directement *entre* le signe et la chose désignée. C'est pourquoi l'herméneutique, décrite ici par Foucault comme forme de rationalité propre à la Renaissance, reste confinée à la *divinatio* ou à l'*eruditio* : c'est un âge de la similitude appartenant par essence au domaine du

⁵¹⁸ Par opérateur existentiel, nous entendons ici la marque ou la trace permettant d'indiquer qu'un signe existe en tant que signe. On pourrait apparenter ce concept à celui de quantificateur existentiel en logique (\exists) qui indique qu'un prédicat est vrai pour au moins un élément d'un ensemble x.

⁵¹⁹ G. Agamben, *Signatura Rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008, p. 72-73.

« *même* ». Suivant sur ce point la lecture pénétrante que propose Jean Greisch⁵²⁰, il apparaît important de relever que Foucault ne s'attarde pas précisément à l'herméneutique générale des Lumières, préférant scinder son archéologie des sciences humaines en trois âges distincts : l'âge de la ressemblance (qu'illustre le *Don Quichotte* de Cervantès, et qui correspond à la Renaissance), l'âge de la représentation (qu'illustre « les Ménines » de Vélasquez, et qui correspond à l'âge classique) et l'âge « moderne » de la positivité (qu'annonce la philosophie de Kant et qui trouve sa concrétisation dans la naissance des sciences humaines⁵²¹). Dans ce premier schéma, l'herméneutique comme forme de rationalité ne relève que de l'« âge de la ressemblance ».

5.1.2. Exemplification du « changement d'épistémè »

Arrêtons-nous sur un exemple clair, afin de bien faire entendre cette notion apparemment sibylline de « changement d'épistémè » : entre le *Serpentium et Draconum* d'Aldrovandi, publié en 1640, trente-cinq ans après la mort de son auteur, et les traités d'*Histoires naturelles* de Buffon, publiées au milieu du XVIII^e, une « rupture » décisive a lieu. Buffon s'étonne de trouver dans les histoires d'Aldrovandi un *chaos de légende*, où sont traités

⁵²⁰ Nous reconnaissons une dette significative à l'endroit de Jean Greisch, qui a déjà relevé la possibilité d'une confrontation inédite entre la généalogie nietzschéenne (réactualisée par Foucault) et l'herméneutique de la raison historique d'inspiration diltheyenne (réorientée par Ricœur). C'est cette voie que nous avons choisi d'explorer dans la première partie et qui est poursuivie tout au long de la thèse : il s'agit en somme de se donner comme tâche positive la recherche d'une philosophie critique directement inspirée de l'herméneutique du soi et de la généalogie du sujet. Cf. J. Greisch, « Du “ maître du soupçon au “ maître du souci ” », *art. cit.* L'expression « âge herméneutique de la raison » provient aussi de Jean Greisch, selon le titre de son livre *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

⁵²¹ Il est à noter que Kant, tout comme Nietzsche par ailleurs, occupe dans l'archéologie une sorte de position ambiguë, « hors-épistémè » ; Foucault avouera avoir eu tort d'accorder à Nietzsche ce statut ambivalent (cf. *Les mots et les choses*, *éd. cit.* p. 275 et « Sur les façons d'écrire l'histoire », in *Dits et écrits I*, *éd. cit.*, p. 627), alors que le cas de Kant reste le plus souvent indéfini, tel que l'a par ailleurs indiqué Guillaume Paugam, « De l'Anthropologie à l'Archéologie » in *Critique*, « Michel Foucault : de Kant à Soi », 2009, no. 749, p. 843 *sq.* On pourrait cependant déceler chez le dernier Foucault une lecture du kantisme qui diffère sensiblement de celle de *Les mots et des choses* : dans l'*Herméneutique du sujet*, Foucault considère Kant non plus comme le générateur d'un nouveau mode de discursivité, mais plutôt comme un continuateur du cartésianisme, en ce qu'il « liquide », tout comme lui, la « condition de spiritualité pour l'accès à la vérité », M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *éd. cit.*, p. 183. Cf. *infra*, 5.3.4.

indifféremment lézards et dragons, un « mélange inextricable de descriptions exactes, et de savoirs rapportés, de fables sans critiques, de remarques portant indifféremment sur l'anatomie, les blasons, l'habitat, les valeurs mythologiques d'un animal, sur les usages qu'on peut en faire dans la médecine ou dans la magie »⁵²². Or, entre ces deux historiens, la « rupture » ne repose pas sur la valeur épistémique de leurs écrits respectifs, car « Aldrovandi n'était ni meilleur ni pire observateur que Buffon ; il n'était pas plus crédule que lui, ni moins attaché à la fidélité du regard ou à la rationalité des choses. Simplement son regard n'était pas lié aux choses par le même système, ni la même disposition de l'épistémè. Aldrovandi, lui, contemplait méticuleusement une nature qui était, de fond en comble, écrite »⁵²³.

Ce changement d'épistémè attesté par une variation des modes d'appréhension de la nature nous le montre bien : ce monde des signes, lu tel un livre, fait appel à une forme de rationalité qui est celle de l'interprétation infinie et interminable⁵²⁴. Car à cet âge de la « prose du monde », la nature est *legenda*, elle est une « chose à lire » ; connaître le monde consiste à rapporter du langage sur du langage ; et savoir, c'est faire parler, *tout* faire parler, puisque la circularité des signes est *urbi et orbi*, comme l'attestent les pérégrinations de Don Quichotte, « héros du même », qui « lit le monde pour démontrer les livres »⁵²⁵. S'il y a ici un « paradigme de l'herméneutique » chez le Foucault pseudo-structuraliste, ce n'est apparemment pas la *koimè* de notre modernité, mais l'épistémè d'une « époque » où il ne s'agit pas de voir ou de démontrer, mais d'interpréter⁵²⁶. D'où cette fonction centrale du commentaire au XVI^e siècle, qui ne fait au

⁵²² *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 54. Nous empruntons cet exemple à Pierre Billouet, *Foucault*, Paris, Belles Lettres, 1999, p. 64-65. Foucault reprendra dans son cours *Subjectivité et vérité* une comparaison portant sur les modes d'interprétation des mœurs des éléphants entre Aldrovandi et Buffon : les deux lectures permettent dans ce cas précis de problématiser l'histoire de la conception « naturaliste » de la sexualité matrimoniale. Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1981)*, leçon du 7 janvier 1981 (cours à paraître en 2014).

⁵²³ *Id.*, p. 55.

⁵²⁴ Sur la métaphore du monde comme livre, cf. H. Blumenberg, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007.

⁵²⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 60-61.

⁵²⁶ Cf. G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris, Éd. de la Découverte, « Armillaire », 1991. En particulier : I – Significations de l'herméneutique, 3 – L'herméneutique comme nouvelle *koimè*.

fond que redoubler l'ordre du monde, commentaire dont la tâche infinie de redoublement du réel reste vouée à la répétition du même, ne pouvant en aucun cas être achevée : « Le langage du XVI^e siècle [...] s'est trouvé pris sans doute dans ce jeu, dans cet interstice entre le Texte premier et l'infini de l'Interprétation. On parle sur fond d'une écriture qui fait corps avec le monde ; on parle à l'infini de nouveaux discours ; mais chaque discours s'adresse à cette prime écriture dont il promet et décalque en même temps le retour »⁵²⁷.

Cet âge herméneutique de la raison est donc de fond en comble déterminé par une expérience du langage appartenant au même réseau souterrain que la connaissance des choses du monde. Le renversement de cette disposition n'aura lieu qu'à partir du moment où, au lieu de se demander si *un signe désigne bien ce qu'il signifie*, on se demandera *comment un signe peut être lié à ce qu'il signifie*. Ce déplacement, l'âge classique y répondra par l'analyse de la représentation, où l'*épistémè* de l'Ordre vient remplacer celui de l'Interprétation. Ainsi, avec la *mathesis* cartésienne, science universelle de la mesure et de l'ordre,

le texte cesse de faire partie des signes et des formes de la vérité ; le langage n'est plus une des figures du monde, ni la signature imposée aux choses depuis le fond des temps. La vérité trouve sa manifestation et son signe dans la perception évidente et distincte. Il appartient aux mots de la traduire s'ils le peuvent ; ils n'ont plus droit à en être la marque. Le langage se retire au milieu des êtres pour entrer dans son âge de transparence et de neutralité.⁵²⁸

On pourrait ici reprocher à Foucault de procéder à des descriptions d'*épistémè* dont les points de rupture restent trop étanches, descriptions forcément statiques à cause de leur caractère synchronique, ce que vient prouver en quelque sorte la nécessité d'inclure certaines articulations, paliers entre deux *épistémè* – c'est d'ailleurs, notons-le, le rôle que vient remplir l'anthropologie kantienne. Au plan méthodologique, cela aurait pour effet d'exclure d'autres modèles théoriques qui pourraient soit venir infirmer la cohérence de ces mêmes *épistémè*, soit

⁵²⁷ *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 56.

⁵²⁸ *Id.*, p. 70.

du moins marquer d'autres passages possibles ; Foucault opèrerait donc forcément un choix, ce qui conduisit plusieurs critiques à parler même d'« insuffisance »⁵²⁹. On pourrait en ce sens faire remarquer à Foucault que l'« âge herméneutique de la raison » n'a pas réellement disparu à l'âge classique, mais s'est au contraire autonomisé. Cette exclusion apparente est peut-être justement attribuable au fait que Foucault insiste tellement sur l'*épistémè* de la Renaissance qu'il oublie de voir que l'herméneutique en est pour sa part venue à dépasser largement le cadre du « commentaire » pour se développer comme pensée critique – Dilthey, qui cherchait à fonder les sciences humaines à partir de l'herméneutique, en est le parfait exemple. L'objectif ici n'est pas de mettre à l'épreuve la validité de cette *épistémè*, située à la « frontière » de la Renaissance et de l'âge classique⁵³⁰ ; peut-être faut-il plutôt interroger une autre rupture que Foucault thématise de manière explicite, soit la césure entre l'âge classique et l'historicisme, sans justement y prendre en compte la situation de l'herméneutique.

Entre le rationalisme du XVIII^e et l'herméneutique de Schleiermacher, puis ensuite celle de Dilthey, Foucault ne semble pas tenir compte de l'avènement d'une herméneutique de la conscience historique. C'est du reste étonnant, lorsqu'on se rappelle, avec Dilthey, que l'ancien *ars interpretandi* s'est précisément érodé au profit d'une réflexion plus générale sur la compréhension, au moment même où se sont formées les sciences de l'esprit. Or cela ne veut

⁵²⁹ C'était par exemple l'intuition de Bernard Balan en 1967 : « Dans le cadre des sciences de la vie que Michel Foucault a introduites dans sa perspective d'une archéologie des sciences humaines – à bon droit, semble-t-il, dans la mesure où on assiste par exemple à un remploi permanent de concepts biologiques dans le contexte psychologique, ce qui va rarement sans difficultés ou confusions – on peut donc arriver à l'idée que si une cohérence interne définissant une époque peut être dégagée, il est peut-être dangereux de sous-estimer des discordances qui conduisent à établir des enchaînements conceptuels diachroniques au sujet d'un même problème. La méthode utilisée par Foucault est révolutionnaire mais, au moins en apparence, semble insuffisante. Pourtant, de la même manière que Foucault s'est attaché aux rapports entre Biologie, Linguistique et Science des richesses pour souligner les structures communes qui se réfèrent à la possibilité générale de parler, il se pourrait bien que l'analyse des discordances amène à dégager des structures complémentaires, susceptibles d'éclairer, au-delà de la parole, les structures archéologiques de la perception en général, en se rapprochant de *Naissance de la clinique*, si on quitte *Les Mots et les Choses* ». « Entretien sur Foucault. Deuxième entretien » in *Les Mots et les Choses de Michel Foucault, Regards critiques 1966-1968, éd. cit.*, p. 362-363.

⁵³⁰ Cette entreprise nécessiterait d'abord de démontrer en quoi, suivant la thèse de *Les mots et des choses*, le commentaire et la critique s'opposent fondamentalement. Cette hypothèse ne sera pas approfondie ici, mais pourrait faire l'objet à elle seule d'une réflexion sur les liens entre herméneutique et critique.

pas dire que Foucault ignore ce qui a rendu possible l'émergence d'une méthode propre aux sciences humaines ; bien au contraire, il cerne justement les conditions épistémologiques qui ont été nécessaires pour qu'apparaisse ce nouvel ordre du discours. Le manque relevé ici concerne davantage la sorte d'éclipse que subit l'herméneutique dans le passage d'une *épistémè* à une autre. N'empêche que même si Foucault reconnaît la force d'intuition de Dilthey, soit sa reconnaissance du « contexte herméneutique historiquement général [...auquel] appartenaient la psychologie et les sciences de l'homme en général »⁵³¹, le choix final de l'auteur de *L'ordre du discours* – c'est-à-dire l'usage herméneutique qu'il revendique dès lors – va plutôt à la généalogie des formes historiques.

5.1.3. *L'herméneutique comme épistémè de la Renaissance*

En deçà de l'usage que Foucault choisit de faire de l'herméneutique – *usage* sur lequel nous reviendrons en 5.4. – le problème concerne pour l'instant le *statut* qu'il lui accorde. Plutôt que de parler d'un problème, disons ici que la posture qui pousse Foucault à reconduire l'herméneutique à ce qu'il appelle l'« *a priori* historique » de la Renaissance, et qui l'empêche par conséquent d'admettre son universalité (le *Verstehen* comme mode d'être de l'homme) reste la suivante : tous ses efforts pour penser l'herméneutique se résument à une conception de celle-ci comme *forme de connaissance*. Forme labile, certes. C'est en tout cas ce choix qui conduit Foucault à saisir l'herméneutique comme une manifestation de « l'inconscient positif » d'une formation discursive, telles que le sont pour lui l'*épistémè de la représentation* ou encore l'*analytique de la finitude*. Un des axes majeurs de notre hypothèse est ainsi réactualisé : l'« herméneutique », malgré la connaissance qu'a Foucault de Heidegger, ne renvoie jamais, du moins dans son archéologie, au statut ontologique de la *compréhension* ; elle se voit plutôt cantonnée aux plans de

⁵³¹ M. Foucault, « Philosophie et psychologie » (1965), # 30, *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 474.

la désignation et de la dérivation qui, une fois combinées, délimitent plutôt le domaine de *l'interprétation*. Rappelons ici pour la clarté du propos que Foucault organise, dans *Les mots et les choses*, le tableau général de la formation des sciences humaines à partir de quatre fonctions : l'articulation, l'attribution, la dérivation et la désignation :

Les quatre fonctions qui définissent en ses propriétés singulières le signe verbal et le distinguent de tous les autres signes que la représentation peut se donner à elle-même, se retrouvent donc dans la signalisation théorique de l'histoire naturelle et dans l'utilisation pratique des signes monétaires. L'ordre des richesses, l'ordre des êtres naturels s'instaurent et se découvrent dans la mesure où on établit entre les objets, entre les individus visibles, des systèmes de signes qui permettent la désignation des représentations les unes par rapport aux autres, la dérivation par des représentations signifiantes par rapport aux signifiés, l'articulation de ce qui est représenté, l'attribution de certaines représentations à certaines autres. En ce sens, on peut dire que, pour la pensée classique, les systèmes de l'histoire naturelle et les théories de la monnaie ou du commerce ont les mêmes conditions de possibilité que le langage lui-même.⁵³²

Une telle détermination coextensive du langage et de l'ordre du monde est déduite à partir d'une description de la réorganisation des savoirs et de leurs *modes d'être*, c'est-à-dire la *manifestation* et la *constitution* de l'ordre des choses de l'âge classique à la modernité. Disons schématiquement qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, la *limite du savoir*, c'est-à-dire cette « transparence parfaite des représentations aux signes qui les ordonnent »⁵³³, suppose très exactement que l'ordre du monde (la nature, les besoins) possède en fait le même mode d'être que l'ordre des représentations organisé par les mots, de sorte que *l'histoire naturelle ou la monnaie d'échange fonctionnent tel un langage*. Si l'herméneutique a été éclipsée à l'âge classique, c'est précisément en raison de ce *continuum* qu'esquise Foucault entre représentation et être. Nul besoin d'interpréter si le langage n'est que la représentation des mots, si les choses se donnent directement, sans reste, par une mise en ordre transparente et systématique de l'empiricité. Mais lorsque le langage se verra affranchi de la représentation, d'ailleurs au même titre que le

⁵³² M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 216.

⁵³³ *Id.*, p. 91.

vivant et le besoin, marquant la fin de l'histoire naturelle et celle de la science des richesses, ou autrement dit *lorsque le travail, la vie et le langage viendront s'inscrire eux-mêmes dans le champ du transcendantal tout en révélant leur dimension irréductiblement empirique*, alors la « dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots l'ordre dormant des choses »⁵³⁴ se réveillera déchuée dans le matin gris de la connaissance, cédant son empire au *dédoublement anthropologique du savoir moderne* :

L'objet du savoir au XIX^e siècle se forme là même où vient de se taire la plénitude classique de l'être. Inversement, un espace philosophique nouveau va se libérer là où se défont les objets du savoir classique. Le moment de l'attribution (comme forme du jugement) et celui de l'articulation (comme découpe générale des êtres) se séparent, faisant naître le problème des rapports entre une apophantique et une ontologie formelles ; le moment de la désignation primitive et celui de la dérivation à travers le temps se séparent, ouvrant un espace où se pose la question des rapports entre le sens originaire et l'histoire. Ainsi se trouvent mises en place les deux grandes formes de la réflexion philosophique moderne. L'une interroge les rapports entre la logique et l'ontologie ; elle procède par les chemins de la formalisation et rencontre sous un nouvel aspect le problème de la *mathesis*. L'autre interroge les rapports de la signification et du temps ; elle entreprend un dévoilement qui n'est et ne sera sans doute jamais achevé, et elle remet au jour les thèmes et les méthodes de l'*interprétation*⁵³⁵.

Pour Foucault, la tâche la plus urgente de l'archéologie – du moins au moment d'écrire *Les mots et les choses* – est de questionner les modalités de rencontre entre ces deux formes de réflexion. Non pas que l'archéologie aurait pour tâche de déterminer si cette rencontre reste possible ni comment elle devrait avoir lieu ; son enjeu est plus descriptif que normatif : son dessein est de relever en « quel lieu de l'*épistémè* la philosophie moderne essaie de trouver son unité, en quel point du savoir elle découvre son domaine le plus large »⁵³⁶. Ce lieu, pour Foucault, est précisément *problématisé*⁵³⁵ par la modernité. Alors qu'à l'âge classique, le rapport entre formalisation et interprétation se fondait dans une relation de transparence entre les

⁵³⁴ *Id.*, p. 222.

⁵³⁵ *Id.*, p. 220.

⁵³⁶ *Ibid.*

êtres et les choses (entre l'ordre et le *nom*), la modernité va plutôt remettre en question « le rapport du sens avec la forme de la vérité et la forme de l'être »⁵³⁷, de sorte qu'« au ciel de notre réflexion, règne un discours – un discours peut-être inaccessible – qui serait d'un seul tenant une ontologie et une sémantique »⁵³⁸ : on reconnaît ici sans peine l'horizon de l'herméneutique philosophique tel qu'elle verra le jour au XX^e siècle.

Suivant ce qui vient d'être rappelé, il serait probablement imprudent de dire que l'archéologie relègue l'herméneutique seulement à la Renaissance, car cette (apparente) oblitération durant les Lumières ne fait peut-être qu'indiquer sa nouvelle collaboration – désormais inévitable – avec la *mathesis*. C'est au fond ce qu'on peut retenir du dédoublement des figures de l'homme : à la fois fondement de la connaissance et *télos* de cette dernière. La possibilité d'une herméneutique philosophique moderne comme celle de Ricoeur est en ce sens directement tributaire de ce couplage entre herméneutique et *mathesis* : à la fois procès interprétatif et recherche de connaissance objective. Cela dit, ce dédoublement propre à notre âge anthropologique, « ce mode de pensée où les limites du droit de connaissance sont en même temps les formes concrètes de l'existence »⁵³⁹, bref ce nouveau système d'interprétation de l'homme en tant qu'homme, système duquel nous ne sommes certes pas encore sortis, nous le devons, dans sa découpe actuelle, non seulement à Kant et à son doublet empirico-transcendental, mais aussi aux trois *maîtres du soupçon* que sont Marx, Freud et Nietzsche⁵⁴⁰.

⁵³⁷ *Id.*, p. 220-221.

⁵³⁸ *Id.*, p. 221.

⁵³⁹ *Id.*, p. 261.

⁵⁴⁰ L'herméneutique dite du « soupçon » est une appellation que Ricoeur donne à une version de l'interprétation qui s'oppose à celle de la restauration du sens, ou de la « recollection du sens » ; les noms de Freud, Marx et Nietzsche sont dès l'essai sur Freud associés à l'herméneutique du soupçon. Cf. *De l'interprétation*, *éd. cit.*, p. 40 et suivantes. Or, l'insistance portée sur la notion de soupçon provient aussi de Foucault, en référence au double soupçon que porte en lui le langage : soupçon que le langage ne dit jamais exactement ce qu'il prétend énoncer ; soupçon que le langage déborde sa seule forme verbale et que le monde lui aussi « parle ». L'expression « Maître du soupçon » est ensuite utilisée par Jean Greisch dans son article « Du “ maître du soupçon ” au “ maître du souci ” », *art. cit.*

5.2. LES MAÎTRES DU SOUPÇON ET L'HERMÉNEUTIQUE INFINIE DES SIGNES

5.2.1. *L'interprétation infinie*

Invité en juillet 1964 au Colloque de Royaumont, Foucault participe à une table ronde portant sur Nietzsche. Se donnant comme tâche d'ajouter un chapitre à ce « grand corpus de toutes les techniques d'interprétation »⁵⁴¹, Foucault remonte brièvement au système d'interprétation en place au XVI^e siècle afin d'approcher celui du XIX^e siècle, et plus particulièrement la triade constituée par Nietzsche, Freud et Marx. On l'a vu, au XVI^e siècle, le lieu possible de l'interprétation est la *ressemblance*. Ce domaine conduit, rappelle Foucault, vers deux types de connaissance : « La *cognitio*, qui était le passage, en quelque sorte latéral, d'une ressemblance à une autre ; et la *divinatio*, qui était la connaissance en profondeur, allant d'une ressemblance superficielle à une ressemblance plus profonde »⁵⁴². Alors, qu'est-ce qui a profondément changé dans cette façon d'interpréter ce *consensus du monde* ?

La réponse réside d'abord dans le lien qui unit, tout en les séparant, herméneutique et sémiologie. Nous l'avons vu plus haut, à la Renaissance, la sémiologie et l'herméneutique étaient aplanies l'une sur l'autre, laissant tout de même un infime espace qu'est venue occuper la signature. La forme de la similitude fondée par le consensus de l'univers cautionnait alors une recherche du sens confondue avec une recherche des signes : là où il y avait des êtres semblables se cachait forcément un sens à découvrir. Or, la modernité vient précisément dissocier sémiologie et herméneutique en les confrontant telles « deux farouches ennemies » : « Une herméneutique qui se replie en effet sur une sémiologie croit à l'existence absolue des

⁵⁴¹ M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 592.

⁵⁴² *Id.*, p. 594 ; Foucault repère par ailleurs cinq notions permettant d'organiser ce domaine de la ressemblance : la *convenientia* (l'ajustement d'une série à une autre, par exemple de l'âme au corps), la *sympatheiā* (l'identité des accidents au sein de substances distinctes), l'*emulatio* (le « parallélisme » des attributs au sein des substances distinctes), la *signatura* (l'indication d'une propriété cachée au sein d'une structure visible) et l'*analogie* (le domaine générale de l'identité des rapports entre des substances distinctes).

signes : elle abandonne la violence, l'inachevé, l'infinité des interprétations, pour faire régner la terreur de l'indice, et suspecter le langage »⁵⁴³.

Étrangement, Foucault rattache aussi cette confusion au marxisme « après Marx » : on peut peut-être comprendre cette suspicion envers les signes (ce repli de l'herméneutique sur la sémiologie) non pas tel un retour à l'*épistémè* de la Renaissance, mais comme la conséquence de la réception des thèses de la *Critique de l'économie politique* et du premier livre du *Capital*, qui voient dans la monnaie un « signe malveillant » en ce qu'il ne se donne justement pas comme interprétation⁵⁴⁴. Le signe qu'est la monnaie *masque* sa nature véritable d'interprétation : le rapport de production, tel que le conçoit Marx, n'est finalement qu'une interprétation qui se présente déjà comme *nature*, signe autoconstitué par le réel. Si tout signe est toujours déjà une interprétation masquée, alors c'est l'herméneutique qui, à l'issue de ce combat, l'emporte sur sa rivale : l'interprétation, par son *inachèvement essentiel*, repousse au loin le décret du signe et son ancrage nommée « origine » (*Ursprung*). Le coup de grâce est ainsi porté : la nécessité de l'interprétation ne provient plus du fait qu'il y a une multitude de signes devant être interprétés ; l'interprétation résulte du fait qu'il y a toujours déjà d'autres interprétations qui la précèdent – d'où le « soupçon » que la conscience n'est peut-être plus maître dans sa maison. C'est non seulement la grande leçon de Nietzsche et de sa crise de la *fiducia*, qui voit dans toute vérité le recouvrement d'une interprétation antérieure, mais c'est aussi l'avancée décisive de Freud, qui conçoit le fantasme comme une interprétation non originaire, elle-même dérivée d'un *corps parlant*, foyer des symptômes. D'ailleurs, la figure du symptôme peut être retrouvée tant dans l'herméneutique de Nietzsche que dans celle de Freud : dans les deux cas, il s'agit toujours de *l'interprétation d'une interprétation*.

⁵⁴³ *Id.*, p., 602.

⁵⁴⁴ La monnaie comme simulacre, opposée à la monnaie comme signe, est aussi analysée par Foucault, cette fois dans le cadre de la société grecque, lors de la leçon du 24 février 1971, in *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit.

Tâche infinie, l'interprétation l'est aussi en ce qu'elle refuse le commencement. Dans l'un des textes les plus importants de son programme théorique, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), Foucault indique la méthode dont il se réclamera pour les années à venir. Ce texte, qui porte sur l'interprétation que fait Nietzsche de l'origine en histoire, notamment dans sa *Seconde considération inactuelle*, permet de distinguer les occurrences du terme « origine » (*Ursprung*). Foucault insiste de ce fait sur la particularité de la généalogie, telle que nous l'avons présentée dans la première partie. Celle-ci, rappelons-le, ne consiste pas à « retrouver » une téléologie, une identité ou un sens (bref une origine), mais à « introduire le discontinu » dans notre être. C'est pourquoi la méthode permettant de saisir le sens de l'évènement historique doit *renoncer à la recherche de son origine ou de sa cause* pour se pencher vers ce que Nietzsche dénomme sa « provenance » (*Herkunft*), soit l'articulation du corps et de l'histoire dans une recherche de la fragmentation des déterminations⁵⁴⁵, ou encore, son « surgissement », son « émergence » (*Entstehung*), c'est-à-dire le jeu réglé des rapports de *force* advenant *entre* le refus de la providence et l'apparaître du chaos des multiplicités⁵⁴⁶. Pourtant, malgré cette incursion dans ce que l'on pourrait encore nommer une « interprétation historique », il faut admettre que le rapport qu'entretient l'« histoire effective » (*wirkliche Historie*) avec le *sens historique* oblitère toute possibilité pour la généalogie de *thématiser son propre rapport à la compréhension* de l'évènement historique. Pourquoi cela ? Précisément parce qu'une telle lecture se concentre plutôt sur la possibilité de faire *une histoire des interprétations*, geste qui implique en tout premier lieu la

⁵⁴⁵ « Suivre la filière complexe de la provenance [...] c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident » ; ainsi que : « Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement ». M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Écrits I*, éd. cit., pp. 1009 et 1011. Cf. aussi F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, 17.

⁵⁴⁶ « C'est le principe et la loi singulière d'une apparition [...] Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré et sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement ; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires serait à égalité ; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve, un « non-lieu », une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice ». *Id.*, p. 1011-12.

destruction du sujet de connaissance dans une volonté de savoir anonyme et incessamment déployée : « Périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être » clama Nietzsche⁵⁴⁷.

5.2.2. *La généalogie comme forme d'interprétation*

C'est ainsi que le sens historique est refocalisé vers le rôle que joue le devenir dans l'analyse de l'évènement. L'historicité et la processivité de l'évènement sont certes affirmées par une telle subordination de l'horizon épistémologique de l'archéologie (l'analyse des conditions d'énonciation, d'« acceptabilité » des discours) à l'interprétation généalogique de la transformation du sujet (l'histoire de l'émergence des pratiques non discursives), mais la problématisation du rapport à soi n'est toutefois pas ouvertement thématisée. La généalogie nietzschéenne achève ainsi la critique du signe absolu (l'identité), mais *elle passe complètement sous silence la problématisation historique du sujet de la compréhension.*

Pour une généalogie des interprétations, non seulement il n'y a plus de signes originaires à retrouver et interpréter, mais *l'inachèvement* reste constitutif de l'interprétation elle-même, alors qu'au XVI^e siècle, on l'a vu, le domaine de la similitude offrait par sa forme même une sorte de limite au jeu incessant des renvois. *La modernité se caractérise ainsi par le fait que l'interprétation ne peut qu'apercevoir l'horizon de sa finitude, sans pour autant parvenir à le dépasser.* Par la notion de « transfert » par exemple, l'analyse psychanalytique atteint en quelque sorte sa clôture, mais uniquement au prix d'une reconnaissance de l'« inépuisabilité » du rapport entre

⁵⁴⁷ Cette déclaration de Nietzsche est aussi au centre de la conférence de Royaumont. Cf. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 39. Cité par M. Foucault dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Écrits I*, éd. cit. p. 1024, ainsi que dans « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 598. La citation complète, suivant la traduction de l'édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, est la suivante : « [...] la nature foncière de l'existence pourrait même impliquer qu'on périt de la connaître tout entière, de telle sorte que la force d'un esprit se mesurerait à la dose de "vérité" qu'il serait capable de supporter ou, pour parler plus clairement, au degré où il serait nécessaire de la diluer, de l'envelopper, de l'édulcorer, de l'amortir, de la fausser ». *Par-delà le bien et le mal*, *Œuvres II*, éd. cit., p. 593.

l'analyste et l'analysé. De même, la folie de Nietzsche témoigne, selon Foucault, d'une rencontre jamais résolue avec l'« infini du centre de l'interprétation » : « plus on va loin dans l'interprétation, plus en même temps on s'approche d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture »⁵⁴⁸. Ce retour au sujet de l'interprétation à travers son éventuelle disparition, voire sa destruction (« périr par la connaissance... »), Foucault le comprend en tant qu'attestation d'un mouvement infini de reprise de l'interprétation par elle-même : « l'interprétation se trouve devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini ; de se reprendre toujours »⁵⁴⁹. Et en revenant ainsi sur elle-même, l'interprétation finit par déplacer l'objet sur lequel elle porte : ce n'est plus tellement le signifié qui est visé, mais plutôt l'interprète lui-même, voué à disparaître.

5.2.3. *Inscription de l'herméneutique dans l'épistémè de la modernité*

C'est précisément en ce sens que *l'herméneutique s'inscrit elle aussi dans la structure anthropologique de la modernité*. La reprise infinie de l'interprétation, cet *éternel retour* de l'interprétation vers l'être de l'homme, pointe en réalité en direction de la finitude de l'homme, perspective à laquelle Foucault est pour sa part demeuré sensible, tel que nous l'avons vu lors du quatrième chapitre. C'est d'ailleurs ce qu'il annonçait déjà dans son commentaire de l'*Anthropologie* kantienne. Rappelons que si la *Critique* se propose de fonder les conditions de possibilité de la connaissance dans la finitude, l'*Anthropologie*, selon Foucault, obscurcit pour sa

⁵⁴⁸ M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 597-598.

⁵⁴⁹ *Id.*, p. 601.

part la différence entre le transcendantal et l'empirique en introduisant le concept d'« originaire », concept qui inverse le rapport entre donné et *a priori* :

Ce qui est *a priori* de la connaissance du point de vue de la *Critique* ne se transpose pas immédiatement dans la réflexion anthropologique en *a priori de l'existence*, mais apparaît dans l'épaisseur d'un devenir où sa soudaine émergence prend infailliblement dans la rétrospection le sens du déjà-là [...] L'*a priori*, dans l'ordre de la connaissance, devient, dans l'ordre de l'existence concrète, un originaire qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de synthèse, se révèle déjà là ; en revanche ce qui est le donné pur dans l'ordre de la connaissance, s'éclaire, dans la réflexion sur l'existence concrète, de sourdes lumières qui lui donnent la profondeur du déjà opéré.⁵⁵⁰

L'anthropologie kantienne entreprend l'exploration des limites empiriques de l'homme tout en affirmant que celles-ci ne peuvent être connues qu'à partir d'une nouvelle structure *a priori* qui redouble celle de la *Critique*. Ainsi, l'organisation transcendantale du sujet de connaissance n'est plus un *a priori* transcendantal, mais un *a priori* « de l'existence » : le sujet transcendantal s'apparaît à lui-même, redoublé, dans un « déjà-là » d'où il ne peut plus prétendre connaître les conditions de sa propre émergence. Au cœur du savoir moderne naît une opacité fondamentale, un « doublet empirico-transcendantal » : l'homme.

C'est ainsi que rejaillit, sur le chemin de l'herméneutique, la notion d'« *a priori* historique », qui correspond à cette temporalisation du transcendantal qu'opère Kant dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*⁵⁵¹. Cette *épistémè* – entendons ici : l'être de l'homme incessamment recherché par notre âge anthropologique – détermine l'ensemble du savoir moderne dont, bien évidemment, le développement des techniques d'interprétations. *C'est aussi en ce sens que la pensée de Ricœur participe à cette « structure »* : son herméneutique n'est pas étrangère à l'*Anthropologie* en ce qu'elle décèle au cœur du rapport au sens interprété une sorte de

⁵⁵⁰ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, éd. cit., p. 42. Cf. aussi l'analyse que propose Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, éd. cit., partie I, section. I. Cf. aussi Michel Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit. ch. 9 : « L'homme et ses doubles ».

⁵⁵¹ Sur l'historicisation du transcendantal : cf. M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » (1972), # 109, in *Dits et Écrits I*, éd. cit., p. 1237-1248.

mécompréhension toujours structurante, mécompréhension première qui rend la compréhension possible (et nécessaire).

L'herméneutique peut finalement être décrite à nouveaux frais, par une sorte de topologie de la distribution des signes. En parlant d'« espace de répartition des signes », Foucault vise la prétention de l'interprétation à pénétrer la « profondeur du réel ». Avec les « maîtres du soupçon », les signes ne sont plus ordonnés selon l'homogénéité d'une similitude fonctionnant tel un système de renvois. Certes, le signe se déploie toujours par la présence d'une matérialité dont l'horizon d'inscription reste forcément spatial ; néanmoins, toutes ces métaphores illustrant la profondeur de l'organisation spatiale du signe ne connotent pas tant l'intériorité que l'extériorité :

C'est que, si l'interprète doit aller lui-même jusqu'au fond, comme un fouilleur, le mouvement de l'interprétation est au contraire celui d'un surplomb, d'un surplomb de plus en plus élevé, qui laisse toujours au-dessus de lui s'étaler d'une manière de plus en plus visible de la profondeur ; et la profondeur est maintenant située comme secret absolument superficiel, de telle sorte que l'envol de l'aigle, l'ascension de la montagne, toute cette verticalité si importante dans *Zarathoustra*, c'est, au sens strict, le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n'était qu'un jeu, et un pli de la surface.⁵⁵²

Qu'il s'agisse du concept de « platitude » présenté en introduction du *Capital* ou encore des célèbres topiques freudiennes, on assiste effectivement à une relocalisation de la distribution des signes dans l'ordre du savoir qui ouvre la modernité. Mais remarquons qu'encore une fois ici, et il l'avouera lui-même lors de la discussion qui suit sa conférence, Foucault s'est « placé du côté des signes, et non du côté du sens »⁵⁵³.

Si la constitution d'un savoir objectif relevant d'une perspective interprétative dépend d'une pensée de la finitude qui, pour les raisons que nous venons de voir, ne peut finalement que se retourner contre l'interprète lui-même, de même l'herméneutique (technique) colporte

⁵⁵² M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits I, éd. cit.*, p. 596.

⁵⁵³ *Id.*, p. 603.

un « danger » encore plus menaçant. Ce danger repose dans les techniques de subjectivation issues de l'herméneutique des premiers chrétiens : ici encore, on peut comprendre les raisons qui, pour Foucault, font de l'herméneutique une pensée de l'objectivation qui n'est aucunement reconnaissance de la différence, mais assujettissement à une volonté de vérité.

5.3. L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET : TECHNIQUES DE DÉCHIFFREMENT ET PRATIQUES DE SOI

5.3.1. *L'herméneutique comme technique de déchiffrement des désirs*

Lorsqu'il entame son *Histoire de la sexualité* en 1976, dix ans se sont écoulées depuis *Les mots et les choses*, et Foucault a non seulement (re)découvert Nietzsche et sa *Seconde considération intempestive*, mais il qualifie désormais sa propre méthode de *généalogie du pouvoir*. Ici, la généalogie au sens d'une histoire des provenances et des émergences du pouvoir ne quitte pas l'investigation portant sur l'interprétation.

Dans ce cadre, l'histoire de l'origine de l'herméneutique du soi, qui s'appuie notamment sur une étude attentive des pratiques de l'examen de soi et de l'aveu, permet de comprendre comment l'attention portée à soi est progressivement passée d'une problématisation du sujet où l'herméneutique était pour ainsi dire absente à une radicalisation des modes d'extraction de la vérité du sujet. Autrement dit, à l'Antiquité, les rapports entre subjectivité et vérité ne sont pas exactement indexés à une véridiction, puisque l'objet des techniques de soi est plutôt la transformation de l'individu par le biais d'opérations menées sur soi, par exemple l'activation de préceptes qui auront été notés et appris par le sujet, visant une téléologie précise et codée ; la maîtrise de soi, le contrôle des représentations, la pureté du corps, la tranquillité de l'âme sont autant de visées qui ne répondent pas nécessairement d'une verbalisation de soi ou une

exploration analytique des désirs⁵⁵⁴. Le rapport à la vérité se joue ici non pas à partir d'une adéquation entre pensée et réalité, mais dans une « force »⁵⁵⁵ découlant des principes moraux qui, par eux-mêmes, tirent le pouvoir de monstration du discours qui les porte. Le jeu de vérité, à l'Antiquité, ne relève donc pas tant d'une vérité qu'il faudrait découvrir et avouer, mais d'un processus de subjectivation qui devient la scène « où la vérité [peut] apparaître et agir en tant que force réelle par la présence du souvenir et l'efficacité du discours »⁵⁵⁶.

À l'opposé de ces pratiques de subjectivation se trouve une technique, particulièrement codifiée, dont l'objectif est de contraindre le sujet à avouer sa vérité ; c'est celle que voit naître le christianisme primitif au sein de ses institutions monastiques. L'intérêt philosophique pour une généalogie de la sexualité est en ce sens de vérifier quels sont les effets produits, sur le plan de la subjectivité, d'un discours qui prétend énoncer la vérité du sujet :

Quelle expérience le sujet peut-il faire de lui-même, dès lors qu'il se trouve mis dans la possibilité ou dans l'obligation de reconnaître, à propos de lui-même, quelque chose qui passe pour vrai ? Quel rapport le sujet a-t-il à lui-même du moment que ce rapport peut passer ou doit passer par la découverte, promise ou imposée, de la vérité sur lui-même ? [...] le problème historique à poser est ceci : étant donné ce que sont ces discours, dans leur contenu et leur forme, étant donné ce que sont les liens d'obligation qui nous lient à ces discours de vérité, quelle expérience faisons-nous de nous-mêmes dès lors que ces discours existent ? [...] Dès lors qu'il y a, dans une culture, un discours vrai sur le sujet, quelle expérience le sujet fait-il de lui-même et quel rapport le sujet a-t-il à l'égard de lui-même en fonction de cette existence de fait d'un discours vrai sur lui ?⁵⁵⁷

C'est donc dire qu'avec l'étude de l'origine de l'herméneutique chez les premiers chrétiens, l'angle d'approche se déplace d'une problématique de la constitution de soi comme sujet

⁵⁵⁴ Outre dans *L'herméneutique du sujet*, ces analyses se trouvent aussi dans *Subjectivité et vérité*, mais aussi, recentrées autour du *De ira* de Sénèque, dans les conférences prononcées à Dartmouth College (USA) en 1980, publiées sous le titre *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2013. L'exemple du troisième livre du *De ira* de Sénèque permet à Foucault d'insister sur le fait que l'aveu n'est pas encore, dans la pratique stoïcienne de l'examen de conscience (*expositio animae*) et dans la relation maître/élève de laquelle elle relève, une fonction d'assujettissement : la véridiction dont procède les « confessions » de Serenus à Sénèque n'a pas pour objet le dévoilement de pensées cachées, mais la requête de conseils d'existence.

⁵⁵⁵ Rappelons que l'histoire de la vérité relève d'une « histoire de la force du vrai », cf. *supra*, 3.2.

⁵⁵⁶ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, éd. cit. p. 51.

⁵⁵⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, éd. cit., leçon du 7 janvier 1981.

éthique (c'est encore le cas avec les technologies de soi antiques) vers une obligation à révéler sa vérité.

L'« invention de la vérité » est ainsi rendue possible par une herméneutique qui, en tant que « *technique de déchiffrement des désirs* », non seulement extorque la vérité d'un sujet de parole, mais l'objective comme nouvelle donnée servant à sa maîtrise par des processus de normalisation disciplinaire :

S'il faut avouer, ce n'est pas seulement parce que celui auquel on avoue aurait le pouvoir de pardonner, de consoler et de diriger. C'est que le travail de la vérité à produire, si on veut scientifiquement le valider, doit passer par cette relation. Elle ne réside pas dans le seul sujet qui, en avouant, la porterait toute faite à la lumière. Elle se constitue en partie double : présente, mais incomplète, aveugle à elle-même chez celui qui parle, elle ne peut s'achever que chez celui qui la recueille. A lui de lire la vérité de cette vérité obscure : il faut doubler la révélation de l'aveu par le déchiffrement de ce qu'il dit. Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte ; il sera le maître de vérité. Sa fonction est herméneutique.⁵⁵⁸

L'horizon descriptif n'est donc plus exactement celui de la constitution d'une *épistémè*, d'une forme de rationalité ou encore d'une redéfinition des tâches exégétiques pour une critique du signe, mais celui d'une généalogie se profilant à partir des notions de *maîtrise* et de *discipline*. Il est ainsi possible de tracer une histoire assez précise du développement des techniques de verbalisation, du monachisme à la psychanalyse moderne, notamment par la médiation du pouvoir pastoral, qui fait pour sa part l'objet d'études précises dans *Sécurité, territoire, population*⁵⁵⁹.

5.3.2. Réorientation de la question critique : le « moment cartésien »

Que l'on reconnaisse ou non la cohérence du parcours de la pensée foucauldienne, il y a effectivement un retournement significatif. La publication des deux autres tomes de *l'Histoire de*

⁵⁵⁸ M. Foucault, *La volonté de savoir*, éd. cit., p. 89. Nous reviendrons plus longuement sur l'aveu lors du septième chapitre.

⁵⁵⁹ Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, éd. cit., leçons des 8 et 15 février 1978.

la sexualité en 1984, l'année de la mort de leur auteur, ouvre, après un silence éditorial de près de huit ans, une nouvelle problématique. Foucault s'intéresse désormais à la sexualité non plus uniquement en tant que phénomène discursif où se cristallisent les rapports coextensifs entre normalisation et pouvoir, mais précisément parce qu'elle est le point nodal des problèmes éthiques surgissant entre subjectivité et vérité. Dans son cours de 1982, qui est en partie le laboratoire d'écriture du chapitre « La culture du soi » du troisième tome de l'*Histoire de la sexualité*⁵⁶⁰ et qui porte précisément le titre très ambivalent – nous allons maintenant voir pourquoi – d'« *herméneutique du sujet* », Foucault s'intéresse à la manière dont se sont historiquement tissées subjectivité et vérité. Il s'agit d'une perspective ouvertement historiciste allant à rebours de la grande tradition philosophique qui, des dialogues de Platon sur l'*anamnèsis* jusqu'à la *Critique de la raison pure*, pense de façon an-historique le rapport entre sujet et vérité – une perspective il est vrai relativisée par la présence de textes modernes comme la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ou la *Krisis* de Husserl, textes qui viennent justement prendre à bras-le-corps l'historicité du rapport entre subjectivité et vérité.

Notons d'abord que le terme même d'« herméneutique » est pratiquement absent de *L'herméneutique du sujet*. L'horizon d'attente du lecteur peut même être aisément floué par ce titre : Foucault ne mentionne qu'à trois reprises le terme « herméneutique » dans un ouvrage de plus de 500 pages, ce qui, il faut bien l'avouer, ne permet pas réellement de savoir en quel sens le titre doit être compris. Jean Greisch a bien mis en lumière la pauvreté paradoxale de cette occurrence, que nous reprenons ici avec lui : une première fois Foucault parle explicitement d'herméneutique lorsqu'il revient sur son projet (caractérisation rétrospective, p. 473) ; puis une autre fois pour indiquer que s'« armer de discours vrai », c'est encore loin de ce que serait une véritable herméneutique du sujet (caractérisation négative, p. 481) ; finalement pour

⁵⁶⁰ M. Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard, « Tel », 1998 [1984], pages 55 à 94.

différencier les exercices de contrôle des représentations de Cassien ou Evagre le Pontique de ceux d'Épictète (caractérisation différentielle, pp. 483-484)⁵⁶¹. Malgré cette apparente indigence, tâchons de voir ce que Foucault entend alors par « herméneutique »⁵⁶².

Le projet de Foucault dans ce cours consiste à développer une *nouvelle philosophie critique* qui ne se donnerait plus pour tâche de déterminer les conditions et les limites d'un objet de connaissance possible (*le que puis-je connaître ?* kantien), mais « les conditions et les possibilités infinies de transformation du sujet »⁵⁶³. Remarquons que la réorientation de la question critique a encore lieu sous l'égide de Nietzsche, envers qui Foucault avoue avoir une « dette théorique », puisque, là encore, c'est l'auteur de la *Généalogie de la morale*, affirme-t-il, qui a le plus clairement « posé la question de l'historicité du sujet »⁵⁶⁴. Pourtant, même si la filiation avec Nietzsche demeure, une rupture indéniable a progressivement lieu. *Le sujet n'est plus analysé en tant que résultat d'une constitution opérée par des techniques de coercition (pouvoir) ou des techniques discursives (savoir), mais en tant qu'il se constitue « lui-même » par des « techniques de soi »*⁵⁶⁵. Ces techniques, nous l'avons déjà mentionné, sont dès lors étudiées en tant que modalités du rapport à soi, débordant bientôt le strict champ de la sexualité pour concerner les exercices spirituels, la gouvernance politique, la direction de conscience, ainsi que les pratiques de l'écriture, de la lecture, de l'écoute et de l'enseignement. Tout l'enjeu herméneutique d'une telle « autoconstitution de soi par soi » se situe sous l'égide de cette réorientation : quel statut Foucault accorde-t-il désormais à la *volonté* dans ces exercices de maîtrise ? Autrement dit, la transformation de soi, condition préalable d'accès à la vérité, est-elle le résultat d'une pratique

⁵⁶¹ J. Greisch, « Du “ maître du soupçon ” au “ maître du souci ” », *art. cit.*, p. 78.

⁵⁶² Foucault lui-même demeure parfois perplexe devant l'utilisation qu'il fait du terme « herméneutique » ; il concède que c'est un « problème important » [i.e., dans ce cas-ci, devoir spécifier de quelle herméneutique il s'agit lorsqu'on parle d'« obligation de vérité »], mais sans s'y arrêter, faute de temps. Cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, éd. cit.*, p. 164.

⁵⁶³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, éd. cit.*, p. 508

⁵⁶⁴ *Id.*, p. 506. Il s'agit d'un extrait du manuscrit de Foucault.

⁵⁶⁵ De même, le corpus change, moins orienté vers le christianisme et davantage porté sur le stoïcisme et les sectes pythagoriciennes.

consciente ou d'une volonté de savoir non intentionnelle ? Jusqu'à quel point le sujet est-il alors « conscient » du rapport qu'il entretient à lui-même et, en ce sens, ce rapport à soi se fonde-t-il dans et par la compréhension ? Ces questions permettent de reconsidérer le rapport que Foucault entretient avec l'herméneutique entendue au sens d'une technique d'objectivation – et c'est à partir de ces questions que se déploiera l'argument suivant.

La réorientation de la question critique permet à Foucault d'entamer le projet d'une *histoire de la subjectivité*. Il y découvre, suivant les recherches de Pierre Hadot⁵⁶⁶, un sujet antique qui ne se tient pas *sous* l'expérience (un *subjectum* de la pensée), mais un sujet qui n'émerge qu'en s'éprouvant, un sujet qui, pour être capable de vérité, doit d'abord en faire l'expérience comme ce qui peut le transformer et mettre en jeu son être propre. Le point de départ de cette relecture est la réhabilitation de *l'epimeleia heautou* (la *cura sui*, le « souci de soi ») que le *gnôthi seauton* (le « connais-toi toi-même ») aurait fini par occulter en tant que *principe directeur* de la philosophie. Foucault parle alors d'un « moment cartésien » dans l'histoire de la subjectivité, dans la mesure où la posture épistémologique cartésienne contribue à opérer un schisme entre la *philosophie* (dès lors réduite à une épistémologie) et la *spiritualité* (pensée comme exigence de transformation de soi). « Principe directeur », certes, mais c'est aussi l'« origine » et le « *télos* » de la philosophie qui sont ici en jeu : de Platon à Husserl, en passant par Descartes, le positivisme, la psychologie, ou encore l'émergence de la psychanalyse, c'est toujours l'injonction première de Socrate qui est relancée : pour être sujet de la vérité, *il faut produire une connaissance vraie de soi-même, il faut établir, de soi vers soi-même, un rapport de connaissance*. Devant cette « épistémologisation » progressive de la subjectivité, une généalogie de celle-ci nous montre bien qu'elle demeure pourtant indissociable d'une mise en place de pratiques de maîtrise qui viennent rendre possible la constitution du soi.

⁵⁶⁶ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2002 [1981].

C'est dire aussi que l'exclusivité qu'accorde la tradition au *gnôthi seauton* est en réalité le résultat d'une rupture pouvant être retracée : en portant notre regard en aval, l'impératif que nous retrouvons, tapi sous cette injonction, c'est bel et bien le « prends soin de toi ». La généalogie doit alors retrouver en quoi l'injonction aurait été écartée. Selon Foucault, elle l'aurait justement été par le « moment cartésien », paradoxalement favorisé par la scolastique qui est venue séparer les conditions spirituelles – exception faite, bien entendu, de la foi – de l'accès à la vérité. Or, le sujet de connaissance cartésien est véritablement le premier à se poser comme capable de connaissance *avant* toute expérience. Avec Descartes, le processus de vérification auquel se soumet le sujet n'est plus celui d'une transformation préalable de soi, puisque c'est l'évidence qui vient remplacer l'ascèse comme point de départ de la philosophie : « En plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du “ connais-toi toi-même ” un accès fondamental à la vérité »⁵⁶⁷. Non seulement Descartes requalifie le *gnôthi seauton*, mais il disqualifie simultanément le principe du souci de soi, car tel qu'il est – si bien sûr il répond aux conditions formelles et objectives, à la méthode et à la structure de l'objet à connaître – le sujet n'a pas besoin de répondre à des conditions de spiritualité pour avoir accès à la vérité, conditions dont l'*epimeleia beautou* demeure précisément la formulation la plus générale et la plus répandue à l'Antiquité, tel que nous le verrons maintenant⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 16

⁵⁶⁸ L'interprétation de Foucault trouve une objection intéressante chez Pierre Guenancia, qui soutient au contraire que même si la connaissance de soi vient prendre le dessus sur le souci de soi, la dimension pratique de la philosophie (visant la transformation du sujet) n'est nullement évacuée par Descartes, puisque la question ultime de celui-ci est fondamentalement éthique et rappelle ainsi le souci de soi : *quel usage le sujet peut-il faire de sa liberté ?* Cf. P. Guenancia, « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité » in *Archives de la philosophie*, avril-juin 2002, vol. 65, pages 239 à 254.

5.3.3. *Le souci de soi comme condition d'accès à la vérité*

Après avoir présenté un rappel de la problématique instaurée l'année précédente entre subjectivité et vérité, *L'herméneutique du sujet* propose une interprétation unique de l'*Alcibiade*. Foucault nous rappelle que Socrate montre à son jeune disciple qu'il doit prendre soin de lui dans la mesure où il sera un jour appelé à prendre soin des autres. Cette injonction, *conditionnelle*, s'applique précisément à un jeune homme entrant dans l'âge adulte, armé d'une prétention à la gouvernance de la Cité. C'est entre autres par un riche développement sur la conversion, sur la *transformation du regard*, que l'on peut comprendre plus avant les liens de subordination du « connais-toi toi-même » au « prends soin de toi ». C'est d'abord par la métaphore de l'œil que Socrate présente à Alcibiade l'injonction première de la philosophie. On ne se connaît soi-même qu'en se retournant et en se regardant, soit dans un miroir, soit dans l'œil d'un autre, directement dans sa pupille, *dans le principe même de la vision*. Donc, par analogie, l'acte de vision, qui permet de se saisir soi-même physiquement, est réalisé dans le *lieu* permettant l'acte de vision de l'*autre*. Si l'on file la métaphore, on peut alors conclure que l'âme ne se saisit qu'en regardant vers le principe même qui fait la nature de l'âme, soit la pensée, le savoir (*to phronein, to eidenai*). Et si l'on reprend cette métaphore dans le cadre strictement platonicien, il est évident que c'est *en se tournant vers le divin que la connaissance de soi est possible*, parce qu'il y a chez Platon, rappelle Foucault, équivalence entre la connaissance du divin et la connaissance de soi, tels que le présupposent la dialectique et l'anamnèse. La connaissance de soi, au sens où l'entend Platon, n'est donc pas encore une objectivation de soi *stricto sensu* (c'est-à-dire une connaissance de l'homme dans ses composantes empiriques), mais une connaissance métaphysique, une connaissance de l'âme dans le corps. Au fond la question de l'*Alcibiade* consiste à découvrir quel est le soi dont il faut prendre soin. Cette question diffère déjà de celle

que Platon pose dans le *Lachès*, et qui consiste non pas « [à] savoir ce que doit être ce souci et ce qu'est en réalité et en sa vérité cet être dont je dois m'occuper, mais [à] savoir ce que doit être ce souci et ce que doit être une vie qui prétend se soucier de soi »⁵⁶⁹. Ce regard tourné vers soi, nous dit Foucault, il faut très certainement en faire la généalogie et décanter la logique nous commandant de trouver le principe d'action à l'intérieur de nous, principe d'action que résume bien un adage de notre *psycho-pop* contemporaine : « bien se connaître, pour mieux agir... ».

En prolongeant son analyse du côté des stoïciens, Foucault retrace la pratique d'une conversion du regard qui n'est plus uniquement production ou réactualisation d'une connaissance, mais concentration, maîtrise de soi. Avec l'analyse des examens de conscience de Sénèque ou de Marc-Aurèle, il ne s'agit pas là non plus de se constituer en objet de connaissance (psychologique), mais en tant que sujet qui fait l'épreuve d'une *adequatio* entre ce qu'il fait et les principes d'action qu'il s'est donné. La sagesse antique romaine développe une conception ontologique de la vérité semblable à celle de Platon (la révélation à soi de l'âme et la transformation de l'être du sujet qui en découle), mais réorientée cette fois dans une *pratique de la vérité*, une ascèse (*askēsis*) qui se joue notamment dans l'usage du langage : c'est, entre autres, toute la portée du dire-vrai (*parrēsia*) au sens au Socrate l'entendait déjà⁵⁷⁰. Finalement, lors des siècles qui suivent l'enseignement de Socrate, l'injonction du souci de soi organisant cette double acception de la vérité (ontologique et dialogique) est cette fois étendue à l'exercice de toute une vie. Pour Épicure et le stoïcisme romain, le souci de soi est un impératif

⁵⁶⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard/Le Seuil, Hautes Études, 2009, p. 227. L'inflexion est importante, puisqu'elle inaugure selon Foucault une autre manière de philosopher : non plus chercher l'*autre monde* (platonisme) mais bien l'*autre vie* (cynisme) : c'est l'inauguration du thème central – mais malheureusement inachevé – de la « vie philosophique ».

⁵⁷⁰ Bien qu'il en amorce l'étude dans *L'herméneutique du sujet*, la *parrēsia* ne deviendra l'objet central des analyses que lors des cours suivants : *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Le Seuil, Hautes Études, 2008, ainsi que *Le courage de la vérité*, éd. cit. Cf. *infra*, 7.3.

inconditionnel qui guide l'entière existence humaine, et non pas uniquement la sortie de l'adolescence vers la vie citoyenne – voire politique. Ce souci n'est pas simplement, autrement dit, la condition de réalisation d'une vie politique ; il reste une fin en soi, une *autofinalisation de soi par soi*. Avant de se connaître soi-même et gouverner les autres, il faut apprendre à se posséder et se vouer à soi-même.

Ce rapport d'autofinalisation de soi par soi, dont la portée n'est plus herméneutique au sens technique du terme (comme verbalisation de soi), peut cependant être rapproché de la volonté de conquête de soi que Ricœur développe dans sa première herméneutique, notamment dans *De l'interprétation* : la psychanalyse au sens où l'entend Ricœur n'a plus tant à voir avec les techniques de coercition auxquelles pensent pour sa part Foucault. Tant dans l'exégèse de soi ricœurienne que dans l'injonction du souci de soi platonicienne se joue une mise en œuvre du rapport herméneutique à soi et au monde irréductible à la technique de coercition issu du christianisme primitif et réactualisé, tel que le soutient Foucault, dans la psychanalyse moderne : le devenir « humain et adulte »⁵⁷¹ comme achèvement de la philosophie pratique – tâche inachevable en ce qu'elle est vouée à un horizon de finitude – peut être en effet tenu pour un « exercice spirituel » au sens où il vise davantage la transformation de soi que la simple verbalisation de la vérité du sujet⁵⁷².

5.3.4. *Déviations des conditions d'accès à la connaissance*

Contrairement à l'injonction socratique, toujours subordonnée au souci de soi, la reprise par la philosophie moderne du *gnôthi seauton* ignore toute nécessité pour le sujet de se

⁵⁷¹ L'expression « humain et adulte » servant à caractériser le soi, expression qui rappelle évidemment le dialogue de Socrate avec Alcibiade, apparaît notamment dans P. Ricœur, « Existence et herméneutique » (1965), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 26.

⁵⁷² Cette question oriente l'interprétation que donne pour sa part Johann Michel à propos d'une confrontation possible entre Foucault et Ricœur. Cf. « Le souci de soi et le souci des autres », in *Ricœur et ses contemporains*, éd. cit., p. 115 à 137.

transformer dans sa quête de la vérité : c'est, nous l'avons vu, la conséquence première du « moment cartésien ». Or, l'histoire de la subjectivité met en lumière que le rapport à soi tel qu'il se manifeste chez les premiers chrétiens, par les modalités que sont l'examen de l'origine des représentations fantasmatiques, le déchiffrement des réalités psychiques ou encore l'aveu de la faute, semble bel et bien être un exercice « herméneutique ». Simplement, l'interprétation qui commande une telle « disciplinarisation » du rapport à soi ne s'instaure plus à partir du *même rapport* qu'entretenait naguère le sujet à la vérité. Entre le sujet émergeant dans l'expérience intime de l'éthique (sujet *psychagogique* antique⁵⁷³) et le sujet ayant à construire son rapport moral au monde en passant par l'introspection (sujet *psychologique* moderne), l'histoire foucauldienne de la vérité indique à nouveau une subtile *rupture* :

Le sujet, tel qu'il est supposé par la psychologie, cet individu tel qu'il s'offre à l'inspection herméneutique ou au rapport scientifique, ce sujet comme domaine d'objectivités repérables et offrant prise à la connaissance, n'est pas le plus vieux sujet tel qu'il s'est révélé à la lumière grecque, mais un sujet moderne, un sujet dont la généalogie sera plutôt à chercher dans les premières règles monastiques et les textes de Cassien. C'est un sujet moderne qui ne peut pas s'autoriser, pour justifier son évidence, de la caution socratique.⁵⁷⁴

Ainsi, les pratiques de soi ne relèvent plus strictement du champ de l'herméneutique, encore reconduite ici à une technique de connaissance, mais bien du domaine de la « spiritualité », définie par Foucault comme *un exercice de transformation de soi dans le dessein d'accéder à la vérité*. Suivant cette lecture, il y aurait donc un schisme entre la spiritualité et la philosophie moderne, cette dernière ayant progressivement fait l'économie de la transformation de soi comme condition d'accès à la vérité. Si l'on définit la spiritualité comme une pratique qui « postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et

⁵⁷³ Sujet dont l'âme est conduite vers la vérité par une pratique (pédagogique) du dialogue (la *parrésia* par exemple) ; l'autre versant technique de cette conduite est la dialectique.

⁵⁷⁴ F. Gros, « À propos de l'herméneutique du sujet » in G. Le Blanc et J. Terrel (éd.), *Michel Foucault au Collège de France : un itinéraire*. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 158.

jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir [l']accès à la vérité »⁵⁷⁵, alors il est clair pour Foucault que tant Descartes (pour qui la philosophie se suffit à elle-même dans sa quête de vérité) que Kant (qui en rajoute, tel un « tour de spire supplémentaire »⁵⁷⁶, en affirmant que les limites de la connaissances sont précisément celles de la structure même du sujet, le rendant de ce fait structurellement inconnaissable) excluent tous deux la spiritualité des conditions d'accès à la vérité. Peu importe alors les nuances qui pourraient être apportées à cette interprétation du cartésianisme et du kantisme, la stratégie de Foucault semble précisément de reconsidérer – puisqu'il s'agit de *penser autrement* – l'hégémonie des rapports entre sujet et vérité. Toutefois, tel que le reconnaît Foucault lui-même, il semble que ce désaveu de la philosophie envers la nécessité de « convertir son regard » aurait tout de même des exceptions (Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Husserl, Lacan...), et cette même exclusion de la spiritualité ne concernerait justement pas l'herméneutique philosophique, au sens où on l'entend depuis Heidegger. Dans la mesure où ils sont tous placés du côté de l'analytique de la finitude dans *Les mots et les choses*, il est tout de même étonnant de retrouver sous la plume de Foucault les noms de Hegel, Schopenhauer ou Husserl. Cette proposition de Foucault s'explique par le fait que ces philosophes soulèvent justement *une nécessité de transformer l'être du sujet dans l'accès à la vérité* : la « conversion du regard » qu'est l'*epochè* chez Husserl certes, mais surtout la recontextualisation de l'épistémologie qu'il propose dans la *Krisis* ; la transformation dialectique de la conscience chez Hegel ; la constitution éthique du soi comme renoncement à la volonté chez Schopenhauer. Chez Spinoza, la situation, en effet, est plus évidente, la *Réforme de l'entendement* visant précisément l'établissement des conditions (exigences) imposées au sujet pour accéder à la vérité (au souverain bien) ; *idem* pour la psychanalyse de Jacques Lacan, qui prend à bras le

⁵⁷⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 17.

⁵⁷⁶ *Id.*, p. 114.

corps la question du rapport entre sujet et vérité en tentant de découvrir *le prix que le sujet a à payer pour dire le vrai*⁵⁷⁷.

Il faut dès lors se demander si ces exceptions ne confirment pas l'hypothèse selon laquelle la philosophie moderne ne serait pas totalement soumise aux rouages du doublet empirico-transcendantal annoncé par l'anthropologie kantienne. Peut-être que *la philosophie moderne a, en elle-même, la possibilité de penser le rapport à l'être et à la vérité autrement qu'en termes de « sujet de connaissance »*. Peut-être même que *le sujet de compréhension se distingue précisément du sujet de connaissance en ce qu'il doit se transformer pour avoir accès à la vérité*, ce que n'a pas cessé de prendre en compte la philosophie moderne, malgré son « épistémologisation » conduite par l'emprise anthropologique.

Cette « épistémologisation » renverrait ainsi à deux conceptions distinctes de l'anthropologie : alors qu'elle est prise en charge par Ricœur comme ce qui permet un retour à soi enrichi d'une connaissance pratique, pour Foucault elle ne fait qu'oblitérer l'aspect proprement éthique et performatif du rapport à soi. Nous ne cherchons pas à faire converger de force ces deux appréciations fort différentes de l'emprise anthropologique ; rappellerons plutôt que c'est au contraire l'écart entre les deux qui attestent de deux dispositions fondamentales relevées par l'histoire de la subjectivité : un désir de comprendre (Ricœur) et une volonté de savoir (Foucault).

Par cette définition nouvelle du sujet de compréhension comme sujet qui doit se transformer pour avoir accès à la vérité, on retrouverait alors une autre hypothèse de Foucault selon laquelle le sujet de vérité se définit avant tout par sa *position par rapport à l'être*. Que vient faire ici la question de l'être ? C'est Foucault qui la convoque lui-même, lorsqu'il affirme que l'histoire de la vérité n'a pas pour objets les représentations (par exemple l'analyse des rôles que

⁵⁷⁷ Sur ces développements, cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 29 à 31.

les acteurs sociaux jouent – ou croient jouer), mais « les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme devant et pouvant être pensé et les pratiques à partir desquelles elles se forment »⁵⁷⁸. Cette formule, mystérieusement heideggérienne en ce qu'elle semble vouloir « faire parler l'être »⁵⁷⁹, s'ancre dans une herméneutique (non pas au sens technique ici, mais au sens « ontologique ») qui doit comprendre le sens des problématisations immanentes aux pratiques humaines. Il s'agit en somme de savoir si les pratiques humaines relèvent d'une compréhension d'abord non réflexive, sur laquelle viendrait ensuite seulement se greffer une interprétation réfléchie qui en permet l'analyse : ainsi pourrait s'expliquer le recours implicite de Foucault au cercle de l'herméneutique, selon lequel la compréhension des pratiques provient d'une analyse interprétative qui repose sur une précompréhension – or cette précompréhension n'a rien à voir avec le détour des objectivations dont procède cette dite analyse interprétative précisément parce qu'elles les précèdent. C'est au fond le terme de « problématisations » qui fait ici problème : s'agit-il d'un acte conscient et volontaire ou d'une compréhension préreflexive, immanente aux pratiques humaines ? Même si Foucault n'a jamais, à l'instar de Heidegger, pris en charge une histoire de la compréhension de la vérité relative à chaque époque, la compréhension du rapport à soi, bien qu'elle ne soit pas réellement thématifiée dans son œuvre, appelle une recherche sur la constitution du soi comme sujet de vérité. C'est au fond le projet de l'« ontologie historique de nous-mêmes » qui invite à penser que la constitution de soi par soi relève d'un processus de compréhension qui demande à être thématifié pour lui-même.

⁵⁷⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, éd. cit., p. 17.

⁵⁷⁹ « On peut aussi prendre le terme “ ontologie ” en son sens “ le plus large ”, “ sans référence à des directions et à des tendances ontologiques ” (cf. *Sein und Zeit*, 1927, p. 11). En ce cas “ ontologie ” signifie un effort pour faire parler l'être, et cela en passant par la question “ Qu'en est-il de l'être ? ” (pas seulement de l'étant comme tel) ». M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, « La question fondamentale de la métaphysique », trad. Gilbert Khan, Paris, Gallimard, « Tel », 1967, 1998 [1952] p. 52.

Si les dernières recherches de Foucault portant sur les pratiques de la subjectivité le conduisent à *analyser les conditions de possibilités d'une appropriation de la vérité de soi par soi*, autrement dit, à s'interroger sur le prix à payer pour rendre un *témoignage* de soi « vrai », cette investigation pourrait-elle être relancée en prenant en considération la compréhension comme modalité première du rapport à soi et l'herméneutique comme ce qui conduit, par le détour de l'altérité, vers ce mode de véridiction ? L'herméneutique pourrait dès lors apparaître une nouvelle fois comme une médiation entre histoire et vérité, puisque la pensée comme « transformation de soi » (c'est bien l'objectif pratique du dernier Foucault) n'est possible que comme « application », comme retour de la vérité sur le sujet – horizon et achèvement de toute compréhension de soi.

5.4. LA PROBLÉMATISATION DU RAPPORT À SOI

5.4.1. *Le projet d'une « ontologie historique de nous-mêmes »*

Au-delà des différents constats auxquels nous conduit la lecture générale que fait Foucault du concept d'herméneutique (c'est-à-dire sa reconduction au domaine général des procédés d'objectivation), il faut maintenant se pencher sur l'usage philosophique (critique et pratique) qu'il en fait, usage qui échappe à cette première définition. L'argument ne consistera pas à invalider la conception foucauldienne de l'herméneutique technique ; il s'agira plutôt ici de vérifier si l'herméneutique comme manière pour le sujet de revenir à lui-même et se constituer comme soi ne pourrait pas être ressaisie en tant qu'*herméneutique du soi*, et cela autrement qu'à partir de la perspective de l'assujettissement : le sens même de sa généalogie de l'éthique est – c'est notre hypothèse et non celle de Foucault – « herméneutique », au sens où il définit l'éthique tout d'abord comme expérience de transformation de soi par un effet « en retour » de

la vérité sur l'être du sujet. La question serait ici de déterminer ce qui, dans la généalogie du sujet éthique, autorise une prise en compte, par notre analyse, de la compréhension comme fondement du rapport à soi – et en quoi cette compréhension s'achève par une transformation de l'être du sujet.

D'abord, le retournement – que nous pourrions qualifier de « spectaculairement silencieux » – évoqué plus haut entre le premier tome de son *Histoire de la sexualité* (*La volonté de savoir*, 1976) et les deux autres tomes (*L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, 1984) reste symptomatique. Ce tournant a lieu par le biais d'une nouvelle histoire de la constitution, cette fois-ci *volontaire*, du sujet éthique : « L'objet de l'éthique est [le] travail de subjectivation qui restitue à la notion de sujet sa processivité et son historicité » rappelait en ce sens Pierre Macherey, quelques années après la mort de Foucault⁵⁸⁰. Penser le sujet dans sa « processivité » et son historicité (au sens d'une structure constitutive de l'expérience humaine), c'est aussi le penser dans la singularité de son advenue, c'est-à-dire le comprendre par une *histoire des pratiques à partir desquelles il a pu se reconnaître Soi*.

L'inflexion du projet prend, on le sait, une tournure particulière : l'intérêt de Foucault pour le « soi » ou le « sujet » n'implique aucun retour à la tradition du *cogito*, une stratégie qui, d'ailleurs, n'est absolument pas étrangère à ce que Ricœur propose. Or, contrairement à Ricœur qui dépasse cette tradition en développant une herméneutique, Foucault se tourne plutôt vers une généalogie des différents modes de constitution du sujet. C'est une généalogie qui – à l'instar de celle de Nietzsche – est finalement subsumée sous une « ontologie historique ». Reprenons cette citation-clé, déjà présentée en introduction :

Il y a trois domaines de généalogie possible. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance [archéologie du savoir] ; ensuite, une

⁵⁸⁰ P. Macherey, « Foucault : éthique et subjectivité », in *Autrement*, « À quoi pensent les philosophes aujourd'hui ? », N° 2 (novembre 1988), p. 93.

ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres [généalogie du pouvoir] ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques [problématisations du rapport à soi].⁵⁸¹

Suivant le vœu de Foucault, l'ontologie historique ne se fonderait plus dans une « analytique de la vérité », soit une recherche des conditions de possibilité de la connaissance vraie, projet kantien dont a hérité la tradition anglo-saxonne. Cette ontologie serait plutôt déployée à partir d'« une analyse des “ jeux de vérités ”, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme *pouvant et devant être pensé* »⁵⁸². Foucault semble ici faire coïncider être et pensée. Mais une difficulté apparaît ainsi en amont : dans cette histoire des jeux de vérité, l'« expérience » telle que l'entend Foucault ne peut jamais être reconduite à l'« expérience phénoménologique », c'est-à-dire, suivant sa définition, le mouvement cherchant à « ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantes, de cette expérience et de ces significations »⁵⁸³. Si Foucault choisit de s'approprier une telle définition de l'expérience lors de sa généalogie de l'éthique, et refuse ainsi au sujet tout statut de *fondement* de l'expérience (puisque le sujet en serait bien plutôt le *produit*), sur quoi vient donc s'appuyer la constitution historique de l'être comme « expérience » ? Cette autre « expérience » à laquelle se réfère Foucault, c'est-à-dire cette modalité de transformation du sujet, ce foyer du rapport à soi où s'établit un exercice de problématisation, quelle part consciente d'auto-interprétation vient au fond l'animer ? Même si l'expérience n'advient qu'en un certain franchissement de la subjectivité, y a-t-il une part de réflexivité dans l'exercice de problématisation ? Qu'est-ce qui relève de la volonté consciente, malgré la part d'« obligation »

⁵⁸¹ M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *Dits et écrits II, éd. cit.*, p. 1212.

⁵⁸² M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et Écrits II, éd. cit.*, p. 1361. Nous soulignons.

⁵⁸³ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits II, éd. cit.*, p. 862.

qui inévitablement oriente les conduites ? Ces questions naissent du fait que l'expérimentation de soi au sens où l'entend le dernier Foucault laisse complètement impensée la part d'interprétation, de visée vers la compréhension orientant l'activité de problématisation.

5.4.2. *La « problématisation » et le problème de la compréhension*

Dès que la recherche ontologique se situe dans une perspective d'obéissance minimalement heideggérienne, le mode d'être premier du rapport à soi (et à l'être) demeure la compréhension. Il faut ainsi se demander si la compréhension est pour Foucault une des modalités possibles du rapport à soi. Rien n'est moins évident. Rappelons le nœud du problème : la conception de l'identité du sujet que développe progressivement Foucault lors du passage de l'archéologie à la généalogie se veut celle d'une histoire critique de l'objectivation des sujets ; cette histoire nous apprend que les sujets sont *constitués comme objets de discours* (archéologie) ou *produits comme résultats de pratiques* (généalogie). Cette première conception foucauldienne de l'identité laisse impensée la dimension ontologique des rapports herméneutique au monde, au soi et à l'être, car les associations de l'herméneutique à une forme de rationalité (cf. 5.1.), à un diagnostic des symptômes (cf. 5.2.) ou encore à une « technique d'aveu » et de « déchiffrement de soi » (cf. 5.3.) ne permettent pas de cerner en quoi *la généalogie du sujet éthique relève du problème de la compréhension* : c'est du moins ce que laisse entendre la définition de la problématisation donnée par Foucault, et c'est ce que nous examinerons maintenant.

Au-delà des statuts plus techniques de l'herméneutique qu'examine Foucault, quel usage revendiqué fait-il de l'herméneutique philosophique ? En quoi son *ontologie historique de nous-mêmes* (modernes) peut-elle être reconduite (ou non) vers une ontologie du comprendre comme modalité originaire du rapport à soi ? *Ces questions ont pour but de forcer la dernière généalogie*

foucauldienne à répondre au postulat d'universalité de l'herméneutique, selon lequel l'être de l'homme n'est au monde qu'en se comprenant comme projet articulé autour de ses possibles les plus propres : en posant ces questions à Foucault, c'est la dimension fondamentale et non plus simplement technique de l'herméneutique qui réapparaît et qui demande à être pensée.

Bien que Foucault ne thématise jamais la compréhension comme une pratique quotidienne et encore moins comme un existentiel, sa recherche n'est pas entièrement incompatible avec les prémisses de l'analytique existentielle ou le rôle de la compréhension antéprédicative. C'est aussi pourquoi ce sujet – même s'il est *produit* plus encore qu'il n'est *donné* – ne peut être conçu *uniquement* comme singularité, en faisant totalement l'économie d'un rapport à l'universalité. Pourquoi cela ? Tout simplement parce que son *existence* l'atteste dans son quotidien le plus banal – « moyen », *durchschnittlich* dirait Heidegger. Lorsque Foucault se demande *ce qu'il en est de l'être qui se donne à soi*, il adopte ainsi – et il est le premier à l'avouer⁵⁸⁴ – une inclinaison apparemment plus proche de l'analytique du *Dasein*, notamment lorsqu'il affirme – ce qu'il a fait d'ailleurs à plus d'une reprise – que le sujet n'est pas une substance présidant à la prédication ou une identité psychologique transparente à elle-même, mais *le lieu inassignable d'un questionnement toujours en déprise avec lui-même*. D'une première analyse historique des « pratiques de soi » (c'est-à-dire ces opérations de constitution de soi relayées par des médiations culturelles ou sociales), on se trouve donc à passer vers un second questionnement, radicalement ontologique. Foucault lui-même n'affirme-t-il pas, lors de l'introduction de *L'usage des plaisirs*, vouloir faire l'analyse des différents « modes d'être » du rapport à soi ? « Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire, précise Foucault, l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne

⁵⁸⁴ « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel [...] mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger [...] je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas » M. Foucault, « Le retour de la morale » (1984), # 354, in *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1522.

consiste, au lieu de légitimer ce que l'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement »⁵⁸⁵ ? Toujours attentif à la trajectoire de sa propre pensée, Foucault réexamine quelques pages plus loin cette vertu théorique qui, selon lui, conduit à établir les conditions de possibilité du franchissement de la pensée, « problématisant » de ce fait son propre travail :

Ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir [...] ont-ils effectivement conduit à *penser autrement* ? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semblait mieux percevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles *l'être se donne comme pouvant et devant être pensé* et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment.⁵⁸⁶

Le rapprochement entre « pratique de soi » et « mode d'être du soi » reste frappant, surtout si l'on garde en tête que l'histoire des formes de subjectivation qu'élabore Foucault au cours des dix dernières années de sa vie laisse aussi place à l'analyse de *pratiques non discursives*. Il apparaît en ce sens légitime de rapprocher l'hypothèse d'un sujet se définissant par la « [problématisation de] ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit »⁵⁸⁷ et le paragraphe § 4 de *Sein und Zeit* où Heidegger présente le *Dasein* comme celui qui « se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être ». De plus, la précompréhension ontologique accompagnant toujours déjà toute question posée n'est pas sans rappeler la définition de la problématisation comme ce qui permet à l'être de *se donner comme pouvant et devant être pensé*⁵⁸⁸. La différence singulière entre Heidegger et Foucault sur ce

⁵⁸⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, éd. cit., p. 16.

⁵⁸⁶ *Id.* p. 19. Nous soulignons

⁵⁸⁷ *Id.*, p. 18.

⁵⁸⁸ Lors d'une conférence livrée en 1988, Hubert Dreyfus a proposé un rapprochement possible entre l'ontologie fondamentale et la théorie du pouvoir de Foucault, rapprochement qui, selon le compte rendu des discussions, provoqua des « réactions véhémentes » : Cf. H. Dreyfus, « De la mise en ordre des choses », in *Michel Foucault*

point est que l'approche historique met davantage l'accent sur les pratiques culturelles que sur une analytique du *Dasein*, quoique l'ontologie historique continue à se rapporter –de manière un peu floue il est vrai – aux « modes d'être du soi ». Il manque fort probablement une revendication plus claire du rôle qu'une thématization de la compréhension pourrait jouer dans cette pratique de la « problématisation ».

Reprenons brièvement les choses en amont : il est clair que l'auteur de *L'ordre du discours* a d'abord congédié l'herméneutique au sein de sa propre méthode, puisque l'archéologie n'est pas au service d'une thématization de la compréhension, préférant décrire la dissolution de l'identité dans l'éparpillement des événements. Elle n'a pas besoin pour cela d'une théorie de l'interprétation. On peut, suivant Habermas, décrire ce congédiement de l'herméneutique au sein de la méthode historique en reprenant la célèbre distinction posée par Foucault entre « document » et « monument » en introduction de son *Archéologie* : « L'effort herméneutique vise l'appropriation du sens, il flaire dans chaque document une voix réduite au silence qu'il doit ramener à la vie. Cette idée du *document* porteur de sens doit être remise en question au même titre que l'entreprise interprétative »⁵⁸⁹. C'est donc dire que le commentaire et ses multiples avatars (œuvre, auteur, intention de signification) devront être rangés, sous prétexte qu'ils réduisent exagérément le sens du discours, le ramenant à la stricte mesure de l'interprète, à la seule « provincialité de son horizon de compréhension »⁵⁹⁰. Dans une démarche opposée à cette tentative de « faire parler » le document, l'archéologue, rappelle Habermas, « fera en sorte que les documents parlants redeviennent des *monuments* muets, des objets devant être libérés de

philosophe, éd. cit., p. 101-121. Sur la critique de Husserl par Heidegger, selon qui le sens ne naît pas de l'intentionnalité mais des pratiques elles-mêmes, définition qui semble concorder avec les dernières recherches de Foucault, cf. H. Dreyfus, *Being-in-the World : A Commentary on Heidegger's Sein und Zeit*, Division 1, 1991, MIT Press, p. 2 sq. Sur ces questions, ainsi que les limites de ces rapprochements, voir B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, éd. cit., p. 307 et suivantes.

⁵⁸⁹ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, éd. cit., p. 296.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

leur contexte afin d'être à la portée d'une description de type structuraliste »⁵⁹¹. L'historien généalogiste n'a en ce sens qu'un accès « extérieur » aux monuments ; il ne cherche pas à décroquer leur signification intimement enfouie, mais veut expliquer leur émergence au cœur des combats et des luttes pour la vérité : sur ce plan la compréhension du sens ne joue en effet aucun rôle particulier, et doit être évitée afin d'« échapper à la fonction fondatrice du sujet ».⁵⁹²

Certes, le projet d'une description de la provenance (*Herkunft*) des pratiques au lieu d'une recherche obstinée de l'origine (*Ursprung*) de l'identité – projet maintenu de *L'ordre du discours* jusqu'à *La volonté de savoir* – ne fait appel à aucune « fonction fondatrice du sujet » dans l'élaboration de la subjectivité : la constitution du sujet est plutôt subordonnée à des processus d'objectivation et de subjectivation qui ne dépendent pas du sujet *stricto sensu*, mais de « stratégies sans stratèges »⁵⁹³. Mais, dans l'introduction générale préparée pour les autres tomes de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault exprime un tout autre ordre d'idée : il y indique avoir voulu opérer un déplacement théorique afin de délaissier l'analyse des « techniques rationnelles » permettant l'exercice du pouvoir sous la forme de « relations multiples » et de « stratégies ouvertes », telles qu'on les retrouve encore dans *La Volonté de savoir*, pour se consacrer à la recherche des « formes et des modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se *constitue* et se *reconnaît* comme sujet »⁵⁹⁴. En choisissant la sexualité comme « domaine d'expérience »⁵⁹⁵, il s'agit dès lors pour Foucault de travailler à partir d'une « histoire de l'homme de désir » dans le dessein de recomposer la généalogie d'une herméneutique du soi : les éléments ainsi repérés

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Id.*, p. 297.

⁵⁹³ H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 161.

⁵⁹⁴ M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1360. Nous soulignons. Cette *constitution* et cette *reconnaissance* doivent-elles nécessairement passer par un processus d'assujettissement procédant d'une *obligation* de la part du sujet à se lier à son discours ou à sa vérité ?

⁵⁹⁵ « Si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité ». *Id.*, p. 1359.

serviraient au projet – extrêmement cohérent – d’une *histoire de la vérité*. En parfaite continuité avec les thèses plus épistémologiques reconstruites dans la première partie de cette thèse, rappelons qu’il s’agit en effet d’un projet que Foucault considère comme le sien depuis ses toutes premières recherches :

Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu’il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l’être se constitue historiquement comme expérience, c’est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l’homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l’être humain s’est-il reconnu comme homme de désir ?⁵⁹⁶

C’est ainsi que la *reconnaissance de soi comme sujet d’une pratique ou d’une identité* relève pour le dernier Foucault de la pratique de la « problématisation » ; et c’est précisément par son biais qu’il est possible de réintroduire la pratique interprétative dans la démarche philosophique de Foucault.

Par la mise en œuvre de cette attitude critique, rappelons que Foucault distingue son projet d’histoire de la pensée d’une simple histoire des idées ou des mentalités : « Alors que l’histoire des idées s’intéresse à l’analyse des systèmes de représentation qui sous-tendent à la fois les discours et les comportements, et que l’histoire des mentalités s’intéresse à l’analyse des attitudes et des schémas de comportement, l’histoire de la pensée s’intéresse, elle, à la manière dont se constituent des problèmes pour la pensée, et quelles stratégies sont développées pour y répondre »⁵⁹⁷. L’activité critique de la problématisation ne consiste pas à trouver des solutions « au(x) problème(s) de la modernité », mais à recomposer le processus même de « mise en problème ». La première conséquence théorique découlant de l’adoption de cette méthode est un abandon certain de l’étude de processus involontaires et anonymes issus de pratiques non réfléchies. Ce nouvel infléchissement du projet théorique implique par conséquent une

⁵⁹⁶ *Id.* p. 1361.

⁵⁹⁷ J. Revel, *Dictionnaire Foucault, éd. cit.*, p. 110.

reconsidération importante de ce qui relève ou non de la *volonté* du sujet dans la formation des pratiques et l'effectuation du pouvoir.

Après avoir fait prévaloir l'autonomie de la formation des pratiques discursives sur leur contexte d'apparition et d'applicabilité, on sait que Foucault a subordonné l'archéologie à une étude généalogique des technologies du pouvoir assujettissant l'individu *contre son gré*⁵⁹⁸. Mais avec la généalogie du sujet éthique, ce n'est plus seulement au profit d'une technologie du pouvoir objectivant le sujet passivement, sans sa participation réfléchie, que le déplacement a lieu, mais aussi au profit d'une prise en compte des *pratiques volontaires* : « Par [arts de l'existence], il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style »⁵⁹⁹. Il est à noter qu'une telle analyse de ces techniques de soi comme formes de problématisation ne va pas pour autant faire primer la généalogie sur l'archéologie ; elle maintient vivante ces deux dimensions méthodologiques : « La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir de pratiques et de leurs modifications »⁶⁰⁰. Foucault réitère de ce fait, il est vrai, un certain attachement à l'« homme pensant », et son ultime recours à Kant atteste bel et bien d'un revirement des thèses crypto-structuralistes au profit d'une prise en compte de l'activité critique (réflexive et consciente) de la pensée : « La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La

⁵⁹⁸ Nous renvoyons à la critique que fait Habermas de ce passage de l'archéologie à la généalogie ; cf. *Le discours philosophique de la modernité. éd. cit.*, Ch. X : « Apories d'une théorie du pouvoir », en particulier les pages 315 à 320.

⁵⁹⁹ M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Écrits II, éd. cit.*, p. 1364.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème»⁶⁰¹. Tant au plan du choix d'objets analysés qu'au sein même de la méthode de Foucault, la problématisation prend ainsi le pas sur l'importance habituellement accordée aux pratiques non réflexives, inconscientes, muettes. Foucault semble de la sorte réintroduire la perspective de la compréhension de soi (« interroger la pratique sur son sens »). La problématisation paraît de ce fait difficilement dissociable d'une réflexion sur le sens même du « comprendre ».

En tenant vivante l'idée d'une multiplicité et d'une simultanéité des réponses historiquement proposées aux problèmes, Foucault vise *une forme générale de problématisation rendant possibles ces mêmes tentatives de réponse* ; il reste *ipso facto* en deçà d'un *achèvement* du projet critique. De cette façon, il maintient ouverte, tout en affirmant son allégeance à la tradition critique, la possibilité d'un travail toujours à refaire sur les limites de notre détermination historique. Et ce travail ne peut justement être mené sans d'abord recourir à une analyse des normes comme figures historiques déterminées et générales, normes qui ne peuvent plus se dérober au problème de l'interprétation de soi. Nous rejoignons donc Dreyfus et Rabinow sur ce point, lorsqu'ils affirment que Foucault dépasse l'herméneutique tout en regagnant une certaine pratique de l'interprétation⁶⁰².

⁶⁰¹ M. Foucault, « Polémique, politique et problématisations » (1984), # 342, *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1416. Il est à noter que cette définition « critique » – voire kantienne – de la pensée se distingue de celle, certes plus heideggérienne, livrée plus haut, selon laquelle la pensée est ce qui permet de « recevoir l'être » (« les problématisations à travers lesquelles *l'être se donne comme pouvant et devant être pensé* et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment »). Dans la « version kantienne », la pensée *n'est pas* ce qui habite les systèmes d'action, alors que dans la « version heideggérienne », la pensée est une *exigence de l'être*, exigence qui s'atteste dans des pratiques humaines.

⁶⁰² Dreyfus et Rabinow ont insisté sur l'aspect interprétatif du travail de Foucault qui ne se laisse pourtant pas réduire à une herméneutique du soupçon, comme celle de Freud par exemple : « Foucault fait un reproche essentiel à l'herméneutique du soupçon : selon lui, les secrets auxquels on peut contraindre l'actant à faire face ne révèlent pas le sens profond et véritable de ses conduites superficielles. Foucault cherche à montrer que le sens profond, vers lequel l'autorité guide l'actant, en cache un autre, plus important, et qui n'est pas directement accessible à l'actant. C'est là où Foucault doit abandonner l'herméneutique, qui fait partie intégrante du problème, pour se tourner vers ce que nous appelons l'interprétation. On peut amener l'actant à comprendre le sens de ses conduites habituelles ; on peut l'amener à comprendre le sens profond qui se dissimule en elles ; mais ni lui ni

5.4.3. *L'universalité de l'herméneutique*

Foucault propose une interprétation des pratiques sociales qui ne cherche pas à en délivrer le sens, mais à en analyser la cohérence ainsi que ses effets sur l'individu moderne. Mais puisque ces pratiques sont forcément elles-mêmes des interprétations, Foucault réinvestit partiellement le champ de la compréhension, mais en ne thématissant pas celle-ci par la recherche d'une unité constitutive du genre humain (comme c'est le cas chez Heidegger, par sa notion de *Dasein*). Pourtant, le terme même d'« analytique interprétative » qu'utilisent Dreyfus et Rabinow renvoie de manière ostensible à Kant et à Heidegger : qu'elle soit analytique transcendantale (recherche des conditions possibles d'une connaissance) ou analytique existentielle (recherche des existentiels permettant au *Dasein* d'entretenir un rapport à l'Être fondé dans la compréhension de sa propre existence), l'analytique a toujours pour objet la détermination universelle d'un mode d'être au monde : *cette analytique conserve donc nécessairement un ancrage anthropologique*. Pourtant, Foucault récuse précisément cette prétention à l'universalité du sujet de connaissance ou de l'Être – c'est encore une fois ici toute la problématique du transcendantal qui ressurgit – tout en maintenant vivant le projet d'une recherche sur les limites de nos déterminations (ou de notre détermination d'être) nous faisant advenir comme individu moderne. C'est bien en cela que sa méthode peut être dite « analytique » : *l'analytique interprétative a pour dessein la compréhension du présent*.

l'autorité qui conduit l'exégèse herméneutique ne sont capables d'apprécier les effets que produit sur eux la situation exégétique, ni ce qui motive ces effets. Puisque le sens caché n'est pas la vérité dernière qui permettrait d'expliquer ce qui se passe, sa découverte n'est pas nécessairement libératrice ; en fait, comme nous le fait remarquer Foucault, la découverte du sens peut détourner l'actant du type d'entendement qui pourrait l'aider à résister aux pratiques de domination de son époque. L'interprétation ne peut venir que de quelqu'un qui partage les pratiques de l'actant mais s'en distancie. Cette personne doit entreprendre un travail historique difficile, qui consiste à diagnostiquer et à analyser l'histoire et l'organisation des pratiques culturelles de son époque. Ce travail aboutit, grâce à une orientation pragmatique, à une interprétation de la cohérence des pratiques sociales. Cette interprétation ne prétend pas correspondre aux significations couramment admises par les actants, ni révéler, au sens habituel du terme, la signification profonde de ces pratiques. C'est là où la méthode de Foucault est interprétative et non herméneutique ». H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 182-183.

Ainsi saisie, la perspective d'une ontologie de la modernité s'avère bel et bien la recherche d'un terrain normatif, au sens où l'entend par exemple Habermas : la production d'un *éthos* permettant de reconstruire les diverses tentatives de réponse que la modernité formule à des problèmes dont la « généralité » serait la caractéristique principale :

Si j'évoque cette généralité, ce n'est pas pour dire qu'il faut la retracer dans sa continuité métahistorique à travers le temps, ni non plus suivre ses variations. Ce qu'il faut saisir c'est dans quelle mesure ce que nous en savons, les formes de pouvoir qui s'y exercent et l'expérience que nous y faisons de nous-mêmes ne constituent que des figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapport à soi. L'étude des (modes de) *problématisations* (c'est-à-dire de ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale.⁶⁰³

Si donc l'interprétation de soi est véritablement une « constante anthropologique », il apparaît alors légitime de poser la question suivante : la problématisation, c'est-à-dire justement l'activité critique correspondant à cette *ontologie historique de nous-mêmes*, est-elle (1) *immanente* aux pratiques (à l'Être) ou (2) est-elle le résultat d'une activité consciente (de la subjectivité) ? Autrement dit, quel sens faut-il donner à une histoire de la vérité qui se donne comme objectif d'« analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs “ idéologies ”, mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment »⁶⁰⁴ ? Pour rendre cette histoire de la vérité intelligible, il faudrait tout au moins arriver à déterminer si une telle pratique ne va pas sans *une démarche critique qui réintégrerait l'horizon de la compréhension dans le processus de constitution du soi*, car tel que le souligne Béatrice Han, au stade où en sont restées les recherches de Foucault, il n'est pas du tout évident de déterminer si ce dernier réhabilite une « perspective transcendante à

⁶⁰³ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1396.

⁶⁰⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, éd. cit., p. 19.

travers le thème d'une auto-constitution libre et autonome du sujet par lui-même »⁶⁰⁵. Le problème, tel que l'a relevé Han en conclusion de son ouvrage, consiste précisément à se demander si une telle ontologie historique prend ou non pour objet la « *nature de la compréhension de la vérité propre à chaque époque* »⁶⁰⁶ : sur ce point Foucault ne semble plus suivre Heidegger.

Le rapprochement évoqué plus haut entre Heidegger et Foucault s'arrête à ce moment précis : « L'idée de Foucault est donc, non pas que la pensée est une compréhension pré-ontologique immanente à toutes les pratiques humaines, mais plutôt qu'elle dépend en définitive de l'activité réfléchie par laquelle le sujet se constitue lui-même »⁶⁰⁷. C'est du moins ce qu'on peut en conclure si l'on suit la définition de la problématisation donnée comme modalité de conduite du sujet *conscient de soi et des autres*⁶⁰⁸. Mais si, au contraire, on décide de suivre l'autre définition de la problématisation donnée par Foucault lui-même, selon laquelle la « pensée *n'est pas* ce qui habite une conduite et lui donne un sens »⁶⁰⁹, alors la signification qu'il est possible d'accorder à la réflexivité propre à tout exercice de problématisation, et par extension le degré d'interprétation qu'un tel procès de compréhension implique, oblitère une fois de plus l'accès à une réelle pensée de la compréhension. Où donc se situe le problème de la compréhension de soi au sein (1) de la méthode du dernier Foucault et (2) dans les modes de problématisations qui y sont analysés ? Puisque Foucault ne nous livre pas non plus de réponse ultime, et que les textes proposés en ce sens sont trop minces pour nous aider à découvrir le véritable rôle positif que joue la compréhension dans une telle ontologie historique, il s'agira à présent de se tourner vers une herméneutique qui cherche elle aussi à décrire et expliciter les modalités du rapport à soi, une herméneutique du soi résolument plus près d'une ontologie de

⁶⁰⁵ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, éd. cit., p. 320-321.

⁶⁰⁶ *Id.*, p. 316.

⁶⁰⁷ *Id.*, p. 317.

⁶⁰⁸ M. Foucault, « Preface to the history of sexuality », cité par B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, éd. cit., p. 317.

⁶⁰⁹ M. Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1416.

la compréhension, quoiqu'elle ne saurait jamais s'y réduire : il s'agit évidemment de l'herméneutique de Ricœur.

Nous sommes ici conscient qu'il peut paraître étonnant, voire contreproductif de chercher à déceler l'herméneutique dans une pensée qui veut précisément nous délivrer de l'obsession moderne de la découverte du « moi profond ». Mais entre « déchiffrer la vérité de nos désirs » et « nous comprendre comme sujet moderne – agissant et souffrant », il y a un infime espace qu'une histoire de la subjectivité peut venir mettre en lumière. Cet espace, nous le repérons précisément dans le rapport différentiel qui oppose savoir et comprendre, ou pour le dire autrement, connaissance et compréhension. L'interprétation n'est plus, suivant notre lecture, au service d'une exploration des tréfonds du sujet, mais sert une historicisation du soi permettant une autre forme d'étude du sujet éthique de la vérité. Nous ne le cacherons donc pas : cette forme d'ontologie doit être pensée et développée en puisant dans les ressources d'une anthropologie philosophique.

Vu la difficile reconduction de la pensée de Foucault à l'herméneutique *stricto sensu*, il faut simplement admettre qu'elle ne fait pas l'économie de ce que Dreyfus et Rabinow nomment une *analytique interprétative de l'éthique* : « [...] Foucault accomplit un acte d'interprétation qui souligne et articule, parmi tous les dangers et les insatisfactions qu'on trouve dans notre société, ceux qu'on peut considérer comme paradigmatiques. L'interprétation qui en résulte n'est ni une invention subjective ni une description objective, mais un acte d'imagination, d'analyse, et d'engagement »⁶¹⁰. Dès lors, si cet acte d'interprétation consiste à *penser autrement* pour se déprendre des effets qui font *ce que nous sommes devenus, ici, aujourd'hui*, alors il faut adjoindre à cette ontologie critique de la modernité une description plus claire de la constitution du soi comme être de compréhension. La visée herméneutique ne

⁶¹⁰ H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, éd. cit., p. 347-348.

relève pas ici d'une perspective messianique ou eschatologique ; elle ne signifie aucunement un retour au sujet maître du sens ou à une téléologie historique orientée vers l'accomplissement du sens de l'histoire. Et il ne s'agit pas non plus de *reprendre* Kant : le projet de l'*Aufklärung* conduit à bien des égards vers ces dangers modernes dont Foucault veut se déprendre; mais

Foucault nous a déjà montré que la nécessité de recourir à la raison pour mettre au jour la vérité profonde de la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre culture est une construction historique qui ne peut fonctionner comme objectif pour nous qu'à condition de tenir son histoire secrète. De plus, l'idée qu'il existe une vérité profonde du moi conduit directement à appliquer au moi une rationalité scientifique et donc au processus même de normalisation qu'on cherche à éviter. Le généalogiste considère que la solution proposée par l'*Aufklärung* ne débouche sur rien, voire participe du problème même qu'elle cherche à résoudre.⁶¹¹

Au-delà des objections qu'il serait possible de formuler à cette dernière proposition (ce qu'a fait Habermas avant Dreyfus et Rabinow⁶¹²), il faut admettre que Foucault est, dans une certaine mesure, *en conflit* avec le projet de la modernité. Mais c'est précisément parce qu'il est en lutte avec la modernité que Foucault retourne à son émergence même, soit sa *question*, la question de son ontologie : qu'est-ce que les Lumières ? La question des Lumières est en fait celle de l'homme. Elle dérive d'une perspective anthropologique, mais ne s'y réduit pourtant pas : Qu'est-ce que l'homme ? Qui sommes-nous ? Voilà deux questions complémentaires, mais non pas identiques. Alors que la première conduit aux modes d'objectivation dont l'individu moderne est le produit, la seconde exige plutôt un diagnostic du présent. Et qui dit diagnostic dit forcément interprétation, même si pour Foucault il s'agit essentiellement de l'établissement d'un diagnostic « différentiel »⁶¹³. C'est pourquoi, bien que le projet d'une ontologie historique qui thématiserait la compréhension de soi n'a pu être complété, voire

⁶¹¹ *Id.*, p. 357.

⁶¹² Essentiellement, l'absence de prise en compte de la pratique de la problématisation comme geste critique : on pourrait toujours, à la décharge de Habermas, supposer que ce dernier n'avait pas pris connaissance des textes de Foucault portant sur Kant lors de la rédaction de ses conférences sur le *Discours philosophique de la modernité*.

⁶¹³ « Par connaissance diagnostique, j'entends, en général, une forme de connaissance qui définit et détermine les différences ». M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », in *Dits écrits I*, éd. cit., p. 1237.

même simplement entamé par Foucault, il y a tout de même fort à parier qu'un dialogue avec une pensée ouvrant elle aussi sur la nécessité de penser les dangers nous cernant et nous constituant – rappelons-nous que c'est le problème du *mal* qui fait entrer Ricœur dans l'herméneutique – pourrait être fécond. Cette rencontre (chapitre 7) ne recommencera toutefois qu'avec la reconnaissance préalable des *capacités* d'action de l'homme et la prise en compte de l'essence productive et affirmative du *pouvoir* (chapitre 6).

Chapitre 6

Anthropologie et herméneutique. L'unité de l'agir humain selon Paul Ricœur

« [...] *L'homme – cet être indirect* [...] »

Georg Simmel
(*Philosophie de l'argent*, p. 245)

L'anthropologie est cette interprétation de l'homme qui, au fond, sait déjà ce qu'est l'homme et ne peut par conséquent jamais se demander qui est l'homme. Par une telle façon de poser la question, elle devrait, en effet se reconnaître elle-même comme ébranlée et dépassée. Or, comment pourrait-on attendre une telle chose de l'anthropologie, alors que celle-ci n'a expressément pour tâche que la consolidation après coup de la certitude de soi du subjectum ?

M. Heidegger
(*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 145)

La généalogie, telle que Foucault l'entend au début des années soixante-dix, ne se veut « herméneutique » qu'en un sens *restreint*, car l'objet de l'expérience n'a jamais été pour elle la signification de l'être-au-monde, mais bien le « désassujettissement » des savoirs établis. Néanmoins, cette visée pratique, voire « expérimentale » de la généalogie, finit tout de même par porter sur les « *modes d'être* du rapport à soi », plus particulièrement à partir du tournant éthique. Il ne s'agit plus alors de se déprendre des savoirs établis, mais de se déprendre de soi-même, par une problématisation de l'organisation et de la systématité des pratiques sociales. L'histoire critique de la subjectivité cherche à décrire la manière par laquelle le sujet de vérité est constitué par sa résistance au pouvoir. Mais alors qu'elle cherche à répondre à ce vœu, la

généalogie ne peut faire l'économie d'une assise herméneutique : dans la mesure où la relation à soi se fonde par une compréhension entendue ici comme idée que le sujet se fait de lui-même, idée dont la révélation ne peut avoir lieu que par une méthode qui se donne pour tâche d'explicitier son propre mode d'interprétation, la généalogie s'apparente à un discours portant sur la constitution historique de la *compréhension*. Cela dit, la signification du « se comprendre » (« qu'est-ce que *se* comprendre soi-même ? ») n'a jamais été thématisée, ni même d'ailleurs explorée par Foucault. Le respect de la posture méthodologique proposée par Foucault implique donc d'accepter, dans un premier temps, ce qui a été plutôt qualifié, au début chapitre précédent, de *tache aveugle* : il faut d'abord travailler le problème de la subjectivité en reconnaissant cette oblitération de l'herméneutique ; mais du fait même que Foucault ait choisi de faire l'histoire du rapport que le sujet entretient à lui-même, il apparaît nécessaire d'explicitier différentes formes que peuvent prendre le *Verstehen* et donc l'herméneutique comme mode d'être du sujet au sein de cette histoire de la subjectivité⁶¹⁴.

Cet être de l'homme ne peut quant à lui être réduit ni à la figure du sujet de connaissance (quoique cette détermination permette de cerner ce qu'il faut entendre par « processus de subjectivation »), ni à un pur devenir non-objectivé (puisque toute subjectivité, même totalement « décentrée », implique un faisceau de représentations à quoi quelqu'un *se* reconnaît parmi d'autres). Entre cette constitution objective et ce pur devenir inobjectivable, une recherche théorique de l'être de l'homme prenant en compte sa finitude devra être dite « *mitoyenne* », puisque l'homme lui-même est cet « être-intermédiaire », à la fois recherché et

⁶¹⁴ Le comprendre, comme mode d'être, est *le propre de l'homme*, placé par Heidegger au même titre que l'affection (le « sentiment de la situation » – *Befindlichkeit*) et le langage (le « parler » – *Rede*) comme constitutions existentielles. Si l'ontologie historique de la modernité s'appuie sur la recherche d'une compréhension possible du « ce que nous sommes devenus », saisissant la quatrième et dernière question kantienne pour la réorienter radicalement, il est clair qu'elle inaugure une réintégration possible de l'horizon herméneutique. L'« ontologie historique de nous-mêmes » prépare de ce fait un dialogue entre l'herméneutique du soi et la généalogie du sujet éthique, dans la mesure où *les deux méthodes s'inscrivent sous l'égide de la question de l'être de l'homme et du franchissement possible (ou non) de sa finitude*.

recherchant, constitué et constituant : « sa caractéristique d'être intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même [...] pour l'homme, être-intermédiaire, c'est faire médiation »⁶¹⁵. C'est parce qu'il est à la fois le *principe de la constitution des choses* et *l'objet même de sa propre recherche* que l'homme est cette médiation relevée par l'histoire de la subjectivité. C'est sur ce point précis que *l'histoire de la constitution du rapport à soi s'apparente à une anthropologie philosophique cherchant les fondements de la capacité de l'homme à opérer des médiations, à revenir vers lui, dans la conscience de soi.*

L'horizon théorique à partir duquel sera mené ce chapitre est celui de l'« onto-anthropologie »⁶¹⁶ de Paul Ricœur, dans un sens qu'il faudra expliquer. Tout comme la généalogie de Foucault, l'herméneutique de Ricœur, même si elle se réclame de la phénoménologie, postule que la constitution de l'être comme expérience ne fait pas appel à un sujet « fondateur », purement transcendantal. Bien au contraire, la démarche de Ricœur peut être dite « réflexive » précisément en ce qu'elle tend à démontrer l'impossible immédiateté de soi à soi, répétant à sa façon la leçon de l'analytique de la finitude foucauldienne : cette immédiateté impossible provient d'une opacité fondamentale au cœur du rapport à soi.

C'est précisément cette disproportion de soi à soi qui justifie le recours à l'anthropologie philosophique : les fondements de l'agir humain convergent tous vers la conviction *que le sujet n'est jamais le maître du sens*. Mais cette conviction renvoie aussi au fait que l'homme s'échoue entre le *faire* et le *pâtir*, qu'il est déchiré entre l'*enracinement* propre à la dimension vitaliste de son herméneutique de l'« être-affecté-par-l'histoire » et l'*émancipation* propre au vœu d'une phénoménologie herméneutique cherchant dans la capacité humaine la

⁶¹⁵ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2*, éd. cit., p. 39.

⁶¹⁶ L'expression est utilisée par Johann Michel, et apparaît notamment dans son article précédemment cité, « L'ontologie fragmentée », *art. cit.*

possibilité d'une conquête de soi⁶¹⁷. La dimension fondamentalement ontologique de cette anthropologie repose quant à elle sur la recherche des éléments constitutifs de l'être de l'homme, plus précisément sa *faillibilité* et sa *capacité*.

Après avoir déterminé le type d'ontologie à laquelle une herméneutique du soi peut prétendre (6.1.), il s'agira d'indiquer certaines apories de la phénoménologie ayant mené Ricœur à préciser le fondement de son anthropologie philosophique (6.2.). Ce n'est qu'une fois ces indications complétées qu'il sera finalement possible de revenir à sa première anthropologie, dite de la faillibilité, où la prise en compte d'un *cogito* brisé justifie le recours de Ricœur à une dialectique entre finitude et infinitude (6.3.).

6.1. LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

6.1.1. *Vers quelle ontologie ?*

Que ce soit chez Foucault ou Ricœur, on trouve un mouvement d'analyse qui procède le plus souvent des pratiques ou des médiations humaines vers un horizon ontologique – c'est ce que nous avons appelé, lors de la première partie de la thèse, *le basculement de l'épistémologie vers l'ontologie*. Tout comme c'est exemplairement le cas chez Foucault, l'ontologie ne constitue pas, à proprement parler, une référence monolithique dans l'œuvre de Ricœur. Sa présence chez ce dernier est néanmoins constante, quoique disséminée à travers ses nombreux ouvrages. Ainsi, dès le célèbre article « Existence et herméneutique » (1965), il est clair que Ricœur cherche, par une dialectique des interprétations rivales, une structure ontologique, « une figure cohérente de l'être » qui attesterait du désir en vue d'exister, un effort toujours constitutif du soi : « Par la compréhension de nous-mêmes, écrit-il, nous nous approprions le sens de notre désir d'être ou

⁶¹⁷ Sur les sources de cette ambivalence de l'anthropologie ricœurienne, cf. J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, éd. cit., p. 71.

de notre effort pour exister »⁶¹⁸. Cet effort « herméneutique » domine l'étendue de l'exercice philosophique de Ricœur, culminant le plus souvent vers cette « terre promise » qu'est l'ontologie. En effet, ce cheminement peut être retracé dans la majorité des grands livres de Ricœur : par exemple, des ouvrages comme *La métaphore vive* ou *Temps et récit*, pourtant voués à des questions apparemment techniques ou des ontologies régionales, se concluent par une réflexion prospective portant sur le sens de l'être. Mais c'est probablement *Soi-même comme un autre* qui confirme le mieux cette intuition, en particulier lorsqu'on réalise à quel point la hiérarchisation des trois problématiques de l'ouvrage épousent la polysémie de la question « qui ? », forçant l'herméneutique du soi à expliciter « l'exacte équivalence entre l'interprétation de soi et le déploiement de cette triple médiation »⁶¹⁹. C'est dire que l'appellation programmatique d'« herméneutique du soi » donnée par Ricœur à l'ensemble des dix études qui composent ce livre ne trouve pleinement son sens qu'une fois la théorie de l'agir combinée à une *interprétation* du soi qui viendra prendre en charge ces trois problématiques. Rappelons que ces trois problématiques sont : une *approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse* ; une *première détermination de l'ipséité par la voie de son contraste avec la mêmeté* ; une *seconde détermination de l'ipséité par la voie de sa dialectique avec l'altérité*. Elles s'articulent autour des questions : « qui parle ? », « qui agit ? », « qui se raconte ? », « qui est responsable ? » et viennent ainsi former une « unité analogique de l'agir humain ». Ces problématiques se déploient comme autant de médiations

⁶¹⁸ P. Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 24.

⁶¹⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 345. Ici, la référence herméneutique à Heidegger reste primordiale : l'ontologie de la compréhension est toujours déjà impliquée par la méthodologie de l'interprétation : « La recherche même nous montrera que le sens méthodologique de la description phénoménologique est l'explicitation. Le λόγος de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de ἡ ἀποκάλυξις par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est herméneutique au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, éd. cit., 48 [37].) Or, au lieu d'opter pour ce qu'il nomme la « voie courte » privilégiée par Heidegger (soit se situer directement au plan de l'ontologie d'un étant fini, le *Dasein*, pour qui le comprendre n'est pas un mode de connaissance, mais bien un mode d'être), Ricœur choisit la *voie longue* (c'est-à-dire un détour progressif par le domaine du langage : la sémantique, la psychanalyse, la pragmatique, la linguistique).

vers une ontologie elle-même rendue possible par une réappropriation de l'héritage philosophique et son « potentiel de sens laissé inemployé »⁶²⁰.

Au début de la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, nommée « Vers quelle ontologie ? », Ricœur annonce que « l'entrecroisement final [des trois problématiques ci-haut mentionnées] fera apparaître la multiplicité des sens de l'être qui se cachent derrière la question initialement posée : « quelle sorte d'être est le soi »⁶²¹ ? Il s'agit donc de déterminer le type d'ontologie que mobilise une herméneutique du soi. Cet « engagement ontologique »⁶²² a pour nom l'*attestation*. Initialement placée sous le registre de la catégorie aristotélicienne de l'*être-vrai*, l'*attestation*, comme créance ou comme fiancée, s'oppose à l'*être-faux*. Mais puisque Ricœur cherche un mode aléthique (ou véridatif) qui ne soit ni certitude objective (*épistémè*), ni simple opinion (*doxa*), la distinction métaphysique posée par Aristote entre *être-vrai* et *être-faux* apparaît dès lors comme inadéquate, et cela pour deux raisons.

Elle reste d'abord « prisonnière, dit Ricœur, de la prééminence présumée du jugement assertif, de l'*apophansis*, dans l'ordre véridatif [...] »⁶²³ ; elle doit se déprendre de la stricte considération linguistique qui suffit habituellement à cerner la structure réflexive posée dans le langage (le soi, c'est-à-dire l'objet de l'*attestation*), pour atteindre une vérité d'ordre pratique. Bien entendu, l'*attestation* ne peut faire l'économie de la description, sous peine de voir la « véhémence ontologique » rater l'exigence référentielle qui la constitue : c'est le caractère « réaliste »⁶²⁴ du concept d'*attestation* que Ricœur veut maintenir vivant, afin de l'inscrire dans une *praxis* humaine – et c'est d'ailleurs en ce sens qu'on peut ici parler d'« onto-anthropologie ».

⁶²⁰ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 347.

⁶²¹ *Id.*, éd. cit., p. 345. Cette question épouse celle constamment posée par Foucault dans *L'herméneutique du sujet* : « quel est le mode d'être du rapport à soi ? »

⁶²² Cf. *Id.*, p. 347-351.

⁶²³ *Id.*, p. 350.

⁶²⁴ Ce caractère « réaliste » du détour par l'analyse a été éprouvé par Ricœur lors des premières études de *Soi-même comme un autre* : pensons à l'exigence référentielle de la sémantique frégéenne par P. F. Strawson, à l'analyse du concept d'événement chez D. Davidson et au recours aux critères objectifs de l'identité personnelle chez D. Parfit. Cf. *Soi-même comme un autre*, éd. cit., en particulier les trois premières études, p. 39-108.

Pour ce faire, l'engagement ontologique de l'attestation devra passer par la médiation de la réflexion, doublée d'une analyse linguistique ; ainsi seulement le recours à la théorie analytique devient l'une des étapes dans la dialectique de l'ipséité, et non plus une finalité. Le soi pourra alors prétendre à une meilleure compréhension de lui-même après être passé par le crible des objectivations du langage : « Si par tous ces traits la dimension *aléthique* (véritative) de l'attestation s'inscrit bien dans le prolongement de l'être-vrai aristotélicien, l'attestation garde à son égard quelque chose de spécifique, du seul fait que ce dont elle dit l'être-vrai, c'est le soi ; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l'action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l'action »⁶²⁵.

L'autre motif qui oblige à quitter la distinction aristotélicienne de l'être-vrai et de l'être-faux, pour une compréhension de l'ordre véridatif propre à l'attestation, est le suivant : le soupçon, auquel s'oppose d'emblée l'attestation (par exemple dans le cas de la conviction ou du témoignage) n'est pas uniquement son contraire, « en un sens purement disjonctif »⁶²⁶ : « le soupçon est aussi le chemin *vers* et la traversée *dans* l'attestation »⁶²⁷. L'attestation, cette *assurance d'exister sur le mode de l'ipséité*, n'a pas pour fondement la certitude absolue, ni par ailleurs le doute systématique, puisque son enjeu ontologique est bien de maintenir ouverte une cohérence de l'être humain fondée sur la *capacité* de ce dernier à *agir* dans le monde, et non la recherche d'une adéquation logico-formelle. Elle a plutôt comme enjeu une visée de cohérence, pensée comme « unité de l'agir humain ». En revanche, cette unité reste fondamentalement *fragile*, dans la mesure où « le soi ne maîtrise pas l'origine de cette conviction profonde qui le fonde davantage qu'il ne se fonde lui-même »⁶²⁸. Or, si l'attestation ne peut servir de fondement à la subjectivité

⁶²⁵ *Id.*, p. 350.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Id.*, p. 350-351.

⁶²⁸ M.-A. Vallée, « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », in *Études Ricœurniennes / Ricœur Studies*, Vol 1, No 1 (2010), p. 36.

et relève, en ce sens, davantage du don ou de la grâce que du fondement ou de l'adéquation, en quel sens Ricœur peut-il alors parler d'une « unité » de l'agir humain ? Qu'est-ce qui constitue cette cohésion, si ce n'est pas un quelconque fondement ?

6.1.2. L'unité « analogique » de l'agir humain

L'unité de l'agir humain est d'abord et avant tout « analogique », dans la mesure où elle réfère à une acception polysémique de l'action de l'homme, Ricœur tenant par exemple bien souvent « action » et « agir » pour synonymes (comme par exemple lors de ses analyses de l'*acte* de langage), alors que la puissance peut renvoyer soit à la « puissance d'agir d'un agent à qui une action est ascrée ou imputée, soit [au] pouvoir de l'agent sur le patient de son action (pouvoir-sur, qui est l'occasion de la violence sous toutes ses formes), soit [au] pouvoir-en-commun d'une communauté historique [...] »⁶²⁹. Cela dit, comment la métaphysique aristotélicienne, dont Ricœur concède qu'elle procède d'un discours d'un autre « degré »⁶³⁰, peut-elle encore informer une anthropologie philosophique essentiellement vouée à la *praxis* humaine ? En quel sens, autrement dit, l'agir peut-il être tenu pour un mode d'être ? Si, par l'attestation, le soi se reconnaît comme un être capable (les multiples capacités à instaurer une action dans le monde étant alors tenues pour cette dite « unité de l'agir »), comment l'ontologie parvient-elle à rendre *lisible* l'agir humain ? Ricœur reprend pour ce faire la *Métaphysique* d'Aristote en s'engageant dans une ontologie de l'acte et de la puissance (*énergeia-dunamis*).

⁶²⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 352. C'est d'ailleurs à partir de cette polysémie de l'action et de la puissance que sera autorisée la comparaison finale entre deux acceptions de la puissance d'agir (pouvoir), au sens où l'entendent Foucault (résistance) et Ricœur (capacité).

⁶³⁰ *Id.*, p. 346. « Comme ce fut déjà le cas à la fin de la *Métaphore vive*, rappelle Olivier Mongin, la réflexion de Ricœur glisse d'un discours de premier degré à un discours de deuxième degré, qui met en scène des « méta-catégorie », des « grands genres » [...] Dans ces pages denses et ramassées, il a l'ambition d'élever l'« agir » au rang de concept de second degré par rapport aux versions successives – autant de versions de premier degré – de l'action décrites précédemment (SA, 362) ». O. Mongin, *Paul Ricœur*, Paris Seuil, « Points-essais », 1998 [1994], p. 184.

L'agir humain – dont l'attestation correspond à la reconnaissance par le soi de cette puissance d'agir – doit selon Ricœur se rapporter à la « méta-catégorie » de l'être comme acte et comme puissance, puisque « le langage de l'acte et de la puissance n'a cessé de sous-tendre [la] phénoménologie herméneutique de l'homme agissant »⁶³¹. Le recours au couple *énergeia-dunamis* se donne alors pour fonction d'assurer une unité à l'engagement ontologique de l'attestation. Mais cette unité demeure seulement « analogique » précisément parce qu'elle ne peut pas reprendre l'intégralité des visées de la *Métaphysique*, qui veut d'abord assurer une place à l'ontologie de l'acte liée à une ontologie de la substance et du mouvement. De plus, l'ontologie aristotélicienne déborde en quelque sorte le champ de la *praxis* humaine et touche à un fond d'être précédant l'agir, et seulement à partir duquel ce celui-ci « se détache » :

Si l'*énergeia-dunamis* n'était qu'une autre manière de dire *praxis* [...], la leçon d'ontologie serait sans portée ; c'est plutôt dans la mesure où l'*énergeia-dunamis* irrigue d'autres champs d'application que l'agir humain, que sa fécondité se manifeste [...]. L'essentiel est le décentrement lui-même [...] à la faveur duquel l'*énergeia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se *détache* l'agir humain. En d'autres termes, il apparaît également important que l'agir humain soit le lieu de *lisibilité* par excellence de cette acception de l'être en tant que distincte de toutes les autres (y compris celles que la substance entraîne à sa suite) *et* que l'être comme acte et comme puissance ait d'autres champs d'application que l'agir humain. Centralité de l'agir et décentrement en direction d'un *fond* d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance. Ce paradoxe apparent atteste que, s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un *fond* à partir duquel le soi peut être dit *agissant*.⁶³²

L'ontologie de l'acte et de la puissance est davantage dérivée que « fondamentale ». C'est Spinoza, plus encore que Heidegger, malgré la lecture serrée que ce dernier fait de l'ontologie aristotélicienne, qui permet d'expliquer ce fond effectif et puissant à partir duquel se *détache*

⁶³¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 352.

⁶³² *Id.*, p. 357.

l'ipséité. Le *conatus* demeure à cet égard le philosophème le plus en mesure de répondre à cet effort pour persévérer dans l'être, effort qui fonde l'anthropologie philosophique de Ricœur⁶³³.

Ricœur privilégie ainsi Spinoza sur Heidegger, essentiellement parce que le premier fonde une ontologie du détour, qui caractérise la dépendance de l'homme à l'égard de la puissance nommée Dieu, alors que le second, par sa conception de la *présence* comme être-au-monde, tire l'*énergéia* du côté de la facticité⁶³⁴. De plus, puisque Heidegger – qui maintient, en raison de la primauté du souci (*Sorge*), une relation de co-constitution entre l'ipséité et le *Dasein* – se refuse toute incursion dans le domaine de l'anthropologie, Ricœur ne peut finalement choisir la voie de l'ontologie fondamentale, bien que celle-ci soit effectivement en mesure de relire l'ontologie aristotélicienne en accordant une place à l'*énergéia* dans l'analytique du *Dasein*. Néanmoins, c'est ultimement, pour Ricœur, l'ontologie spinozienne qui est la plus apte à penser « le fond d'être à la fois effectif et puissant [que Spinoza] appelle *essentia actuosa* »⁶³⁵.

Contre une ontologie de la présence, Ricœur choisit donc une ontologie du décentrement. Ce choix lui permet en retour de fonder une anthropologie dont le concept d'homme est autorisé par une fonction d'« ouverture », certes déjà reconnue par l'analytique du *Dasein*, mais qui doit cette fois exiger le détour par des objectivations – ce que Spinoza concevait dans sa langue philosophique comme la « dépendance horizontale et externe à l'égard de toutes choses »⁶³⁶. Cette dépendance procède de la priorité du *conatus* sur la conscience, qui, pour être enfin adéquate à elle-même (et devenir idée de l'idée), doit passer par

⁶³³ « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être ». Spinoza, *Éthique*, livre III, proposition VI, trad. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 142.

⁶³⁴ « En mettant l'accent principal sur le “ toujours-déjà ” et sur l'impossibilité de sortir de ce lien de présence, bref sur la facticité, n'atténue-t-on pas la dimension de l'*énergéia* et de la *dunamis* en vertu de laquelle l'*agir* et le *pâtir* humains sont enracinés dans l'être ? » P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 364.

⁶³⁵ *Id.*, p. 367.

⁶³⁶ *Id.*, p. 366.

ce long chemin. Ce chemin, Ricœur le conçoit comme le détour de la réflexion par l'analyse de l'agir humain.

6.2. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET LES APORIES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

6.2.1. *Le cogito (intérieurement) brisé*

En raison de ce choix pour une ontologie du décentrement, il est peut-être inexact d'opposer diamétralement la pensée de Ricœur à celle des « penseurs du dehors », dont fait en quelque sorte partie Michel Foucault⁶³⁷. Ricœur remet lui aussi en question la préséance de l'auto-fondation du sujet moderne, alors qu'il situe le lieu d'excentration de la conscience dans le langage. Non seulement ce décentrement, ce détour par l'extériorité de la conscience reste nécessaire, mais il est le liminaire de tout parcours de compréhension, dont la visée ultime est le retour à soi.

Nous l'avons montré plus haut, Ricœur n'a jamais conçu la conscience comme *origine*, mais bel et bien en tant que *tâche*. Cette position a toujours été clairement revendiquée, en particulier dans la période tournant autour de son essai sur Freud. Ricœur restait alors de fait plus près du spinozisme de Jean Nabert pour qui « l'homme est d'abord dépossédé du centre de son existence »⁶³⁸ que d'une philosophie du sujet immédiat, comme celle qu'élabore Descartes⁶³⁹. Et pour en arriver à ce constat, il n'est pas nécessaire d'attendre la célèbre préface de *Soi-même comme un autre*. Si l'on retourne à ses premiers ouvrages inspirés par l'existentialisme

⁶³⁷ Opposition réitérée par Olivier Mongin dans *Paul Ricœur, éd. cit.*, p. 22. Mais il est aussi possible, comme l'a d'ailleurs montré Mongin lui-même, de rapprocher Deleuze et Ricœur en considérant le « dehors » comme la « non-philosophie » (selon l'expression de Merleau-Ponty à laquelle les deux penseurs se confrontent, la littérature par exemple), bien que ce rapprochement ne puisse être fécond sur le plan de l'éthique. Cf. O. Mongin, « L'excès et la dette. Gilles Deleuze et Paul Ricœur ou l'Impossible conversation ? » in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne, éd. cit.*, p. 271-283. On consultera aussi, concernant la comparaison entre Deleuze et Ricœur, l'ouvrage de Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains, éd. cit.*, ch. III, « Le hors-sujet et le devenir-sujet », p. 87-114. Sur la pensée du dehors, cf. les articles de Foucault : « Préface à la transgression » (*Dits et écrits I*, # 13), « La pensée du dehors » (*Dits et écrits I*, # 38) et « *Theatrum philosophicum* » (*Dits et écrits I*, # 80).

⁶³⁸ Cité par J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain, éd. cit.*, p. 27.

⁶³⁹ Sur ces remarques, cf. *supra*, 4.2.

chrétien, il est déjà possible de déceler l'idée d'un *cogito* « intérieurement brisé ». Cette idée n'est d'ailleurs pas sans faire écho au chapitre de *Les mots et les choses* nommé « Le cogito et l'impensé » :

Si l'homme est bien, dans le monde, le lieu d'un dédoublement empirico-transcendantal, s'il doit être cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles, l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine du cogito ; mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accèdera jamais à la conscience de soi. [...] Parce qu'il est doublet empirico-transcendantal, l'homme est aussi le lieu de la méconnaissance, – de cette méconnaissance qui expose toujours sa pensée à être débordée par son être propre, et qui lui permet en même temps de se rappeler à partir de ce qui lui échappe.⁶⁴⁰

Ce fond d'opacité qui constitue tout rapport à soi est d'emblée reconnu par Ricœur. Mais contrairement à Foucault qui en fait une donnée indépassable, Ricœur fait de la non-transparence à soi du *cogito* une étape vers la conscience de soi. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, il soutient en ce sens que la compréhension de l'expérience du corps propre nécessite un passage, en quelque sorte méthodologique, *de l'objectivité à l'existence*, passage qui implique en retour *la reconnaissance d'une dimension passive dans la constitution du sujet*. Si le *cogito* n'est pas le fondement de lui-même, cela n'implique nullement que la méconnaissance soit un *fatum*. Or, effectivement, et de l'aveu même de Ricœur, une telle reconnaissance de la passivité au sein de la constitution du soi (en langage foucauldien, ce qui « déborde la pensée ») ne peut être maintenue si la méthode demeure une stricte phénoménologie descriptive. C'est que Ricœur demeure tout à fait conscient des problèmes de méthode auxquels mènent les structures descriptives, qu'il subsume sous la catégorie du « langage brisé de la subjectivité » – rejoignant de ce fait la critique de Husserl menée par Foucault à la même époque :

L'axe de la méthode est une description de style husserlien des structures intentionnelles du Cogito pratique et affectif. Mais d'un côté la compréhension

⁶⁴⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 333-334.

des structures du sujet se réfère sans cesse à la connaissance empirique et scientifique qui sert de diagnostic à ces structures intentionnelles. D'autre part les articulations fondamentales de ces structures ne révèlent l'unité de l'homme que par référence au mystère central de l'existence incarnée ; pour être compris et retrouvé ce mystère que je suis exige que je coïncide avec lui, que j'y participe plus que je ne le regarde devant moi à distance d'objet ; cette participation est en tension avec l'objectivité supérieure de la phénoménologie. Enfin, parce que ce mystère même est sans cesse menacé de rupture, il est nécessaire que soit sans cesse activement reconquis et restauré le lien vivant qui réunit les aspects volontaires et involontaires de l'homme ; en particulier le mystère de ce lien vivant doit être retrouvé par delà les *paradoxes* dans lesquels semblent se résumer les structures descriptives et qui restent le langage brisé de la subjectivité.⁶⁴¹

Le rapprochement avec Foucault ne s'arrête pas lorsque Ricœur énonce la nécessité d'un passage de l'objectivation à l'ontologie, ce qui, nous l'avons vu lors de la première partie de la thèse, est aussi un enjeu majeur pour Foucault ; le premier hiatus anthropologique advient au moment où Ricœur affirme ne pas vouloir se dépendre de ce doublet, pour au contraire l'« incarner » : « le lien qui joint véritablement le vouloir à son corps requiert une autre sorte d'attention que l'attention intellectuelle à des structures. Elle exige que je participe activement à *mon incarnation comme mystère*. Je dois passer de l'objectivité à l'existence »⁶⁴². Le Mystère ? C'est ce qui fait que je suis ce que je suis, mais qui, pourtant, toujours déjà m'échappe. Alors que Foucault voit dans cette aporie de la structure descriptive la preuve que l'homme comme objet de savoir sera toujours condamné à la répétition du *même*, Ricœur y décèle au contraire la condition même de l'homme, finitude à laquelle il est impossible de se dérober – et avec laquelle la philosophie doit nécessairement composer.

6.2.2. *Le monde-de-la-vie*

C'est seulement avec les essais d'herméneutique des années soixante-dix et quatre-vingt qu'une méthode exigeant le détour du sens par des médiations culturelles vient résoudre, du

⁶⁴¹ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, éd. cit., p. 22-23.

⁶⁴² *Id.*, p. 17-18.

moins amoindrir cette première aporie imposée par la description pure de la conscience intentionnelle. C'est, pour Ricœur, toute la pertinence d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie :

En son sens rigoureux, l'intentionnalité signifie que l'acte de viser quelque chose ne s'atteint lui-même qu'à travers l'unité identifiable et ré-identifiable du sens visé – ce que Husserl appelle le noème ou corrélat intentionnel de la visée noétique. En outre, sur ce noème se dépose en couches superposées le résultat des activités synthétiques que Husserl dénomme « constitution » (constitution de la chose, constitution de l'espace, constitution du temps, etc.). Or, le travail concret de la phénoménologie – en particulier dans les études consacrées à la constitution de la « chose » – révèle, par voie régressive, des couches toujours plus fondamentales où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales. La phénoménologie est ainsi prise dans un mouvement infini de « questions à rebours », dans lequel son projet d'autofondation s'évanouit. Même les derniers travaux consacrés au *monde-de-la-vie* désignent sous ce terme un horizon d'immédiateté à jamais hors d'atteinte. La *Lebenswelt* n'est jamais donnée et toujours présumée. C'est le paradis perdu de la phénoménologie. C'est dans ce sens que la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C'est ce qui fait la grandeur tragique de l'œuvre de Husserl.⁶⁴³

Il semble que la réorientation possible de la phénoménologie après Husserl – tout comme le statut ambivalent de l'anthropologie – réside dans le sens que l'on choisit d'accorder au concept de « monde-de-la-vie »⁶⁴⁴. C'est, pour le dire de façon lapidaire, sa prise en compte ou non qui décide tant de l'orientation que peut prendre la question du rapport à soi que du rôle plus général de la philosophie comme mise à l'épreuve du monde, puisque le *monde-de-la-vie est à la fois le lieu éthique de la vérité et la surface de jeu où s'inscrivent les rationalités, les normes et les formes de vie*. Sur ce point encore, l'anthropologie herméneutique de Ricœur rejoint le questionnement de Foucault à la fin de *L'herméneutique du sujet* : le monde n'est plus simplement le lieu de la

⁶⁴³ P. Ricœur, « De l'interprétation » (1983/1987), in *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 30-31.

⁶⁴⁴ C'est entre autres la position d'Odo Marquard dans « Sur l'histoire du concept philosophique d' "anthropologie" depuis la fin du XVIII^e siècle », in *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, éd. cit. Cf. aussi J. Greisch, Préface à P. Ricœur la *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, éd. cit., p. 11. Sur le monde de la vie chez Foucault, cf. M. Galzigna « La Vérité-événement » in *Critique*, « Michel Foucault : de Kant à Soi », 2009, no. 749.

maitrise de la *phusis* ou des hommes, mais un lieu d'« expérience de soi »⁶⁴⁵. Tant pour Ricœur que pour Foucault, le monde se confond sans cesse comme horizon de significations et comme fondement de la connaissance, dans un mouvement de « retour » et de « recul » de l'« origine », dont atteste l'histoire de la subjectivité :

Sans le savoir, mais il faut bien que cela soit su d'une certaine manière, puisque c'est par là que les hommes entrent en communication et se trouvent dans le réseau déjà noué de la compréhension. Et pourtant ce savoir est limité, diagonal, partiel puisqu'il est entouré de toutes parts d'une immense région d'ombre où le travail, la vie et le langage cachent leur vérité (et leur propre origine) à ceux même qui parlent, qui existent et qui sont à l'ouvrage.⁶⁴⁶

La confrontation entre l'emprise anthropologique du savoir (la volonté de savoir moderne) et la prise en compte de la *Lebenswelt* (l'horizon toujours ajourné de l'origine de la connaissance) est ainsi nécessaire pour toute pensée de la finitude, qu'elle soit généalogie ou herméneutique, car si la *Lebenswelt* n'est jamais directement donnée, forçant ainsi une remontée incessante des synthèses dans le travail de constitution de l'objet, c'est parce qu'elle est tout d'abord pré-donnée à l'homme par la finitude propre à sa structure de connaissance. « [...] La philosophie de Ricœur, rappelle Michaël Fœssel, n'est en un sens qu'une longue méditation sur cette dimension paradoxale du " déjà-là " qui, autant qu'une inspection directe sur les structures ontologiques de l'existence, définit la finitude radicale d'un sujet enveloppé par un sens dont il est pourtant le seul à pouvoir reconstituer les contours. Le monde de la vie exprime alors au mieux cette tension puisqu'il est à la fois le sol d'une habitation et l'horizon d'un sens à effectuer »⁶⁴⁷. On pourrait en dire autant de Foucault ; la différence repose uniquement sur les conséquences à tirer de ce constat.

⁶⁴⁵ Cf. *supra*, 4.2.

⁶⁴⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 342.

⁶⁴⁷ M. Fœssel, « La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur », *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, éd. cit., p. 170.

Il n'est pas étonnant que, devant le problème du monde-de-la-vie, cette dernière aporie de la phénoménologie husserlienne, Ricœur s'oppose, tout comme Foucault, au primat du sujet méditant dans la constitution du sens. Si l'on suit patiemment cette ligne directrice au sein de son herméneutique, on assiste, comme nous l'avons vu lors du quatrième chapitre, au déplacement du moment où la subjectivité intervient dans la constitution du sens. On se rappellera de cette citation primordiale, déjà entrevue, indiquant en quoi l'herméneutique ricœurienne s'oppose à l'idéalisme husserlien : « *La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l'origine radicale* »⁶⁴⁸. Cette intuition est par la suite maintenue sans jamais être désavouée : les dernières thèses de Ricœur sur l'histoire prennent encore à bras-le-corps un tel déplacement de la subjectivité. L'histoire y apparaît, tel que nous l'avons cette fois vu lors du second chapitre, comme le lieu d'une tension entre, d'une part, un sens constitué par la conscience intentionnelle et, d'autre part, l'aperception de ce sens par la conscience. Une constitution « passive » ou « médiate » du sens se distingue alors d'une constitution radicale et autonome par la conscience transcendantale. C'est la reconnaissance chez Ricœur du caractère langagier (médiatisé et hérité) de la compréhension, et c'est aussi le sens de la notion de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, la conscience de l'action (ou de l'influence) de l'histoire, que Ricœur traduit par l'« efficace de l'histoire »⁶⁴⁹.

L'anthropologie de Ricœur, pour laquelle Foucault aurait certainement éprouvé de la sympathie quant à son fondement, mais exprimé bien des réticences quant à sa portée positive, trouve dans l'idée de *perte de la subjectivité comme condition de la compréhension* le fil rouge de son développement. Et on le voit encore mieux si l'on retourne à sa toute première anthropologie, fondée dans l'idée de faillibilité.

⁶⁴⁸ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique... », *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 59. Cf. *supra*, 1.1.1, 4.2.3.

⁶⁴⁹ Sur la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, éd. cit., p. 411 [393].

6.3. L'HOMME : MÉDIATION IMPARFAITE

6.3.1. *Le thème de l'imagination transcendante : la scission*

L'anthropologie philosophique de Ricœur effectue un décalage significatif par rapport à l'analytique de la finitude dont elle reste pourtant tributaire. L'anthropologie fondamentale inaugure en effet la possibilité d'investir positivement la question de la constitution du soi, à l'intérieur des limites de l'analytique de la finitude – ou plus exactement *sur ses limites* – c'est-à-dire toujours *à partir* des connaissances (finies) de l'homme. Elle a, autrement dit, conscience que le domaine de la connaissance de l'homme est rendue possible – tout en étant limitée – par sa finitude, mais peut néanmoins conduire vers une compréhension d'ordre pratique de l'existence humaine et de ses conditions. Elle voit donc dans l'objectivation propre aux sciences humaines le détour obligé de ce *désir de compréhension de soi*, irréductible à la volonté de savoir qui motive, selon Foucault, toute forme d'anthropologie.

Le parcours de l'herméneutique ricœurienne s'oriente toujours des signes médiatisés par la conscience, en direction des pouvoirs (capacités) du soi : « Je prends en un sens très positif l'objectivation, affirme Ricœur dans un entretien, comme un passage obligé par l'explication, en vue d'une compréhension meilleure, avant le retour à l'énonciateur »⁶⁵⁰. Une telle conception de la subjectivité atteste ainsi de la confiance qu'accorde Ricœur à la portée pratique du « retour à soi », retour visant l'unité dite « fragile » de l'existence humaine. Cela dit, cette unité reste toujours difficile à conquérir et Ricœur n'a, en ce sens, aucun complexe à avouer que l'herméneutique est tributaire d'une anthropologie relevant de la finitude humaine.

Il n'est donc nullement surprenant de constater que Ricœur – contrairement à Foucault – ne cherche pas à se « déprendre » de la configuration anthropologique du savoir

⁶⁵⁰ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, éd. cit., p. 220.

propre à la modernité. Tout à fait conscient des limites des sciences de l'homme, il admet plutôt les faiblesses constitutives de ces dernières et procède à partir d'elles, en les recadrant dans la situation historique de la modernité : « Les sciences de l'homme se dispersent dans des disciplines disparates et ne savent littéralement pas de quoi elles parlent. Le renouveau de l'ontologie, de son côté, provoque à sa façon une interrogation identique : quel est cet être pour qui l'être est en question ? Enfin, la "modernité" même de l'homme désigne la place en creux de cette méditation : si l'homme peut se perdre ou se gagner dans le travail, le loisir, la politique, la culture, qu'est-ce que l'homme ? »⁶⁵¹. Dans un texte qui met en lumière la signification et les limites de son anthropologie philosophique, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique » (1960), Ricœur affirme d'abord « douter » que le « concept de finitude soit le concept central de l'anthropologie philosophique – mais bien plutôt la triade finitude-infinitude-intermédiaire »⁶⁵². On retrouve de ce fait l'enjeu dialectique qui ne cesse d'animer son anthropologie : l'existence humaine relève d'une « structure antinomique de l'homme », ou, pour reprendre l'image de Pascal, d'une *disproportion* de soi à soi⁶⁵³. Ce qui caractérise le propre de l'homme, c'est son état d'intermédiarité, ou pour le situer sur le plan philosophique, sa situation entre le pôle de la finitude et celui de l'infinitude⁶⁵⁴.

Contrairement à ce que propose l'archéologie de Foucault (qui sur ce point se rallie à la critique de la métaphysique), pour Ricœur *la finitude ne suffit pas à circonscrire l'anthropologie* qui

⁶⁵¹ P. Ricœur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique » (1960), in *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, éd. cit., p. 21.

⁶⁵² *Id.*, p. 23.

⁶⁵³ Cf. Pascal, *Pensées*, § 72 de l'édition Brunschvicg (1897), Ebook Samizdat, 2010, p. 14-19.

⁶⁵⁴ Le schéma de l'anthropologie philosophique, tel que nous le verrons maintenant, est celui d'un « moteur à trois temps » : finitude / infini / médiation imparfaite. « Ce "moteur à trois temps" tourne à un régime différent, selon qu'on l'applique au pouvoir de connaître, aux obligations qui incombent à notre agir et à la sphère affective. En passant d'un plan à l'autre, nous découvrons que la "faille", c'est-à-dire l'écart entre une médiation parfaite et une médiation imparfaite, ne cesse de se creuser, donnant progressivement tout son relief au concept de faillibilité ». J. Greisch, Préface à P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2*, éd. cit., p. 12.

n'aurait pour fonction, selon Heidegger, « que la consolidation après coup de la certitude de soi du *subjectum* »⁶⁵⁵. Ricœur affirme en réalité tout le contraire : non seulement l'anthropologie ne sert pas à assurer la certitude de soi, mais bien au contraire, elle atteste de la fragilité même de cette certitude. L'intérêt que porte Ricœur à l'ontologie fondamentale relève d'une volonté herméneutique (« quel est le sens de l'agir humain ? »), mais n'épouse toutefois pas le déni des ontologies régionales propre à l'analytique du *Dasein*. Cela dit, Ricœur demeure étonnamment près de Foucault, à un endroit où l'on n'attendait certainement pas une telle rencontre⁶⁵⁶. Les deux penseurs vont convoquer Kant, mais pour lui faire jouer un rôle en quelque sorte inverse : alors que le commentaire de l'anthropologie kantienne met en lumière un redoublement structural de la critique sur l'anthropologie, projection systématique qui atteste d'un renversement complet du rapport entre donné et *a priori*, ou pour le dire autrement, d'un basculement des trois questions critiques vers le thème anthropologique, le recours de Ricœur à Kant est en quelque sorte beaucoup plus ponctuel : toujours fidèle à son modèle ternaire, Ricœur va trouver chez Kant, précisément, le « troisième terme » recherché entre finitude et infinitude, soit celui de *l'imagination transcendante*. C'est, par ailleurs, l'imagination transcendante qui, selon Ricœur, permet de dépasser la première compréhension strictement « pré-philosophique de la finitude », en ce qu'elle assure la transition du *mythos* au *logos*. L'anthropologie philosophique trouve une compréhension approfondie de la spécificité

⁶⁵⁵ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, éd. cit., p. 145.

⁶⁵⁶ Le lieu de cette rencontre a pour nom l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant. Il est tout de même surprenant de constater que les deux textes qui font appel à Kant pour problématiser l'anthropologie datent de la même année, sans pour autant que Ricœur et Foucault ne se soient connus à cette époque. En effet, *Finitude et culpabilité* de même que la conférence de Ricœur datent tous les deux de 1960, alors que la rédaction du *Commentaire* par Foucault a lieu alors qu'il était à Hambourg, de 1959 à 1960 ; la soutenance de sa Thèse complémentaire a eu lieu le 20 mai 1961.

humaine dans la thèse de la disproportion de soi à soi-même, et cela d'abord par le biais d'une herméneutique des mythes⁶⁵⁷.

L'imagination est la fonction transcendantale qui, pour Kant, permet de relier la sensibilité et l'entendement, ou, dans le cadre du jugement, de subsumer une intuition sous une règle, de sorte qu'il « doit y avoir un troisième terme qui soit homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre aux phénomènes et qui rende possible l'application de la première aux seconds. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit d'un côté intellectuelle et de l'autre sensible. Tel est le schème transcendantal »⁶⁵⁸. Mais, nuance extrêmement importante, l'imagination n'opère la synthèse qu'une fois *projetée* sur l'objet. C'est pourquoi Ricœur peut affirmer que « l'unité de l'homme est seulement intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle se projette au-dehors, dans la structure de l'objectivité qu'elle rend possible »⁶⁵⁹. Comment, dans ce cas, « l'homme [peut-il être] pour lui-même cet “intermédiaire” » ?⁶⁶⁰. Pour Ricœur, la réflexion de style transcendantal est incapable de répondre, par elle-même, à cette question, puisque l'unité, seulement visée, est toujours ajournée dans la synthèse, c'est-à-dire nécessairement « figurée dans un vis-à-vis »⁶⁶¹. Or, quel serait cet autre « figuré » de l'homme, si ce n'est lui-même ? Pour vraiment pouvoir objectiver cette unité (l'homme), et ainsi prétendre au titre d'anthropologie philosophique, il faut d'abord admettre que le point de départ n'est pas, à proprement parler, l'unité, mais bien la

⁶⁵⁷ L'ouverture de *L'Homme faillible* parle en ce sens d'un « pathétique de la misère » contenu dans le mythe platonicien du mélange (tel qu'on le retrouve dans *Phèdre*, *Le Banquet* et *La République*) et qui exprime une compréhension pré-philosophique du manque, c'est-à-dire de la faiblesse des dispositions physiques de l'homme (on retrouve aussi des traces de cette méditation pathétique dans *Les Pensées* de Pascal et dans *Le concept d'angoisse* de Kierkegaard). Platon, par le concept de *metaxu* (« intermédiaire »), exprime dans le mythe de Poros et Pénia (*Banquet*), ou encore dans celui de la chute des âmes dans le corps terrestre (*Phèdre*), le mélange inextricable dont est composé l'homme, c'est-à-dire la confusion entre limitation originnaire et mal moral. Cf. *L'homme faillible*, éd. cit., p. 43-52.

⁶⁵⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure* (A 138), trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1967, p. 151.

⁶⁵⁹ P. Ricœur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », éd. cit., 28.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*

scission, la *faille* : « Dès que la réflexion intervient, elle scinde l'homme : une chose est de recevoir la présence des choses, autre chose de déterminer le sens des choses ; recevoir, c'est se livrer intuitivement à l'existence même des choses ; penser, c'est lier, mettre en ordre »⁶⁶². La scission entre sensibilité et entendement se joue à chaque fois qu'une opération de pensée a lieu, mais le troisième terme n'apparaît précisément pas pour autant, par lui-même, à chaque opération de pensée : il lui faut une sorte de « surface de projection » ou de « réfraction » pour se manifester, une *chose* sur laquelle la synthèse puisse avoir lieu. Ainsi, lorsque *l'homme se prend lui-même pour objet de savoir*, comme objectivité, il ne peut espérer obtenir qu'une synthèse intentionnelle, et jamais, pour ainsi dire, « réelle ».

Ricœur réoriente de ce fait la réflexion kantienne à partir de deux acquis propres à son héritage phénoménologique. Tout d'abord, la conception de l'homme comme scission invoque le principe d'expérience, tel que le décèle Heidegger chez Hegel, principe selon lequel il y a toujours une dicibilité de principe indissociable de l'apparaître des choses⁶⁶³ : « dire la chose, c'est déterminer son apparaître ; apparaître, c'est pouvoir être dit, [de sorte que] c'est la chose qui renvoie réflexivement à l'homme comme point de vue et à l'homme comme parole »⁶⁶⁴. L'autre principe est quant à lui issu de la phénoménologie : l'objectivité de l'objet (ici encore, l'homme) ne se trouve pas *dans* la conscience, mais, rappelle Ricœur « en face d'elle, comme cela à quoi elle se rapporte »⁶⁶⁵. De ce point de vue théorique, la prétention à une unité « réelle » de l'homme semble hors de portée, et c'est ainsi que le thème phénoménologique, bientôt relayé par l'herméneutique pour les raisons que nous avons aperçues plus haut, s'immisce au sein de l'anthropologie. L'homme devient une médiation pour lui-même dans la mesure où il est toujours *projeté* dans la chose qu'il vise et qui est toujours déjà elle-même

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *éd. cit.*, p. 101 et suivantes.

⁶⁶⁴ P. Ricœur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *éd. cit.*, p. 30.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

scindée : « C'est en se projetant dans le mode d'être de la chose que l'homme se fait intermédiaire ; il se fait « milieu » entre l'infini et le fini en dessinant cette dimension ontologique des choses, à savoir qu'elles soient synthèse de sens et de présence »⁶⁶⁶.

Si l'objectivité est traditionnellement considérée comme lumière, évidence naturelle (*lumen naturale*), il n'en est cependant rien de l'imagination transcendante qui, en tant que principe de constitution de l'objectivité, reste « obscure », « fonction de l'âme aveugle mais indispensable »⁶⁶⁷ :

Ce qui se montre d'abord dans l'homme, ce sont les deux pôles : penser, sentir, alors que ce qui se montre dans la chose, c'est leur synthèse. Je comprends ce que signifie recevoir, être affecté ; je comprends [aussi] ce que signifie déterminer intellectuellement ; [d'ailleurs,] comme dit Kant, « ces deux puissances ne peuvent pas échanger leurs fonctions : l'entendement ne peut rien intuitionner ni les sens rien penser ». Mais la « racine commune » [de ces deux puissances], qui serait précisément l'humanité de l'homme, est « inconnue de nous »⁶⁶⁸.

Puisqu'il n'y a pas « d'intelligibilité *propre* de ce terme médiateur »⁶⁶⁹, il faut par conséquent quitter la philosophie de style formel, qui n'est pas inutile pour autant, dans la mesure où elle sert de première étape à une connaissance de l'homme. À elle seule, la philosophie transcendante ne permet cependant pas de « connaître » l'homme, puisqu'elle n'opère qu'à titre de « cadre vide dans lequel il faut maintenant *tracer la figure de l'homme concret* »⁶⁷⁰.

Déjà l'explication possible de la scission de l'homme était inscrite en creux dans les mythes de la faillibilité, dont Ricœur amorce à cette époque l'interprétation. Mais il y a un surplus de sens que la philosophie transcendante ne parvient pas à porter au niveau de la raison. « Seulement intentionnelle puisqu'elle s'épuise dans l'unité de l'objet, seulement

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 93.

⁶⁶⁸ P. Ricœur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *Écrits et conférences 3*, éd. cit., p. 32.

⁶⁶⁹ *Id.*, p. 32. Ricœur souligne.

⁶⁷⁰ *Id.*, p. 34. Nous soulignons.

formelle puisqu'elle est antérieure à tout contenu »⁶⁷¹, la philosophie transcendantale doit s'en remettre à une réflexion d'ordre pratique (agir) et affectif (sentir) qui pourra prendre le relais. Et c'est précisément sur ce point que Ricœur et Foucault se séparent : l'archéologie foucauldienne ne s'en tient qu'à la constitution des domaines de savoir, et occulte ainsi toute la dimension qui, pour Ricœur, est la plus à même de révéler la finitude de l'homme : le sentiment. C'est dans l'affectivité, le sentiment ou le cœur (*Gemüt*), qui deviennent ainsi la « surface de projection » évoquée plus haut, que doit être projetée ou réfléchi la synthèse visant l'idée de l'homme.

6.3.2. *Transition du thème de la disproportion aux plans pratique et affectif*

La fonction du sentiment pour l'anthropologie philosophique est primordiale, puisqu'il est le révélateur de la faillibilité. Il joue sur ce point le rôle inverse de l'objectivation, qui consiste à mettre à distance l'objet ; le sentiment, au contraire, permet de réintroduire « dans le fond vital » de l'existence ce qui s'est retiré de ce fond de vie, à savoir, précisément, la représentation. Cette « fonction d'inclusion, d'absorption, confère ainsi au sentiment ce que William Stern appelle très bien sa “proximité à la personne” »⁶⁷². Cela ne signifie pas pour autant qu'une anthropologie philosophique doive abandonner toute prétention à la connaissance effective, accordant ainsi à l'affectivité une primordialité de principe sur l'objectivation : cela signifie tout simplement que la connaissance et le sentiment (ce que Ricœur nomme alors « objectivation » et « intériorisation ») fonctionnent de manière coextensive, pour une détermination complète de l'être humain : « l'homme conquiert la “profondeur” du sentiment comme contrepartie de la “rigueur” de la connaissance »⁶⁷³.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Id.*, p. 41. Cf. W. Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, La Haye, Nijhoff, 1950

⁶⁷³ *Id.*, p. 42.

Au plan pratique d'abord, cette disproportion, propre à la *personne*, se situe entre deux états qui sont pour Ricœur le *caractère* et de *bonheur*. Le caractère, qui répond au pôle de la finitude, et que l'on pourrait nommer « mêmété » dans le cadre de l'herméneutique du soi, est analysé par Ricœur sous le fond de la perspective toujours limitée du monde que rend possible notre corps comme « champ total de motivation »⁶⁷⁴. À l'opposé, le bonheur, qui correspond à la visée toujours infinie du désir, est le point de fuite vers lequel la motivation s'oriente : *l'horizon du monde* est pour ainsi dire la visée de sens donnée à partir d'un point de vue, dont l'ouverture, bien qu'étroite, rend néanmoins possible cette même visée. Entre cet horizon et ce point de vue se situe la faillibilité propre à l'homme. Cette faillibilité procède du caractère jamais absolu de la médiation, tel que nous l'avons vu lors du quatrième chapitre. Alors qu'au plan théorique, la médiation réside dans l'extériorité, ou pourrions-nous dire, dans la transcendance, en tant que « chose visée par la synthèse », de même, au plan pratique, la synthèse du bonheur (visée infinie) et du caractère (constitution finie) forme l'idée même de personne, soit le concept d'homme, ou plutôt d'humain, resitué sur le plan de l'agir. Sur ce plan pratique, c'est le respect qui vient jouer le rôle qu'occupait l'imagination transcendantale sur le plan théorique : « L'imagination transcendantale ne réconciliait l'entendement et la sensibilité qu'en rendant possible la synthèse de l'objet. De même le respect ne réconcilie “ en ” moi et “ en ” autrui la finitude du désir et l'infinitude de la raison et du bonheur qu'en rendant possible l'idée même de l'homme qui est comme la médiation idéale de la raison pratique et de la sensibilité »⁶⁷⁵. Cela dit, le plan pratique ne complète pas l'ensemble des déterminations de la faillibilité ; il faut aussi vérifier ce qui relève de l'affection.

⁶⁷⁴ Cf. *Id.*, p. 37-38.

⁶⁷⁵ *Id.*, p. 39.

Chez Kant, ce sont les passions (appropriation, *Habsucht* ; domination, *Herrschaft* ; opinion, *Ehrsucht*)⁶⁷⁶ qui agissent véritablement comme des « sentiments *a priori* », dans la mesure où ils répondent d'une structure transcendantale tout en opérant dans le monde de l'empiricité. L'objectif d'une anthropologie philosophique, différente d'une psychologie des passions, serait ici de définir ces passions comme requêtes articulées dans les affaires des hommes à partir des sphères objectives que sont l'économique, la politique et la culture⁶⁷⁷. L'intérêt de Ricœur envers ces trois grands domaines de la passion s'inscrivant dans une faculté de désirer *finie* – on se rappellera ici que la question anthropologique, qui fascina d'ailleurs tant Foucault, est de déterminer quelle connaissance empirique de la finitude demeure possible... – est le suivant : il permet de repérer l'œuvre d'un *θυμός* de l'homme, entre la vie du corps et la vie de l'esprit. Le *thumos*, comme articulation de ces trois désirs (requêtes), est un révélateur de la fragilité du Soi. Pourquoi cela ? Précisément parce que le mode d'accomplissement ou d'achèvement de ces « mauvaises »⁶⁷⁸ passions humaines indique que la requête qui les anime ne peut être achevée, de sorte que « le soi n'est jamais assuré et que la requête dans laquelle il se cherche lui-même est d'une certaine manière sans fin »⁶⁷⁹. Le *thumos* ou le *Gemüt*, termes qui, pour Ricœur, vont en réalité recouvrir celui de « cœur », sont des figures de l'« inquiétude » propre à la condition de l'existence finie : « entre la finitude du plaisir qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini du bonheur, le *thumos* glisse un indéfini et déjà le

⁶⁷⁶ Cf. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, éd. cit., § 81.

⁶⁷⁷ « [...] la théorie de l'objet ne s'achève nullement dans une théorie de la représentation ; la chose n'est pas seulement ce que d'autres regardent ; une réflexion qui arrêteraient la constitution intersubjective de la chose au stade de la mutualité des regards resteraient abstraite ; il faut ajouter à l'objectivité les dimensions économique, politique et culturelle ; en reprenant la simple nature, elles en font un monde humain ». P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, éd. cit., p. 160.

⁶⁷⁸ « Les passions ne sont pas simplement comme les émotions des dispositions malheureuses qui portent en elles beaucoup de mal ; elles sont sans exceptions mauvaises, et le désir le meilleur, même s'il s'adresse (dans sa matière) au domaine de la vertu, à la bienfaisance par exemple, devient (pour la forme), dès qu'il s'épanouit en passion, non seulement nuisible du point de vue pragmatique, mais moralement condamnable ». Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, éd. cit., p. 208. On se rappellera cependant ici que, pour Ricœur, la finitude n'est pas le mal.

⁶⁷⁹ P. Ricœur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », éd. cit., p. 44.

nuance de la menace qui s'attache à une poursuite sans fin. Quand aurai-je *assez* ? Quand mon autorité sera-t-elle *suffisamment* assise ? Quand serai-je *suffisamment* apprécié ? Où est en tout cela l' " assez " le " suffisamment " ? »⁶⁸⁰.

S'il fallait finalement donner un nom proprement humain à cette fragilité, il faudrait l'appeler *conflit* : déchiré entre la dimension vitale de son existence (son corps, son désir) et ses requêtes inassouvissables (l'orientation de ce désir fini dans le pouvoir de la raison), puis écartelé entre ces mêmes requêtes et le bonheur recherché (visée infinie de la raison), le *cœur*, que Ricœur n'hésite dès lors plus à nommer le *soi*, en raison justement de son ancrage réflexif dans l'agir humain, est le lieu d'une médiation imparfaite. Le conflit est propre au cœur humain, conflit qui relève de cette non-coïncidence intérieure, comme l'auront reconnu Pascal et Kierkegaard, ces précurseurs de l'anthropologie philosophique.

Si pour Foucault, la finitude humaine avait pour schème ou philosophème – ou même « personnage philosophique » dirait Deleuze – le *doublet*, la figure que trace pour sa part Ricœur est celle de la *scission*. Malgré tout ce qui sépare Foucault et Ricœur quant à leur interprétation de la répétition du transcendantal dans l'empirique, les deux philosophes se confrontent à la dure tâche de déterminer quelle connaissance empirique de la finitude demeure encore possible. Alors que la réponse de Foucault est négative, au sens où la volonté de savoir ce qu'est l'homme ne génère aucun savoir réellement pratique, la réponse de Ricœur est bien contraire⁶⁸¹ : preuve en est que son anthropologie progressera des figures de la *faillibilité* à celles de la *capacité*⁶⁸², dans la visée d'une compréhension de soi toujours approfondie.

⁶⁸⁰ *Id.*

⁶⁸¹ Cf. P. Ricœur, « L'homme comme sujet de la philosophie » (1988), in *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, éd. cit., particulièrement pp. 319-325. Ce texte, capital pour l'anthropologie philosophique ricœurienne, fait du niveau éthique le couronnement des analyses linguistiques et pratiques de l'homme. Cette composition de l'argument rappelle par ailleurs la structure même de *Soi-même comme un autre*.

⁶⁸² Ricœur va en effet abandonner progressivement cette question, qui restera néanmoins en filigrane dans son œuvre : « Je n'ai jamais repris, du moins sous cette forme, ce thème de la disproportion et de la faillibilité. Le sens de la fragilité des choses humaines revient toutefois fréquemment, en particulier dans mes contributions à la

6.3.3. De la connaissance à la reconnaissance

Ce passage du théorique (penser) au pratique (agir) doublé d'un retour qui conduit de l'affectivité (sentir) à la représentation est un mouvement que partagent l'anthropologie herméneutique du jeune Ricœur et le commentaire kantien de Foucault. Les deux penseurs l'ont reconnu : il y a, dans le texte de Kant, une « immédiate coordination qui fait que la recherche dans la dimension du *Gemüt* n'ouvre pas seulement sur une connaissance intérieure de soi, mais qu'elle déborde d'elle-même, et spontanément, sans passage à la limite ni extrapolation, sur la connaissance de l'homme dans les formes extérieures qui le manifestent »⁶⁸³. Certes, dans la *Critique*, la recherche du pouvoir de connaître restait soumise à la virtualité du *Gemüt*, mais, affirme Foucault,

ce que la Critique distinguait comme le possible dans l'ordre des conditions (*Vermögen*) et le réel dans l'ordre du constitué (*Erscheinung*) est donnée par l'*Anthropologie* dans une insécable continuité : le secret du Pouvoir se livre dans l'éclat du Phénomène, où il trouve à la fois sa vérité, et la vérité de sa perversion (lorsque l'usage devient l'abus, comme dans le langage en première personne) ; et dénoncé dans sa perversion par le Phénomène, le Pouvoir est impérieusement rappelé par lui à cette vérité radicale qui le lie à lui-même sur le mode de l'obligation⁶⁸⁴.

L'articulation ternaire du *Können* et du *Sollen* – qui, dans l'*Anthropologie*, permet de passer de la manifestation à la perte, puis à la liaison éthique – est tout aussi bien décelable chez Ricœur, que ce soit dans sa philosophie morale ou dans son herméneutique des symboles du mal. En effet, la connaissance intime de l'homme, pour Ricœur, dans la disproportion de soi à soi qui la caractérise, ne va pas sans ce que Kant nommait une *Didactique* (la connaissance de l'extérieur et de l'intérieur par l'enseignement et la prescription), qui correspond à la première

philosophie politique, en liaison avec une méditation sur les sources du mal politique. La véritable reprise du thème de l'homme faillible serait à chercher plutôt dans le dernier chapitre de *Soi-même comme un autre*, où les trois modalités d'altérité – celle du corps, celle d'autrui, celle de la conscience morale – occupent une place comparable à celle assignée alors aux figures de la faillibilité ». P. Ricœur, *Réflexion faite*, éd. cit., p. 29

⁶⁸³ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, éd. cit., p. 44.

⁶⁸⁴ *Id.*, p. 44-45.

partie de son *Anthropologie*⁶⁸⁵. La belle formule de Foucault selon laquelle « *le secret du Pouvoir se livre dans l'éclat du Phénomène* » rejoint sur ce point la phénoménologie de l'homme coupable/capable, selon laquelle la reconnaissance du soi dans ses capacités (« Pouvoir ») doit d'abord passer par le détour des médiations intersubjectives (« Phénomène »). Quant à l'autre division de *l'Anthropologie*, la « *Caractéristique* » de l'homme, c'est-à-dire la manière pour Kant de « *connaître l'intérieur de l'homme à partir de l'extérieur* »⁶⁸⁶, ne livre pas simplement l'état invariable des phénomènes, mais indique la provenance de leur mobilité : « elle permet, comme l'indique cette fois Foucault, de revenir du signe au pouvoir »⁶⁸⁷.

Suivant la lecture que proposent tant Ricœur que Foucault de *l'Anthropologie*, la « caractéristique anthropologique » correspond donc au domaine de l'objectivation, c'est-à-dire celui de la constitution d'un objet (en langage foucauldien il faudrait parler d'une identité constitué par le savoir), mais un « objet » (l'homme) qui *possède, en lui-même, le pouvoir de dévoiler cette extériorité par la révélation de sa structure de sujet connaissant et reconnu*. De là l'idée défendue par l'anthropologie philosophique de Ricœur, selon laquelle « les capacités peuvent être observées du dehors, [alors qu'elles] sont fondamentalement ressenties, vécues sur le mode de la certitude. Celle-ci n'est pas une croyance, tenue pour un degré inférieur du savoir. C'est une assurance confiante, parente du témoignage. Je parle ici d'attestation : celle-ci est en effet au soi ce qu'est le témoignage porté sur un événement, une rencontre, un accident »⁶⁸⁸. Si l'herméneutique du soi de Ricœur – entendue comme attestation de l'ipséité s'achevant dans un accroissement (une transformation) des pouvoirs du soi – commande aussi cette sorte de

⁶⁸⁵ Le sous-titre exact de la « Didactique anthropologique » est « *De la manière de connaître l'homme intérieur aussi bien que l'homme extérieur* ».

⁶⁸⁶ C'est le sous-titre de la seconde partie de *l'Anthropologie* d'un point de vue pragmatique (« Caractéristique anthropologique »).

⁶⁸⁷ *Introduction à l'Anthropologie*, éd. cit., p. 45, où Foucault cite Kant : « *das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen* ».

⁶⁸⁸ P. Ricœur, « Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle » (2004), in *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique*, éd. cit. p. 446

« retour à soi » en forme de chiasme, de l'intérieur vers l'extérieur, puis de l'extérieur vers l'intérieur, il y a cependant fort à douter que la subjectivation au sens où l'entend pour sa part le Foucault de la généalogie du pouvoir parvienne totalement à souligner cette processivité. C'est le cas essentiellement parce que la portée heuristique du concept de reconnaissance reste prisonnière du plan de la « reconnaissance-identification »⁶⁸⁹.

L'abysse entre connaître et reconnaître doit alors être franchi. Et c'est à ce dépassement que mène le passage d'une anthropologie de l'homme *coupable* à une anthropologie de l'homme *capable*. Peu importe l'incidence « moralement négative » que pourrait dès lors sous-entendre le concept d'« objectivation » (en tant qu'assujettissement, domination ou obligation), ce concept reste limité et, partant, insuffisant, lorsque vient le temps de penser la constitution du rapport à soi ; il est nécessaire, mais certainement pas suffisant. Autrement dit, si le concept d'objectivation est utilisé seul, pour désigner le *télos* de l'assujettissement, comme une fin en soi, il ne permet tout simplement pas de cerner en quoi il y a effectivement « retour du sujet sur lui-même ». Il faut plutôt gager sur un élargissement de cette notion, transition que l'on retrouve davantage chez Ricœur. C'est que pour Foucault, le problème de la constitution de l'objet d'un savoir, tel que le prône l'âge anthropologique de la raison, mène à ces processus de subjectivation qui sont, la plupart du temps, indissociables d'une production de vérité dans laquelle le sujet doit se reconnaître : une « *véridiction* ». Or, la pensée de Ricœur permet justement de prolonger la problématisation historico-politique des rapports entre sujet et vérité afin d'articuler le problème de la *véridiction* à celui de la *constitution éthique du soi*, notamment par la *reconnaissance de l'imputabilité* : le pouvoir de connaître de l'homme ne sera plus jamais dissociable du devoir-faire. C'est ainsi que la connaissance de l'homme, « dans son extérieur comme dans son intérieur », peut devenir véritablement « utile » – en un sens évidemment fort différent que

⁶⁸⁹ Cf. *infra*, 7.2.

ce qu'entendait la généalogie nietzschéenne, c'est-à-dire une acception du terme « utile » qui ne serait pas, ici, ironique.

Chapitre 7 Subjectivation, reconnaissance, véridiction

Vitam impendere vero

Juvénal
(*Satires*, IV, 91)

La reconstruction de l'anthropologie philosophique ricœurienne a permis de démontrer qu'il est en quelque sorte injuste – ou du moins partiel – de reconduire l'héritage de la phénoménologie vers une stricte prise en compte de la conscience dans l'élaboration du sens ; c'était pourtant la position de Foucault, révélée par sa définition – que l'on pourrait à la limite qualifier de « naïve » – de l'expérience phénoménologique⁶⁹⁰. Si l'enjeu de Foucault est bien de mener une histoire de la subjectivité, il apparaît insuffisant de venir écarter le problème de la compréhension du rapport à soi sous prétexte que la conscience n'est pas l'unique matrice de l'expérience humaine.

Dès lors, ce qu'il s'agit de souligner, en confrontant l'anthropologie herméneutique de Ricœur à la méthode généalogique de Foucault, c'est le moment où elles finissent toutes deux par ouvrir sur une *forme commune de problématisation* : l'enjeu mutuel des deux pensées consiste à faire de la subjectivité ce qui doit être produit, conquis, perdu, ou encore retrouvé, et non plus ce qui se donne à soi de manière anhistorique et absolument libre. La critique du sujet « maître du sens » rend possibles, en tant que formes singulières de problématisations, l'herméneutique et la généalogie – la distinction primordiale entre les deux méthodes résidant plutôt dans le statut historique ou anthropologique qu'il faut accorder aux formes de problématisation.

⁶⁹⁰ Cf. *supra*, 5.4.

À l'aune de ces considérations, la question qui s'impose est désormais celle-ci : *à travers quelles médiations*, ou pour reprendre le langage de Foucault, *selon quelles formes historiques d'expérience le sujet se retrouve-t-il ou se perd-il, se fait-il « soi-même »* ? La réponse réside d'abord, nous le verrons, dans le lien qu'entretient le sujet à la vérité qu'il est conduit, volontairement ou non, à énoncer. Là encore, le principe de dicibilité de l'expérience reste indissociable de l'apparaître ou de la manifestation de la vérité. En effet, la subjectivation répond toujours d'une « véridiction » : l'individu devient sujet (d'un désir, d'une pratique, d'une identité) dans la mesure où il *peut* ou même *doit* « dire vrai » sur lui-même.

L'analyse des processus de subjectivation et de véridiction convoque un « retour du sujet » qui semble d'abord faire de l'herméneutique une forme de savoir issue de l'emprise anthropologique : pour Foucault, le fait de *devoir* dire vrai sur soi-même a conduit, progressivement, à partir du christianisme, à la production de connaissances, pour ensuite devenir une véritable voie d'accès à l'étude du sujet psychologique moderne. En revanche, et c'est ce que nous avons tenté de prouver lors du cinquième chapitre⁶⁹¹, le thème de la *transfiguration de l'être du sujet* (à travers la prise en compte de la compréhension du soi par la médiation des signes), thème évidemment herméneutique pour Paul Ricœur, ne peut être complètement reconduit à la volonté de savoir qui caractérise l'emprise anthropologique : la visée éthico-pratique d'une telle problématisation du rapport à soi échappe à la critique que fait Foucault de l'anthropologie, puisque le *télos* d'une telle herméneutique n'est pas tant la connaissance du soi (qui n'est que l'étape objectivante du parcours de compréhension), mais plutôt la sagesse pratique (dans le langage de Ricœur : « la visée vers la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes »).

⁶⁹¹ Cf. *supra*, 5.4.

Cela dit, l'analytique de la finitude foucauldienne et l'herméneutique anthropologique ricœurienne auront toutes les deux reconnu – si l'on tente enfin d'emprunter un syntagme commun – que la finitude propre à la connaissance de l'homme relève de cette « *opacité* » inhérente à la volonté de savoir, à la structure finie du sujet de connaissance. La manière de concevoir cette opacité, nous l'avons vu, est cependant bien distincte : si, pour Foucault, il s'agit essentiellement d'un redoublement de l'empirique sur le transcendantal (figure de l'homme comme « doublet »), pour Ricœur, la finitude relève plutôt d'une *scission* dont atteste l'imagination transcendantale : c'est précisément cette disposition anthropologique – nommée « faillibilité » – qui conduit le sujet de la compréhension à choisir la « voie longue » : ce parcours qui part des signes de la culture médiatisés par le langage, pour seulement ensuite accéder à l'ontologie de la puissance, c'est-à-dire, comme le formule cette fois Foucault relisant Kant, *du signe vers le pouvoir*⁶⁹².

Si, pour Ricœur, la compréhension de soi exige de mettre à distance la certitude de soi par une herméneutique du soupçon, et ainsi révéler un sujet « intermédiaire », situé entre le « cogito exalté » de Descartes et le « cogito humilié » de Nietzsche⁶⁹³, Michel Foucault semble lui aussi réserver un espace restreint à la perspective d'une autoconstitution libre et autonome du sujet. Pourtant, comme nous l'avons vu là aussi lors du cinquième chapitre, le dernier Foucault laisse tout de même ouverte la possibilité de penser le rapport à soi de manière réflexive, à partir d'une constitution volontaire résultant d'une *activité réfléchie*. Or, cette volonté

⁶⁹² C'est précisément cette disposition anthropologique qui conduit l'herméneutique à aller à rebours de la « voie courte » de Heidegger qui, quant à elle, substitue à *la recherche des conditions de compréhension pour un sujet connaissant* la question : *qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ?* Le déni de la portée heuristique et émancipatoire des sciences humaines, que l'on retrouve tant chez Heidegger que chez Foucault, s'explique ici : Foucault partage avec les « postheideggériens », comme Gadamer et Derrida, un « soupçon » quant à l'« utilité » des connaissances « scientifiques » portant sur l'homme. Non seulement celles-ci ne peuvent conduire à aucune libération ou émancipation, mais bien souvent, elles masquent en réalité le rapport de compréhension que le sujet entretient à lui-même et à l'être, quand elles ne forcent pas l'homme à carrément adopter les formes historiques d'identité qu'elles ont tracées pour lui.

⁶⁹³ Cf. la préface de *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, Points-essais, 1990, p. 11 à 38.

de constitution de soi ne peut être révélée sans une opération de « reconnaissance de soi ». C'est-à-dire que le sujet ne peut accéder à la conscience de soi qu'en reconnaissant d'abord qu'il est lui-même le sujet d'une pratique ou d'un désir. Foucault s'est intéressé à l'herméneutique du sujet, non seulement dans le cadre d'une réflexion historique sur les modes de production du sujet⁶⁹⁴, mais aussi dans le cadre de son histoire de la sexualité, dont le projet initial tend à problématiser les modalités de reconnaissance de soi. Cette hypothèse permet d'ailleurs d'expliquer le fléchissement radical du projet théorique de Foucault, tel qu'il l'explique dans la préface de *L'usage des plaisirs*, lorsqu'il se réfère à l'« analyse des jeux de vérité »⁶⁹⁵.

Si une telle conception de la vérité comme « jeu » (c'est-à-dire comme ensemble de règles réglant la production et l'énonciation du vrai) semble au prime abord interdire tout rapprochement avec la vérité au sens ontologique où l'entend Heidegger (comme ἀλήθεια) ou même au sens « pré-ontologique » (comme vérité antéprédicative), reste qu'elle ouvre à une conception agonistique du rapport à soi et à l'autre (c'est le principe du *jeu*), tel qu'on le retrouve sous l'expression hégélienne de « lutte pour la reconnaissance ». C'est ainsi que la *pratique de l'herméneutique* (entendue cette fois comme compréhension de soi s'achevant dans la

⁶⁹⁴ Cf. *supra*, 5.3.

⁶⁹⁵ Cette réorientation du projet, bien qu'elle précise ce qu'il faut entendre par « vérité » dans l'expression « histoire de la vérité », reste cependant imprécise quant à ce qu'il faut comprendre par « se reconnaître comme sujet » : « Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un [nouveau] déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le "sujet" ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet [...] Mais il était clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une *herméneutique du soi*. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je me suis tenu – ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années, c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir une *histoire de la vérité*. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il *reconnu* comme être de désir ? » M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 12-14. Nous soulignons.

transformation de soi) peut être repensée à partir de l'activité réflexive qu'est l'acte de reconnaissance. Parce qu'elle est *une forme d'expérience réflexive incluant l'altérité dans le procès de constitution du soi*, la reconnaissance demeure *une médiation permettant d'expliquer comment un individu peut se comprendre comme le sujet d'une pratique* : c'est ce que le présent chapitre tentera d'exemplifier.

Afin de prouver en quoi l'herméneutique du soi – façon Ricœur – est à même de préciser ce qu'il faut d'abord entendre par « subjectivation », nous indiquerons dans la suite de ce chapitre deux voies. La première consistera à *reconstruire le concept de reconnaissance tel que le thématise Ricœur*, afin de vérifier s'il peut aider à *préciser ce que Foucault entend pour sa part par subjectivation* ; la seconde piste, plus marginale, et seulement déployée en fin de parcours, cherchera à *vérifier si le supposé divorce entre le « prends soin de toi » et le « connais-toi toi-même »*, soit, en d'autres termes, *la césure entre une philosophie conçue comme spiritualité et une philosophie conçue comme épistémologie, est toujours effectif dans l'herméneutique du soi* ; cette seconde voie tentera par conséquent de vérifier si *l'anthropologie philosophique ricœurienne est une tentative de réintroduction de la condition spirituelle d'accès à la vérité*.

Plus précisément encore, ce chapitre cherchera à démontrer qu'une théorie de l'agir directement inspirée par cette herméneutique peut favoriser *une description de la processivité propre à la constitution du soi*, pour ainsi remettre en valeur le rôle constitutif de la reconnaissance dans le rapport à soi : c'est ce que nous nommerons, suite à Ricœur, *le passage d'une reconnaissance objectale à une reconnaissance des capacités du sujet* (7.2). Le premier exemple convoqué sera le traitement que réservent nos deux philosophes à la pratique de l'aveu (7.1.). L'analyse se prolongera par la suite à partir de deux autres modes aléthiques (ou « véridictifs ») : d'abord, la mise en relation de la *parrésia* (Foucault) et de la *promesse* (Ricœur), deux modes de véridiction qui sont aussi des formes éthiques de problématisation du rapport à soi et aux autres. Il s'agit en effet de deux modes de dire-vrai dont l'analyse historique ou phénoménologique permet d'attester

l'engagement ontologique du soi (7.3.). Le chapitre se terminera par une réflexion portant sur le *souci de soi*, où nous verrons que la constitution de la subjectivité passe par une transformation du sujet dans sa quête d'accès à la vérité, une quête qui ne va pas sans une prise en compte de l'altérité et des institutions (7.4.).

7.1. L'AVEU AUX SOURCES DE L'HERMÉNEUTIQUE

Comment et en quel sens le problème de la confession peut-il devenir une porte d'entrée dans l'herméneutique du soi ? Par « porte d'entrée », il faut ici entendre, d'une part, le problème qui conduit Paul Ricœur au cœur de la méthode herméneutique, et, d'autre part – ce qui est moins analysé par Ricœur lui-même – l'émergence d'une pratique qui, historiquement, a rendu l'herméneutique possible, ou du moins, une certaine herméneutique, conçue comme *technique de manifestation de la vérité du sujet*. C'est pourquoi l'apport de Foucault reste sur ce point primordial : l'herméneutique résulte selon lui de l'émergence de techniques de soi issues de la pratique pénitentielle de la confession.

Affirmer que l'historicité de la pratique de l'aveu n'a pas été explicitement traitée par Ricœur peut d'abord surprendre. En effet, dès ses premiers écrits d'herméneutique, Ricœur soutient que l'aveu de la culpabilité est à la source du problème du double-sens qui induit la nécessité de l'interprétation⁶⁹⁶. Il souligne de ce fait *l'historicité de l'aveu*, essentiellement en concédant que l'aveu est intimement lié à l'histoire de l'Occident. Il reconnaît entre autres l'historicité de la pratique de l'aveu dans la formulation de l'imputation morale, en différenciant

⁶⁹⁶ « Or il est tout fait remarquable que ces symbolismes ne sont pas rajoutés à une prise de conscience du mal, mais sont le langage ordinaire et constituant de la confession des péchés. Ici, le symbolisme est véritablement révélateur : c'est le logos même d'un sentiment qui, sans lui, resterait vague, non explicité, incommunicable. Nous sommes en face d'un langage insubstituable ». P. Ricœur, « Le symbole donne à penser » (1959), in *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique, éd. cit.*, p. 195. C'est précisément le fait que le langage symbolique soit « insubstituable » qui commande une *traduction*, une herméneutique.

notamment la contribution des Juifs de celle des Grecs dans la formation de la pénalité juridique⁶⁹⁷.

Mais *l'historicité de la pratique, en ce qu'elle est constitutive d'une relation de pouvoir*, c'est-à-dire l'histoire des techniques ayant conduit la pratique confessionnelle à orienter l'expérience politique ou les « conduites » – la « gouvernementalité » – n'est jamais thématisée ni même prise en compte par Ricœur. Ce cadre politique est en tout cas ignoré dans sa première herméneutique et Ricœur le souligne d'ailleurs lui-même, il ne s'intéresse alors qu'au « texte », plus préoccupé par la question des mythes de culpabilité et de leur rapport à la conscience⁶⁹⁸. Il lui manque, pour donner une consistance politique à ce problème, une théorie du pouvoir – ou ce que Foucault appelle une analyse des « régimes de vérité »⁶⁹⁹. Certes, il serait toujours possible d'objecter que cela n'a jamais été son problème et, qu'au fond, la confession peut être historiquement analysée sans se référer au principe politique de la gouvernementalité. Il serait toutefois possible de soutenir, devant cette objection, qu'une telle approche du problème oblitère la prise en compte de la structuration sociale ayant mené l'aveu à devenir une *pratique de la manifestation de la vérité cachée*, d'abord dans la direction de conscience des premiers chrétiens, puis sous la forme d'une pratique sécularisée, comme c'est le cas de la psychanalyse. Ce que Foucault retient et, parallèlement, ce que Ricœur élude, c'est le principe historico-politique de la confession, qui est, pour le dire en un mot, l'ensemble des « procédés [...] par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité »⁷⁰⁰.

Que l'aveu soit la possibilité de faire des mythes de l'origine ou de la fin du mal un problème philosophique, ou qu'il relève plutôt d'une technique élaborée afin de servir une technologie politique des individus, il se situe, dans les deux cas, à *la source de l'herméneutique* :

⁶⁹⁷ Cf. P. Ricœur, *Symbolique du mal. éd. cit.*, p. 316-326.

⁶⁹⁸ P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion » in *Le conflit des interprétations, éd. cit.*, p. 416

⁶⁹⁹ Ce concept sera défini en 7.1.2.

⁷⁰⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, éd. cit.*, p. 100

celle-ci fournit un cadre mythologique à une symbolique du mal par laquelle un sujet s'avoue fautif (Ricœur) ou sert une technique d'extorsion d'une parole par laquelle l'individu devient sujet de vérité (Foucault). Malgré cette distance évidente dans l'acte de problématisation de l'origine de l'herméneutique, il est possible – et sur ce point nous commençons à voir en quel point Ricœur et Foucault se rejoignent ici sans le savoir – de parler de l'aveu en termes de « processus de subjectivation » : dans les deux cas, *il y a production d'un sujet dans la mesure où une reconnaissance de l'imputation morale et de la responsabilité est portée au langage*. Ce sont ces deux perspectives qui seront désormais confrontées. Cette première étape tâchera de vérifier si l'aveu peut être considéré comme un processus de subjectivation ouvrant vers une théorie de la reconnaissance. Des trois modes de véridiction pris en considération par cette lecture de l'anthropologie philosophique (aveu, dire-vrai, promesse), nous aimerions dégager, dans une approche certes plus exploratoire de la question, les linéaments d'une unité de l'agir humain fondée sur la constitution historique du *sujet de vérité*.

7.1.1. L'aveu comme « hiérophanie » (Ricœur)

Dialectique de la symbolique du mal

À la manière de Hegel pour qui « *le symbole est une représentation mourante en marche vers le concept* »⁷⁰¹, passant des formes plus archaïques aux concepts plus spéculatifs, Ricœur reconstruit une chaîne conceptuelle formée d'un enchaînement dialectique des symboles du mal. L'aveu ne peut être *historiquement* compris qu'à partir de ses manifestations symboliques qui toujours s'articulent *dialectiquement*. C'est le principe directeur de sa reconstruction, ainsi que son originalité profonde : il ne se contente pas de formuler des idéaux-types à la manière de Mircea

⁷⁰¹ Cf. P. Ricœur, article « Mythe », *Encyclopedia Universalis. Philosophie*. Paris, Albin Michel, 2006, p. 1350, repris dans *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique, éd. cit.*, p. 274.

Éliade, envers qui il reconnaît cependant une dette certaine⁷⁰². Ricœur reprend le terme de « hiérophanie » cher à Eliade, afin d'insister sur la capacité du symbole à *manifeste* une puissance cachée (sacrée) de l'être, à la fois cosmique et psychique : « C'est cette fonction du symbole comme jalon et comme guide du " *devenir soi-même* " qui doit être reliée et non point opposée à la fonction " *cosmique* " des symboles, telle qu'elle s'exprime dans les hiérophanies décrites par la phénoménologie de la religion. Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même " *expressivité* " ; je m'exprime en exprimant le monde ; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde »⁷⁰³.

Une fois ces expressions symboliques épuisées, que reste-t-il de l'aveu sur le plan proprement philosophique ? L'aveu nous dit Ricœur, c'est ultimement la « conscience *jugée* »⁷⁰⁴, c'est l'expression langagière de la culpabilité, énoncée sous la forme de l'auto-observation et de l'auto-accusation. Cette définition de la conscience jugée est le *terminus ad quem* du parcours de la symbolique, la maximalisation du rapport conscient à la faute. En ce sens, la *culpabilité* n'est pas exactement la faute :

La culpabilité se comprend par un double mouvement à partir des deux autres « instances » de la faute : un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. Un mouvement de rupture qui fait émerger une instance nouvelle – l'homme coupable – et un mouvement de reprise par lequel cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure pour exprimer le paradoxe vers lequel pointe l'idée de faute, à savoir le concept d'un homme responsable et captif, mieux d'un homme responsable d'être captif, bref le concept de serf-arbitre.⁷⁰⁵

Suivant ce mouvement de rupture et de reprise, le *terminus ad quo* de la dialectique symbolique du mal s'avère être la figure de la *souillure*, que l'on peut définir comme une sublimation de la crainte, articulée par la figure de l'infection du dehors par le symbolisme du pur et de l'impur,

⁷⁰² Cf. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, 2^e livre, *La symbolique du mal*, éd. cit., p. 213-214.

⁷⁰³ *Id.*, p. 216. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1949. À cette double expressivité du monde et du soi s'ajoute ce que Bachelard nomme « l'imagination poétique », c'est-à-dire un indicateur de l'*émergence du langage*. Cf. G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957.

⁷⁰⁴ P. Ricœur, « Démythifier l'accusation » (1965), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 330.

⁷⁰⁵ P. Ricœur, *La symbolique du mal*. éd. cit., p. 307-308

l'image de la tache servant ici le « schème premier du mal »⁷⁰⁶. Le *péché* se situe pour sa part entre ces deux extrémités. Ce n'est plus une caractérisation positive, qui apparaît du dehors et infecte l'homme (comme dans le cas de la souillure), mais une symbolique fondée dans la *relation* : d'abord dans la *rupture*, c'est-à-dire dans l'éloignement de Dieu, la perte de repère, l'errance, la fuite ; puis ensuite dans la *captivité*, c'est-à-dire par une soumission au regard de Dieu, qui « sonde les reins et le cœur », qui fait de l'homme un être prisonnier. Ce dernier, puisqu'il ne peut se détourner de l'omniscience divine, intériorise progressivement le regard absolu pour le transformer en soupçon, en conscience de la culpabilité⁷⁰⁷. Le péché est donc le « moment ontologique », la situation « réelle » de l'homme devant Dieu, alors que la culpabilité est le « moment subjectif » de la faute, la reprise de cette situation réelle par la conscience⁷⁰⁸.

Le point de départ pourrait être ainsi nommé une *phénoménologie de l'aveu*. Par phénoménologie, Ricœur entend ici une description des significations impliquées dans l'expérience, par le biais d'une expression de langage particulière : la *confession*. Une telle démarche implique d'abord de s'attarder aux expressions les moins articulées et les moins rationnelles de la confession, pour ensuite s'élever aux expressions plus « conscientes », comme par exemple les métaphores du tribunal, qui relèvent d'une pratique de l'auto-observation, où le *Mythos* a progressivement laissé place au *Logos*. Nous avons alors, suivant Ricœur, une suite dialectique de formes qui se déroulent l'une à la suite de l'autre : selon ce mouvement, le mythe de la souillure est la forme la moins développée conceptuellement, la plus archaïque de la

⁷⁰⁶ *Id.*, p. 250. Bien que dialectiquement première dans sa formulation, c'est une modalité de l'aveu qui n'est pas du tout disparue, comme le prouve encore de nos jours le langage du sport, lorsqu'on a dit par exemple que Lance Armstrong n'était « pas propre », qu'il est un athlète dont la constitution physique était « impure », « souillée » par les stéroïdes ou d'autres substances illicites lors de ses nombreuses victoires au Tour de France.

⁷⁰⁷ Il serait intéressant, dans un autre contexte de recherche, de comparer cette conception de la culpabilité avec les analyses du *Gewissen* dans *Soi-même comme un autre*.

⁷⁰⁸ Cf. P. Ricœur, *La symbolique du mal. éd. cit.*, p. 308

symbolique du mal, alors que la culpabilité serait l'expression la plus engagée par la « conscience scrupuleuse », mais plus pauvre symboliquement.

Anthropologie de la faillibilité

Maintenant que l'aveu a été défini en posant sa progression dialectique dans les formes qui vont de la souillure à la culpabilité, il s'agit de mettre en lumière l'ancrage du problème dans une « anthropologie de la faillibilité »⁷⁰⁹, pour ensuite rappeler brièvement le mouvement qui conduit Ricœur à quitter l'analyse anthropologique du premier tome de *Finitude et culpabilité* (*L'homme faillible*) vers l'herméneutique naissante déployée dans le second, *La symbolique du mal*.

Le concept d'aveu répond d'abord à une analyse de la finitude dans son lien dialectique à l'« infinitude ». Ricœur est en ce sens fidèle à Kant pour qui la finitude est davantage résultat qu'origine. L'homme, pour Kant, est d'abord un être raisonnable, mais dont la sensibilité fait de lui un « être raisonnable fini ». La finitude est radicale, certes, mais elle tend à être dépassée par l'exercice de la raison. Contrairement à Heidegger et, dans un certain sens, Foucault, qui font de la finitude une donnée radicale indépassable qui doit être prise en elle-même, de manière positive, se développant sans égard au concept d'infini, Ricœur – inspirée en cela par Jean Nabert pour qui la finitude est « traversée par un désir de dépassement toujours contrarié et toujours renaissant, lié aux conditions les plus profondes de la consciences de soi »⁷¹⁰ – conçoit la finitude comme une étape dans une dialectique composée de l'infini et de l'homme lui-même⁷¹¹. Ce dernier est alors pensé comme « limitation », médiation imparfaite, fragile, « mixte » d'affirmation originaire et de négation existentielle : « L'homme, dit Ricœur, c'est la Joie du Oui dans la

⁷⁰⁹ Cf. *supra*, 6.3.

⁷¹⁰ J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996, p. 27, cité par J. Greisch, préface à *Finitude et culpabilité*. *éd. cit.*, p. 17.

⁷¹¹ Cf. *supra*, 6.3.

tristesse du fini »⁷¹². La *faille*, dans le mot « failli-bilité », c'est précisément la distance entre une médiation parfaite et une médiation imparfaite.

Le problème premier pour Ricœur consiste à trouver une méthode afin de s'engager dans la voie de l'interprétation de la faillibilité, une donnée empirique, « anthropologique » et qui, de fait, est sujet à la description. Cela dit, ce qui est véritablement susceptible de *description* ici, ce n'est pas le mal lui-même, par essence inexplicable, mais son « assise anthropologique ». Par assise anthropologique, il faut entendre la manifestation du mal dans les objectivations que sont les mythes ou les symboles, des confessions essentiellement articulées par des « actes de langage », désignés comme « parole ». C'est ainsi que la faillibilité, indique Ricœur, est « la condition du mal bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité »⁷¹³. Cela veut dire qu'il faut un *lieu*, ce que nous avons nommé plus haut une *surface de réfraction* ou de *projection* du mal, pour que la faillibilité soit *lisible* ; en retour, la faillibilité n'est que la *condition de manifestation* du mal. Il y a donc, dans un premier temps, une limitation ontologique, une *constitution originaire* de l'homme par laquelle la possibilité de faillir se réalise (rappelons que c'est par la « fragilité de la médiation que l'homme opère dans l'objet »⁷¹⁴) et, dans un second temps, une « nature humaine » dont relève cette même possibilité (la faute résultant, nous le verrons à l'instant, d'un « pouvoir de faillir »).

Résumons ce propos : c'est la condition même de la faillibilité qui sert de concept heuristique pour une tentative d'explicitation de la manifestation du mal, et c'est sur un plan de positivité que devra être livrée la manifestation de cette condition : « la “ disproportion de soi à

⁷¹² P. Ricœur, *L'homme faillible. éd. cit.*, p. 192.

⁷¹³ *Id.*, p. 197.

⁷¹⁴ « C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle ; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire ; il manifeste que la médiation ou limitation est simplement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une œuvre, et que pour soi l'homme souffre distension. Mais ce discord que l'homme vit et souffre n'accède à la vérité du discours qu'au terme d'une dialectique concrète qui fait apparaître la synthèse fragile de l'homme comme le *devenir d'une opposition* : l'opposition de l'affirmation originaire et de la différence existentielle ». *Id.*, p. 193.

soi ” qui caractérise l’homme est *pouvoir* de faillir, affirme Ricœur, au sens où elle rend l’homme *capable* de faillir »⁷¹⁵. En plaçant ainsi la faillibilité sur le plan des *capacités* humaines, Ricœur dégage une première voie possible pour l’herméneutique au sein de l’anthropologie : sa fonction sera de palier l’aporie d’une phénoménologie qui voudrait prétendre décrire uniquement ce phénomène en interprétant les formes langagières dans lesquelles se pose l’aveu du mal :

[...] ainsi le mal, du moment même où « j’avoue » que je le pose, paraît naître de la limitation même de l’homme par la transition continue du vertige. C’est cette transition de l’innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profonde ; la fragilité n’est pas seulement le « lieu », le point d’insertion du mal, ni même seulement l’ « origine » à partir de laquelle l’homme déchoit ; elle est la « capacité » du mal. Dire que l’homme est faillible, c’est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originelle d’où le mal procède. Et pourtant le mal ne *procède* de cette faiblesse que parce qu’il se *pose*. Cet ultime paradoxe sera au centre de la symbolique du mal.⁷¹⁶

Ricœur affirme que « le mal se pose » : qu’est-ce à dire ? Tout d’abord, que l’affirmation originelle de l’être (son *désir d’exister*) implique une négation existentielle, une négation de la finitude vécue sous la reconnaissance d’une capacité, d’un pouvoir-faire : « il n’y a pas de mal être. Il n’y a que le mal-faire-par-moi »⁷¹⁷ affirme souvent Ricœur. Ainsi, l’explication d’une telle position du mal dans l’existence repose sur une anthropologie philosophique qui, après avoir précisé la faiblesse constitutionnelle permettant l’existence du mal, doit intégrer une méthode d’interprétation pouvant rendre compte de l’équivocité des expressions de la faute, sous peine de n’être qu’une analyse désincarnée, ignorante du fait que la représentation du mal a essentiellement lieu sur le mode de l’imaginaire et qu’elle est, en ce sens, une *répétition en imagination et en sympathie*. C’est donc dire que l’élaboration d’une véritable anthropologie

⁷¹⁵ *Id.*, p. 198. Ricœur souligne.

⁷¹⁶ *Id.*, p. 199.

⁷¹⁷ Entre autres, P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion » (1969), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 422.

philosophique devra nécessairement passer par l'intégration d'autres formes d'attestation du soi, comme par exemple le symbole⁷¹⁸.

Il y a un écart entre finitude et imaginaire de la faute reflété par le hiatus théorique entre phénoménologie de la faillibilité et symbolique du mal. C'est pourquoi Ricœur parle de « vertige » et de « paradoxe ». Pas étonnant du reste que nous retrouvions ici l'idée – foucauldienne – selon laquelle l'homme serait un « *doublet empirico-transcendantal* » ou – selon la perspective ricœurienne – une « scission » : à la fois la condition de possibilité de son affirmation tout en étant le résultat objectivé de ce qu'il affirme, l'homme est celui qui tout à la fois rend le mal possible et, par l'affirmation de cette faillibilité, devient celui à qui le langage du mal impute l'acte : la faute

Transposition du problème de la confession vers le mythe adamique

Le véritable tour de force de Ricœur reste toutefois la transposition qu'il propose de cette tension entre anthropologie et herméneutique sur le plan de l'analyse des grands mythes. En conceptualisant le « mythe adamique » comme la *variation imaginative* autour de laquelle se subsument tous les autres mythes de la symbolique du mal, Ricœur vient ancrer la possibilité du mal dans sa représentation la plus anthropologique. Ce récit de l'innocence et de la « chute »

⁷¹⁸ Il est par ailleurs étonnant que Ricœur ne soit pas revenu directement sur la question de l'aveu dans *Soi-même comme un autre*, car cette somme philosophique cherche justement à donner une déclinaison herméneutique aux diverses modalités aléthiques (véritatives) du soi : l'aveu et l'attestation partagent pourtant tous les deux une composante réflexive descriptible par une analyse des capacités du sujet : je peux parler, je peux agir, je peux me raconter et je peux me reconnaître comme imputable moralement, telles sont en effet les quatre unités de l'agir qui caractérisent aussi l'aveu : à la fois acte de langage, reconnaissance d'une action accomplie, d'ailleurs souvent livrée par un récit comme nous le montre les grands mythes du mal, et finalement reconnaissance d'une imputation morale par la conscience coupable. Il faut toutefois souligner la réintroduction de l'aveu dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Cette réapparition s'explique par la réinsertion du problème de la faute : dans cet épilogue, tout comme dans ses premiers ouvrages, Ricœur fait de l'aveu un *révéléateur* de l'imputabilité de l'acte, cette dernière étant définie comme la « capacité [...] en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un ». *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 596. L'aveu se trouve alors, tel que nous le verrons plus loin, au fondement de l'agir humain, dans la mesure où il constitue, de concert avec l'imputabilité, « une dimension intégrante de ce que [Ricœur] appelle l'homme capable ». *Id.*, p. 597. L'aveu est un acte de langage par lequel le sujet peut assumer l'imputabilité et reconnaître sa responsabilité.

dessine une origine du mal qui se confond avec l'origine de l'humanité elle-même, où le mal ne résulte pas de la méchanceté du cœur humain, mais d'un mauvais usage de la volonté libre, une « puissance de défection »⁷¹⁹. Ce mythe concentre en un seul acte toute la genèse du mal sur terre : cet acte creuse l'« écart » – plutôt que la « chute », terme impropre selon Ricœur, puisqu'il suppose d'avoir tout d'abord été élevé au-dessus de sa condition avant de tomber... – entre la « bonté de l'homme créé par Dieu » et la « méchanceté de l'homme historique ». Ce mythe est, pour le dire tout simplement, une tentative d'explication de l'universalité du mal, le premier Adam représentant l'humanité tout entière. La rationalité inhérente au mythe adamique se résume à sa tentative d'« innocenter Dieu », pour ainsi révéler *l'historicité du mal*, c'est-à-dire le fait que le mal n'est pas à l'origine des choses, mais contingent à l'apparition de l'homme sur terre : « Cette distinction du radical et de l'originaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique ; c'est elle qui fait de l'homme un *commencement* du mal au sein d'une création qui a déjà son *commencement* absolu dans l'acte créateur de Dieu »⁷²⁰. Le mythe adamique a donc pour fonction de dédoubler l'origine du mal : l'origine radicale, c'est la possibilité de la faute, du péché, alors que l'origine « originaire », c'est l'« être-bon des choses »⁷²¹. Suivant l'idée selon laquelle l'« affirmation » est toujours première, Ricœur réarticule cet être-bon sous le terme de « constitution originaire » :

L'essentiel du mythe de l'innocence est de donner un symbole de l'originaire qui trans-paraît dans la déchéance et la dénonce comme déchéance ; mon innocence c'est ma constitution originaire, projetée dans une histoire fantastique. Cette imagination n'a rien de scandaleux pour la philosophie ; l'imagination est un mode indispensable d'investigation du possible ; on pourrait dire que l'innocence est la variation imaginative qui fait saillir l'essence de la constitution originaire, en la faisant paraître *sur* une autre modalité existentielle ; alors la faillibilité se montre comme possibilité pure, sans la condition déchue à travers laquelle elle apparaît d'ordinaire.⁷²²

⁷¹⁹ P. Ricœur, *La symbolique du mal*, éd. cit., p. 446.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Id.*, p. 197-198.

Puisque la constitution originale de l'homme (qui est affirmation et non pas négation) n'apparaît qu'à rebours, uniquement par des variations imaginatives qui procèdent du double-sens (symbole), le langage de l'aveu suppose une parole qui doit donc être *reprise* par la philosophie, par une répétition de l'affectivité (angoisse, peur) sur le plan de la représentation (mythe, symbole).

De ce point de vue, l'herméneutique se veut la transition épistémologique légitime du mythe à la philosophie. Mais ce passage n'est pas sans risque : le danger le plus important relève de ce que nous pourrions qualifier de « métalepse théorique », c'est-à-dire une confusion possible des niveaux d'analyse – notamment quant à la question de la vérité visée par une telle interprétation. Il faut, afin d'éviter ce vice théorique, des « règles de transposition » permettant d'intégrer la symbolique religieuse au discours philosophique. La difficulté est certaine, et totalement prise en compte par Ricœur qui garde en mémoire les mises en garde épistémologiques de Dilthey ; il y a toujours présence d'un décalage certain entre la philosophie réflexive, d'ordre conceptuel et spéculatif, et la confession, qui relève du religieux. La solution de Ricœur consiste alors à faire de l'herméneutique une modalité d'ancrage légitime de la croyance dans le discours philosophique⁷²³.

Suivant cette annexion de la croyance au discours spéculatif, Ricœur peut légitimement faire du récit l'expression objectivée par excellence de la subjectivité humaine : *la médiation de son décentrement*, une source légitime pour la connaissance de l'homme, lui qui est *simple* par sa constitution (sa vitalité), mais *double* dans son humanité (dans sa participation simultanée au fini

⁷²³ L'influence de Rudolf Bultmann, selon qui nous *appartenons* toujours en quelque sorte à ce que nous interprétons, est ici décisive. Cf. R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique » in *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, 1970, p. 599-626.

et à l'infini)⁷²⁴. L'homme est cette médiation imparfaite, déchiré entre sa finitude et son désir de transcendance, et les expressions de cette médiation imparfaite sont le symbole, le mythe, la métaphore, le récit.

Pourtant, même si l'herméneutique se veut participation ou « accueil » du sens, l'analyse du mythe présuppose une première suspension de la naïveté propre à la croyance inhérente à toute réception participative du mythe : il est impossible d'interpréter adéquatement le mythe si l'on ne pose pas une première distanciation d'ordre méthodologique. Le problème est alors de déterminer dans quelle mesure il est possible de récupérer une « seconde naïveté » après la critique propre à une première démythologisation : comment est-il possible que le mythe de confession puisse encore nous dire quelque chose sur l'être, si l'interprète a préalablement suspendu toute croyance en sa vérité ?

Portée critique de l'herméneutique des symboles

Bien que l'herméneutique développe un mode aléthique incluant la croyance (la « créance-en »), cette seconde naïveté n'ignore pas que c'est la démythologisation qui sert ultimement l'intention critique. En effet, la posture de Ricœur, malgré l'élaboration d'une herméneutique cherchant la participation du sens, pourrait d'abord s'apparenter à une critique des idéologies, car l'herméneutique ne procède pas uniquement d'un *intérêt pratique*, mais aussi d'un *intérêt émancipatoire* : la première herméneutique de Ricœur reste critique en ce que l'autoréflexion qui la supporte vise ultimement l'affranchissement du sujet à l'égard des « puissances hypostasiées » – sur ce point, l'exemple paradigmatique pour Ricœur reste la

⁷²⁴ C'est essentiellement la signification de ce beau parallélisme qu'emprunte souvent Ricœur à Maine de Biran : *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Cf. J. Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2013, p. 44-48.

Loi⁷²⁵. L'herméneutique relève aussi, quoique partiellement il est vrai, d'une volonté critique semblable à celle qui motive la généalogie de Foucault : à l'instar de la critique des sciences humaines menées par ce dernier, l'herméneutique des symboles veut briser la valeur de certains faux-savoir, comme c'est le cas avec le concept de « péché originel », lorsqu'il est ressaisi par le savoir juridico-biologique pour expliquer quelque « monstruosité héréditaire » : il faut alors, soutient Ricœur, combattre la réification du mal dans une supposée « nature des choses »⁷²⁶.

La portée critique de l'herméneutique des symboles du mal ne s'arrête cependant pas à ce *télos* émancipatoire : il s'agit aussi de relever, à l'instar du travail de Hans Blumenberg, la rationalité inhérente aux symboles forgés par la confession des péchés⁷²⁷, en particulier dans l'histoire du combat contre la gnose. Bien que les chrétiens aient voulu combattre l'interprétation gnostique de l'origine du mal, la théologie s'est elle-même laissée entraîner, soutient Ricœur, par le modèle conceptuel de la gnose, en sombrant progressivement dans une interprétation manichéenne de la condition humaine. Il y aurait ainsi, au cœur du problème de la protologie et de l'eschatologie du mal, une pente « naturelle » qui conduit à l'herméneutique : « Peut-être y a-t-il dans l'expérience du mal, dans l'aveu du péché quelque chose de terrible et d'impénétrable qui fait de la gnose la tentation permanente de la pensée, un mystère d'iniquité dont le pseudo-concept de péché originel est comme le langage chiffré »⁷²⁸. Ce « mystère d'iniquité », c'est la conscience que l'homme est à la fois *responsable et innocent* en regard de sa faute. C'est pourquoi Ricœur maintient que, bien que l'idée du péché originel soit un faux-savoir, elle n'en reste pas moins un « vrai symbole »⁷²⁹. Le péché originel est un *faux-savoir* parce

⁷²⁵ Sur la distinction entre intérêt pratique et intérêt émancipatoire, cf. J. Habermas, « Connaissance et intérêt » in *La technique et la science comme « idéologie »*. Paris, Gallimard, « Tel », 1990 [1968], p. 133-162, notamment p. 150.

⁷²⁶ Cf. P. Ricœur, « Le “ péché originel ” : étude de signification » (1960), in *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 265 et suivantes, ainsi que M. Foucault, *Les anormaux*, éd. cit.

⁷²⁷ Cf. H. Blumenberg, *La raison du mythe*. Paris, Gallimard, 2005.

⁷²⁸ P. Ricœur, « Le “ péché originel ” : étude de signification », *Le conflit des interprétations*, éd. cit., 267.

⁷²⁹ *Id.*, p. 266.

qu'il mélange la catégorie biologique de l'héritage et la catégorie juridique de la dette ; il est en revanche un *vrai-symbole* parce qu'il indique le paradoxe de la constitution originaire de l'Homme : le serf-arbitre, c'est l'homme en ce qu'il est libre, mais libre du *mauvais usage* de sa volonté.

On peut évidemment présumer certaines limites à une telle herméneutique restauratrice. C'est entre autres un soupçon qui a été émis par le structuralisme, pour qui le mythe ne peut recéler aucune prétention ontologique, puisqu'il ne dit rien de la vérité, « rien qui nous instruisse sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée »⁷³⁰. Il n'en va cependant pas de même selon Ricœur, pour qui la pensée symbolique est toujours une *indication*. On peut voir dans l'« indication » la genèse du concept de « véhémence ontologique » développé à partir de *La métaphore vive* : le symbole non seulement donne à penser, mais *parle à propos de l'être, cherche, par le verbe, à dire l'être : il vise toujours l'être*. Le mythe n'est donc pas réductible à sa seule construction immanente, comme le voudrait l'analyse structurale, puisqu'il indique toujours un ordre de réalité extra-discursive.

Le mythe comporte, à l'instar du langage métaphorique, une véhémence ontologique : il veut dire l'être, et parfois même nommer Dieu. Il est connu que la transposition de la foi dans le discours philosophique a été volontairement neutralisée par Ricœur⁷³¹, et l'on sait à quel point il a toujours tenu à maintenir un hiatus méthodologique entre religion et philosophie⁷³². Il est néanmoins possible de se demander si la foi, la croyance, ou encore le mode de vérité propre à la « créance », ne réapparaît pas sous la figure de l'attestation, un mode aléthique qui inclut la nécessité de la confiance (du « croire-en » propre au témoin, voire du lecteur). Il y a

⁷³⁰ C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, in *Mythologiques IV*, Paris, Plon, 1971, p. 571, cité par J. Greisch dans sa préface à *Finitude et culpabilité*. *éd. cit.*, p. 20.

⁷³¹ À ce propos, cf. la préface de *Soi-même comme un autre*, *éd. cit.*, p. 35-38.

⁷³² Cette association est néanmoins reprise dans son livre sur Freud, en particulier dans le chapitre « Foi et religion, l'ambiguïté du sacré », où il importe à Ricœur de « [...] montrer qu'une problématique de la foi implique nécessairement une herméneutique de la démystification », *De l'interprétation*, *éd. cit.*, p. 508.

donc fort à parier – mais cette question ne sera pas vidée ici – que Ricœur n’a pas complètement abandonné l’horizon de la foi dans le travail philosophique ; du moins il n’a certainement pas abandonné la volonté d’une restauration de la dimension du *sacré*, et surtout, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, la *spiritualité*, entendue comme *souci de soi*. Si la modernité, comme l’a par ailleurs rappelé Jean Grondin⁷³³, signifie pour Ricœur la perte du pouvoir de la *hiérophanie*, de la manifestation du sacré, on peut non moins se demander si la modernité ne représente pas aussi l’occasion de problématiser, par une généalogie des pratiques discursives, la dérive ayant conduit à la dissociation du pôle de la foi et de celui de l’aveu. La conception de l’aveu développée par Ricœur force ainsi l’histoire de la subjectivité à questionner l’interpénétration de la *condition spirituelle* avec la *connaissance de soi* : comment, demanderons-nous cette fois, de concert avec Foucault, la confession, qui est à la base un acte de foi, a-t-elle progressivement exclu cette dimension de la foi pour faire de l’aveu une pratique « autonome », qui ne relève plus simplement de l’expression de la finitude, mais d’un régime de vérité propre au gouvernement des conduites ?

7.1.2. L’aveu comme « aléthurgie » (Foucault)

L’aveu comme manifestation de vérité

À l’opposé de l’aveu conçu comme symbolique du mal, Foucault développe une analyse de la confession articulée en termes de « véridiction ». Le cadre théorique sur lequel sera basé l’argument suivant est développé lors du cours au Collège de France de 1979-1980, intitulé *Du gouvernement des vivants*, ainsi que pendant le cours de 1981 à Louvain, publié sous le titre *Mal faire, dire vrai, La fonction de l’aveu en justice*.

⁷³³ Cf. J. Grondin, *Paul Ricœur. éd. cit.*, p. 69 à 74. « Le moment historique de la philosophie du symbole, c’est celui de l’oubli et aussi de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré ; perte de l’homme lui-même comme appartenant au sacré ». P. Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique, éd. cit.*, p. 176.

Cette période charnière est extrêmement importante puisqu'elle permet à Foucault de quitter progressivement son concept de savoir-pouvoir (termes jusque-là pensés ensemble dans une relation toujours coextensive), pour aborder et déployer la notion de *gouvernement par la vérité*. Gouvernement, ici, ne renvoie pas à l'instance décisionnelle de l'État, mais « [aux] mécanismes et [aux] procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes »⁷³⁴. La question que pose alors Foucault est la suivante :

Comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ?⁷³⁵

Par une tentative similaire, Foucault entreprend, lors de son cours portant sur l'aveu en justice⁷³⁶, de joindre le problème de la gouvernementalité des conduites à celui de la vérité que le sujet doit reconnaître à propos de lui-même. Il articule alors deux problématiques parallèles : d'abord, un problème politique, juridique et historique, qui consiste à « savoir comment l'individu se trouve lié et accepte de se lier au pouvoir qui s'exerce sur lui »⁷³⁷, puis un problème entièrement philosophique, qui exige de déterminer « comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de vérité où ils s'engagent »⁷³⁸. Il ne s'agit donc plus de cerner la manière dont le sujet se trouve lié aux autres par l'obligation de se soumettre à une identité, un

⁷³⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 14

⁷³⁵ *Id.*, « Résumé du cours », p. 317.

⁷³⁶ Invité en Belgique par des juristes radicaux (notamment Françoise Tulkens), dans le cadre de la chaire Francqui, Foucault donne une série de conférences qui reprennent l'enseignement de l'année précédente au Collège de France. Mais il réoriente plus précisément la problématique de la *véridiction*, la parole vraie, inaugurée l'année précédente et influencée par les recherches de Georges Dumézil, vers les rapports qu'elle entretient avec la *juridiction*, c'est-à-dire ce processus qui consiste à « dire ce qui est juste et ce qu'il faut faire pour que la justice soit instaurée ou restaurée ». M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, éd. cit., p. 18.

⁷³⁷ *Id.*, p. 8.

⁷³⁸ *Id.*, p. 9.

discours, une règle ou une norme, mais plus « subjectivement » encore, d'établir les modalités par lesquelles un sujet modifie le rapport qu'il entretient à lui-même, en se trouvant lié à un dire-vrai par lui-même énoncé, vérité qu'il doit par conséquent *manifester* par la procédure de l'aveu. La question est à la fois politique et philosophique, puisque le « gouvernement par la vérité » est replacé cette fois-ci dans le cadre plus large d'une histoire de la subjectivité. C'est ainsi que l'aveu apparaît comme un objet d'étude idéal puisqu'il permet d'introduire à la problématisation des autres processus de subjectivation, ces « technologies du sujet »⁷³⁹ dont il sera question plus loin dans ce chapitre, techniques par lesquelles le sujet se transforme et modifie son rapport à soi : essentiellement la *parrésia* (le dire-vrai), la promesse (l'attestation) et le souci de soi.

Tout à fait à l'opposé de Ricœur, qui repère l'historicité de la confession dans une dialectique qui déploie « horizontalement » les formes symboliques du mal, Foucault développe une manière plus « verticale » de concevoir l'historicité de l'aveu, puisqu'il s'agit dans son cas de « déterminer comment un mode de véridiction, de *Wahrsagen* [Nietzsche], a pu apparaître dans l'histoire et dans quelles conditions »⁷⁴⁰. La question est encore critique, mais non plus au sens d'une étude des conditions formelles d'apparition de la vérité, autrement dit l'établissement des conditions sous lesquelles un énoncé pourra être tenu pour vrai, ni non plus la détermination de la sorte de vérité à laquelle aspire un discours ou un sujet, ou encore la modalité d'accession à un objet pouvant être connu (ce sont encore en partie les problèmes qui guident l'aspect critique de l'herméneutique de Ricœur) ; elle est plutôt critique en ce qu'elle cherche à « définir dans leur pluralité les modes de véridiction, [à] rechercher les formes d'obligation par lesquelles chacun de ces modes lie le sujet du dire vrai, [à] spécifier les régions

⁷³⁹ *Id.*, p. 13.

⁷⁴⁰ *Id.*, p. 9.

auxquelles ils s'appliquent et les domaines d'objets qu'ils font apparaître, enfin les relations, connexions, interférences qui sont établies entre eux »⁷⁴¹.

Enfin, remarquons que, dans ce cadre théorique, c'est encore une fois l'herméneutique qui est mobilisée. L'émergence de l'aveu est ici encore intimement nouée à la religion chrétienne, car pour Foucault, c'est le christianisme qui a « lié l'individu à l'obligation de chercher, au fond de lui-même et en dépit de tout ce qui pourrait cacher cette vérité, un certain secret, un certain secret dont la mise au jour, dont la manifestation doit avoir, dans sa démarche vers le salut, une importance décisive »⁷⁴². Non pas que le christianisme aurait inventé la notion de « péché » (dont l'origine, rappelle Foucault, est beaucoup plus archaïque), mais des techniques permettant de révéler la vérité du sujet en regard du péché : « Ce qui me paraît avoir été le propre du christianisme et avoir [...] dans l'histoire de la subjectivité occidentale fait rupture, c'est la technique, c'est le lien de vérité de soi-même à propos du péché [...], c'est plutôt la vérité de soi-même à propos du péché qui me paraît importante, plutôt que le sens du péché »⁷⁴³.

Annonçant déjà ce que le cours de 1981-1982 thématise sous l'hypothèse d'un schisme entre spiritualité (transformation de soi dans l'obtention du salut) et « épistémologisation » de la philosophie (obtention possible de la vérité sans transformation préalable du sujet), Foucault cherche alors à décrire les modalités de liaison entre la vérité de la foi et la vérité du soi : comment, autrement dit, se sont articulées l'une sur l'autre « l'herméneutique du texte et l'herméneutique de la conscience »⁷⁴⁴. Cette relation reste primordiale dans le cadre de l'histoire de la subjectivité, non seulement parce qu'elle traverse le

⁷⁴¹ *Id.*, p. 9. Cette question est au cœur des trois derniers cours de Foucault au Collège de France, cours dont il sera question dans ce présent chapitre.

⁷⁴² *Id.*, p. 89-90. Foucault relève cependant des exemples prouvant que le pardon de la faute par l'aveu ne date pas du christianisme, cf. *Id.*, p. 92.

⁷⁴³ *Id.*, p. 114.

⁷⁴⁴ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, éd. cit.*, p. 90.

christianisme, jusqu'au protestantisme, où l'obligation de croire croise et redouble en quelque sorte l'obligation de découvrir en soi la vérité du texte et la vérité du soi, mais aussi parce l'analyse de la confession permet d'articuler le passage d'une « spiritualité » (entendue comme transformation de soi) à une « maîtrise » du sujet. La confession est à la fois une *profession de foi* et un *acte d'aveu*. Or, ce que veut montrer Foucault, c'est que ce qu'il appelle *l'herméneutique chrétienne de la chair*, notamment par la pratique de l'examen de conscience, est précisément venue dissocier le pôle de la profession de foi du pôle de l'aveu, faisant de ce dernier une pratique qui relève uniquement de la purification du désir.

L'herméneutique, ici, n'a plus une fonction émancipatoire, ni même critique, mais, suivant le néologisme de Foucault, « *aléthurgique* » : elle sert à *manifestar la vérité d'un sujet*. Et le sujet dont il est question change lui aussi : ce n'est plus un sujet « passif » (qui subit, du « dehors », si l'on veut, les mécanismes de pouvoir – ce que Foucault nomme l'assujettissement), ni non plus simplement « actif » (qui décide consciemment, de lui-même, de se constituer comme sujet de vérité) ; le sujet répond plutôt à des *fonctions* : il peut être l'opérateur, le témoin ou l'objet même (objet de *l'aléthurgie*) au sein d'un processus où il doit se soumettre à des obligations par lesquelles il devient agent de manifestation de la vérité⁷⁴⁵.

Le concept de « régime de vérité »

C'est cette relation entre manifestation de la vérité et types d'implication du sujet qui forme dès lors la notion de « régime de vérité », à différencier du « régime de vérité » développé

⁷⁴⁵ Les trois fonctions sont les suivantes. Le sujet comme agent actif (opérateur) : celui qui permet à la vérité de se manifester sans pour autant qu'elle le concerne lui (par exemple lors du sacrifice grec, le prêtre découpant l'animal pour y lire une prophétie) ; le sujet comme spectateur passif (témoin) : celui qui viendra attester que la vérité s'est bel et bien manifestée à un moment précis ; le sujet en tant qu'objet de *l'aléthurgie* (acte de vérité réfléchi), l'exemple le plus manifeste étant évidemment l'aveu. Cela dit, dans le cas de l'aveu, les trois fonctions sont en réalité simultanément convoquées : le discours de vérité advient par le sujet avouant, il en est le témoin dans la mesure où il atteste des mouvements de sa conscience et il en est l'objet puisque la vérité révélée porte sur lui-même. Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 79-81.

dans les années soixante-dix, où la formation d'un discours de connaissance vrai était toujours coextensive à une pratique de pouvoir. En effet, la première conception des régimes de vérité ne faisait de l'*aléthurgie* que l'une des conditions de l'exercice hégémonique du pouvoir, dans la mesure où l'analyse s'en tenait encore exclusivement à la relation qu'entretiennent savoir et pouvoir quant à la constitution de domaines d'objets et de concepts. C'est ainsi que la notion de pouvoir « avait essentiellement pour fonction de substituer à la notion de système de représentations dominantes [l'idéologie] la question, le champ d'analyse des procédures et des techniques par lesquelles s'effectuent des relations de pouvoir »⁷⁴⁶. La seconde analyse des régimes de vérité commence pour sa part en 1978-1979 (*Du gouvernement des vivants*), bien qu'en réalité elle soit déjà explorée l'année précédente⁷⁴⁷. Cette nouvelle analyse cherche à substituer au couple savoir-pouvoir la notion de *gouvernement par la vérité*, en donnant « un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir »⁷⁴⁸. Certes, établir un lien de constitution mutuelle entre exercice du pouvoir et manifestation de la vérité n'a rien d'une nouveauté sur le plan de l'analyse politique ; or, l'innovation marquante de Foucault consiste à vérifier comment le gouvernement des hommes implique une manifestation de vérité *excédentaire* par rapport à ce qui est requis par l'exercice du pouvoir, autrement dit, « un supplément de manifestation de vérité tant par rapport à la constitution de connaissances utiles pour gouverner que par rapport à la manifestation nécessaire du pouvoir parmi nous »⁷⁴⁹. Ce que Foucault dénomme alors la « non-nécessité de tout pouvoir »⁷⁵⁰ découle de l'*inutilité* de certains « *actes réfléchis de vérité* » (actes où le sujet est l'objet même de l'*aléthurgie*, comme c'est exemplairement le cas avec l'aveu). L'analyse ne porte donc pas sur le contenu de l'*acte de foi* (où

⁷⁴⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 13. On trouve ce type d'analyse dans *Surveiller et punir*, dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* ainsi que dans les cours au Collège de France, essentiellement de 1971 (*Théories et institutions pénales*) à 1978 (*Sécurité, Territoire, Population*).

⁷⁴⁷ Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. cit., p. 20-22.

⁷⁴⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, éd. cit., p. 13.

⁷⁴⁹ *Id.*, p. 23.

⁷⁵⁰ *Id.*, p. 76.

l'acte de vérité consiste à accueillir la révélation pour ainsi la manifester aux yeux de tous), mais sur l'*acte d'aveu* (où l'acte de vérité est établi par l'obligation de livrer des vérités secrètes, individuelles, sans apport sur le plan de la connaissance spirituelle ou des effets libérateurs qu'on peut en attendre). L'intérêt de cette seconde analyse des régimes de vérité, dans le cadre d'une histoire de la subjectivité, est donc de montrer en quoi ces deux régimes de vérité que sont la *manifestation rituelle d'une profession de foi* et *l'aveu des arcanes de la conscience* se sont progressivement dissociés au cours du christianisme.

Comment passe-t-on – c'est la question qui doit animer une généalogie de la volonté de savoir – des actes d'obéissance et de soumission, voire de foi, à des actes de vérité indexés à la subjectivité ? Comment passe-t-on, dans le christianisme, d'une reconnaissance et d'une acceptation d'une vérité révélée (une manifestation du sacré – une *hiérophanie*) à une obligation de reconnaître sa vérité (une manifestation de la vérité du sujet – une *aléthurgie*) ? Pour Foucault, une incursion dans ce domaine contribue à infléchir l'analyse du problème initial de la découverte du mal au cœur de la conscience, vers ceux du désir et du cadre pénal.

7.1.3. *Apories des deux conceptions de l'aveu*

Ce qu'entreprend finalement Foucault dans le cadre de ces analyses, c'est un déplacement d'accent suivant l'élaboration de son histoire de la subjectivité – et tout cela demeure très nietzschéen : le « contenu de vérité » devant être reconnu par le sujet (c'est par exemple l'aveu du mal en moi, ou du mal-faire-par-moi, tel que le pense Ricœur) est remplacé par une vérité conçue comme « force du vrai ». La vérité est alors saisie dans sa dimension essentiellement pragmatique : Foucault cherche à prolonger son histoire de la force du vrai entamée dans les années soixante-dix, cette histoire de la volonté de savoir, irréductible aux

conditions de connaissance⁷⁵¹. C'est d'ailleurs cet aspect pragmatique de l'aveu qui fonde ce que Foucault nomme son caractère *paradoxal* :

L'aveu entretient avec le problème de la vérité un étrange rapport. L'aveu est une étrange manière de dire vrai. En un sens, il est toujours vrai (s'il est faux, ce n'est pas un aveu). Et les conséquences qu'il a sont tout à fait différentes – et pour le locuteur, et pour le récepteur – de ce que peut être une assertion comme : le ciel est bleu. Il constitue une certaine manière de dire, un certain mode de véridiction. On sait bien que, lorsque quelqu'un énonce quelque chose, il faut distinguer énoncé et énonciation ; de la même façon, lorsque quelqu'un affirme une vérité, il faut distinguer l'assertion (vraie ou fausse) et l'acte de dire vrai, la véridiction (le *Wabrsagen*, comme dirait Nietzsche).⁷⁵²

L'angle d'analyse de Foucault, tout à fait légitime et fort pertinent en regard d'une histoire politique de la vérité, implique toutefois une mise entre parenthèses de toute la dimension d'imputation morale pourtant nécessaire à la description de la constitution éthique du sujet. Tout comme elle masquait la prise en compte du sujet de compréhension, la généalogie foucauldienne oblitère, nous le verrons bientôt, la possibilité de penser la notion de *reconnaissance*, pourtant nécessaire lorsqu'il s'agit de décrire et de problématiser l'agir humain. Il y a ici un paradoxe assez fort : la vérité, pour la généalogie, reste une question de *combat* ; mais il en va de même pour la reconnaissance ! C'est une *lutte* qui est toujours à refaire. La lutte pour la reconnaissance et la lutte pour la volonté de vérité partagent ce dispositif agonistique : il est tout de même curieux que Foucault, dont la conception de la vérité, du pouvoir et de la constitution de soi reste fondamentalement agonistique, ignore complètement toute nécessité de thématiser la reconnaissance, puisque l'exercice de pouvoir inhérent à l'acte de reconnaissance est toujours au fondement de la constitution de soi⁷⁵³.

⁷⁵¹ Cf., *supra*, 3.2.

⁷⁵² M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, éd. cit.*, p. 8.

⁷⁵³ Cf. à ce propos, J. Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, ainsi que J.-P. Deranty, « Méésentente et reconnaissance : Honneth face à Rancière » in E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003.

C'est fort probablement la volonté de Foucault de désassujettir les identités qui le conduit à refuser la prise en compte d'une théorie de la reconnaissance, de même que l'insistance qu'il porte sur l'obligation à dire vrai sur soi. Pourtant, même en tablant sur les pratiques de résistance, faire l'économie d'une telle prise en compte de l'intersubjectivité s'avère un pari risqué : comment est-il possible de concevoir la société comme une lutte incessante entre des individus (le paradigme foucauldien de la vérité et du pouvoir étant le *conflit*), sans prendre en compte la reconnaissance comme ce qui motive la constitution de soi au sein des institutions politiques ?⁷⁵⁴ Il est en tout cas étonnant de constater que cette dimension n'a pas été prise en compte par Foucault, celui-ci affirmant d'ailleurs, à la toute fin de sa vie, qu'« il n'y [avait] pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité »⁷⁵⁵. Cela dit, la brutale et imprévue *coda* de l'enseignement de Foucault empêche d'établir les raisons expliquant qu'il n'ait pas traité plus avant le problème de la reconnaissance – et ce n'est d'ailleurs pas notre ambition. Néanmoins, nous aimerions ici montrer que cette omission peut être comblée.

D'un autre côté, l'analyse de Ricœur semble aussi avoir ses failles : la transition de la confession au discours rationnel peut-elle se faire sans heurt, en faisant abstraction de la structuration politique entourant la pratique confessionnelle elle-même ? Il semble que l'attrait de Ricœur pour l'élément discursif masque en effet l'exercice de gouvernementalité soutenu

⁷⁵⁴ Cette critique a été menée par Habermas qui regrette chez Foucault une « socialisation individualisante qui reste impensée » (*Le discours philosophique de la modernité*, éd. cit., p. 347) de même que, de manière plus générale, par Axel Honneth, in *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1989 ; trad. anglaise par K. Baynes, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, MIT Press (Studies in Contemporary German Social Thought), 1993. Dans une confrontation entre Habermas et Foucault, Estelle Ferrarese a sur ce point relevé que la définition des besoins personnels, au cœur du procès de constitution de soi, était un lieu privilégié de pouvoir ; par conséquent la « réflexion de Habermas sur l'individuation dans la société [avait] montré la gênante absence de processus intersubjectifs dans la constitution de soi dépeinte par Foucault, mais [aussi que] le parallèle avec Foucault [mettait] en évidence le fait que Habermas [interrompait] à un moment donné son raisonnement sur le pouvoir et la constitution de soi pour présenter un processus de reconnaissance indemne d'asymétrie ». E. Ferrarese, « La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas. Besoins, intersubjectivité, pouvoir » in S. Haber et Y. Cusset (dir.), *Habermas/Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, Éd. du CNRS, 2006, p. 169.

⁷⁵⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, éd. cit., p. 311.

par la pratique pénitentielle de l'aveu. Or, le *paradoxe du politique* sur lequel s'est penché Ricœur, à savoir *le pouvoir de coercition nécessaire à la mise en œuvre de la liberté*, s'avère justement être au cœur du concept de gouvernementalité : le problème que soulève Foucault repose précisément sur la prise en compte des techniques par lesquelles le sujet peut « devenir ce qu'il est », sans perdre complètement son autonomie au sein des institutions. Il ne serait donc pas faux d'affirmer en ce sens que le sujet de la résistance foucauldienne et le *serf-arbitre* de Ricœur partagent tous les deux une visée sotériologique pensée comme transformation de soi – quoi qu'à la différence du serf-arbitre pour qui la liberté reste à délivrer, la résistance foucauldienne ne vise jamais une véritable libération, mais une *pratique de la liberté*, la transition de l'analyse du pouvoir ecclésiastique au pouvoir étatique ayant justement pour but de montrer le passage « du souci de conduire les gens au salut de l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas »⁷⁵⁶.

Provenant d'une même source (l'aveu), l'herméneutique se voit donc scindée en deux formes bien distinctes : soit elle est animée par une volonté de savoir (c'est la forme objectivante, technique, plutôt péjorative, et en tout cas *coercitive*, relevée par Foucault) ; soit elle est animée par un désir de comprendre le mal et ses manifestations symboliques (c'est la forme participative, dite d'« accueil », la forme – pourrait-on même risquer – « œcuménique », bref la forme *interprétative* que lui donne Ricœur).

Il sera dès lors soutenu que l'aveu peut certes être pensé comme obligation, par le biais d'un régime de vérité où le concept d'*aléthurgie* reste capital (c'est l'apport de Foucault), mais aussi comme mode de constitution d'un *sujet conscient d'avouer*, et qui, par ce geste, se constitue volontairement comme soi éthique (c'est l'apport de Ricœur). Une ontologie du sujet doit

⁷⁵⁶ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1049. Malgré cette distinction fondamentale, reste que les deux concepts partagent une reconnaissance de la finitude au fondement du rapport qu'entretient le sujet à la volonté et à la liberté ; il est en ce sens *tant impossible de sortir du pouvoir* (Foucault) que du *rapport à la culpabilité* (Ricœur). Notons aussi, afin d'éviter ici tout rapprochement abusif, que Foucault n'a jamais conçu le pouvoir comme *mal*, mais plutôt comme une *nécessité*, alors que mal, pour Ricœur, aussi radical soit-il, n'est jamais aussi originaire que la bonté.

prendre en compte ces deux dimensions, sous peine de perdre de vue la « processivité » même de la subjectivation, soit ses dimensions matérielle et temporelle⁷⁵⁷.

L'aveu est une modalité de la subjectivation et il est aussi, en ce sens, une porte d'entrée dans la reconnaissance : on dira alors que *la responsabilité précède la culpabilité dans l'ordre des nécessités objectives*⁷⁵⁸. Notre intuition, à ce stade de l'analyse, est la suivante : pour viser une compréhension plus adéquate de l'aveu dans le cadre d'une anthropologie philosophique, il manque à Foucault une théorie de la reconnaissance, alors qu'il manque à Ricœur une analyse politique des régimes de vérité. C'est peut-être le point aveugle de leur éthique respective.

7.2. RECONNAISSANCE ET SUBJECTIVATION

Comment peut-on savoir que l'on est devenu sujet de... ? Comment en arrive-t-on à « reconnaître » son identité de sujet d'une pratique ou d'un désir ? S'agit-il d'un acte de langage visant à attester d'une *reconnaissance de soi avec et pour les autres* ? Ou bien s'agit-il d'un processus individuel et volontaire où le sujet épouse, pour lui-même, la forme à laquelle il se destine ? Lorsqu'il s'agit de se reconnaître comme sujet de vérité, la vérité est-elle le fruit d'une *volonté de savoir* ou d'un *désir de comprendre* ? À quelle destination fondamentale de l'agir humain répond la constitution de soi par l'aveu ? Nous retrouvons ici la double acception de la subjectivation qui tire la reconstruction de l'histoire de la subjectivité tentée par cette thèse :

⁷⁵⁷ Rappelons que nous empruntons ce terme – à connotation plus matérialiste – de « processivité » à Pierre Macherey : « L'objet de l'éthique est ce travail de subjectivation, qui restitue à la notion de sujet sa processivité et son historicité. Du point de vue d'une histoire éthique du sujet, il s'agit de comprendre comment, à tous les moments de cette histoire, ça "subjective", ça "fait du sujet", ça "fait sujet". Et ceci, sans chercher à ramener ce travail de subjectivation au présupposé idéal d'un sujet-substance, qui serait le "sujet" de ce travail de transformation des individus en sujets, alors que le sujet n'est lui-même que le résultat, le produit de ce travail ». P. Macherey, « Foucault : éthique et subjectivité », *art. cit.*, p. 93

⁷⁵⁸ C'est ainsi que la confession n'est pas uniquement une manière de se lier à l'autre, mais aussi, peut-être, une *manière de se délier de soi*. En ce sens, « s'adresser des reproches, disait Oscar Wilde, est une sorte de luxe. C'est la confession, et non le prêtre, qui nous donne l'absolution ». O. Wilde, *Le portrait de Dorian Gray*, cf. *Aphorismes*, Paris, Arléas, 2008, p. 118.

inévitable, cette ambivalence demeure en réalité constitutive de la problématisation même de la véridiction.

7.2.1. *La reconnaissance dans l'analyse des processus de subjectivation*

Pris dans sa portée critique, le problème qui occupe à la fois Ricœur et Foucault s'avère être la description de *ce qui rend possibles et dicibles les formes qu'emprunte le Soi*. Énoncé autrement : quelle pourrait être la (ou les) modalité(s) d'accession à l'identité du soi qui, par ce mouvement, se reconnaît sujet d'une pratique, d'un désir ou d'une identité ? Au moment où il reformule son projet critique, Foucault cherche à découvrir comment les technologies de gouvernementalité se sont alliés aux technologies de soi – particulièrement dans le champ de la sexualité – pour exiger de la part du sujet la découverte (interprétation) et la formulation (verbalisation) de la vérité sur lui-même : « à travers quels jeux de vérité, demande Foucault, l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir »⁷⁵⁹ ? Dans *Parcours de la reconnaissance*, la question directrice de Ricœur reste étrangement proche de celle posée dans *L'usage des plaisirs : sous quelles conditions un individu peut-il se tenir pour reconnu ?* Ricœur insiste cependant moins, il est vrai, sur l'aspect coercitif de la gouvernementalité du soi – quoiqu'il problématise, par une exploration phénoménologico-herméneutique du *Gewissen*, « l'intériorisation de la loi par le soi »⁷⁶⁰. Ricœur s'inscrit ainsi dans la trame que retrace Foucault, soit celle d'une généalogie de la subjectivité moderne. Mais l'assimilation de l'herméneutique du soi ricœurienne à la dérivation épistémologique ayant conduit le sujet à devoir trouver sa vérité s'arrête précisément au moment où l'on se rappelle que pour Ricœur, l'important n'est pas tant d'établir un rapport de vérité à soi-même comme sujet du péché ou de la faute, mais de comprendre le processus de

⁷⁵⁹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, éd. cit., p. 14

⁷⁶⁰ C'est l'expression dont se sert Foucault pour qualifier le « schéma plus ou moins freudien » dont il faut selon lui « nous débarrasser ». M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique du soi*, éd. cit., p. 41.

transformation opérée par le sujet lorsqu'il se constitue comme sujet herméneutique, ce que nous avons quant à nous nommé le « sujet de compréhension », afin précisément de le distinguer du « sujet de connaissance ». Foucault et Ricœur partagent donc un souci commun, soit celui de déterminer ce qui rend possible non pas uniquement la reconnaissance de soi à soi, mais aussi la reconnaissance de soi devant autrui : je ne peux me comprendre – et ainsi espérer me dépendre de l'identité à laquelle « on » me destine – qu'en problématisant d'abord la relation que j'établis à autrui.

Pour arriver à déterminer ce qui rend possible ce problème mutuel, il semble nécessaire de faire appel à des concepts dont l'association s'avère inédite : les concepts de *subjectivation* et de *reconnaissance*.

Le concept foucauldien de « processus de subjectivation » a sur ce point l'avantage de rendre compte de l'évènementialité propre à la reconnaissance d'une subjectivité. La modalité première de la subjectivation est essentiellement temporelle : c'est la processivité même de l'évènement d'identification et d'actualisation du sujet qui est soulignée par le travail généalogique. En d'autres mots : en manifestant le lien qui m'unit à la vérité que j'énonce à mon sujet, je me trouve lié à un acte de langage par lequel je suis engagé à me transformer dans le temps (à *devenir* celui que je dis que je *suis*) ; or, non seulement l'énoncé autoassertif élabore *de facto* le rapport à soi, mais il est toujours possible, inversement, de repartir en sens inverse pour détruire ce que je suis ainsi devenu⁷⁶¹. Par la processivité, ou disons l'évènementialité de la

⁷⁶¹ Par « détruire ce que l'on est devenu », entendons ici l'horizon pratique de la résistance que Foucault soulève, entre autres, dans son cours *Mal faire dire vrai* : « Les choses faites et à défaire sont en l'occurrence des identités par lesquelles nous sommes gouvernés ; plus précisément, c'est – distance prise avec Kant – notre identification au sujet “ tel qu'il se représente à lui-même et est reconnu par les autres comme sujet disant la vérité ” [*Courage de la vérité*, éd. cit., p. 4] dans *l'aléthurgie* qu'est la connaissance. Comment parler pour défaire le lien de nécessité noué entre le sujet et les identités qu'il fait siennes, identités auxquelles il est attaché objectivement dans la forme du prédicat logique, subjectivement par des investissements tant “économiques qu'inconscients”, et potentiellement par mille et une formes d'intéressement ? » F. Brion et B. E. Harcourt, « Situation du cours » in *Mal faire dire vrai*, éd. cit., p. 301. De même, dans « Le sujet et le pouvoir », Foucault prétend que « l'objectif principal aujourd'hui [n'est] pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes » ; la tâche de la philosophie critique sera en ce sens

reconnaissance d'une vérité propre au sujet qui l'énonce, on passe ainsi d'une *vérité-constat* à une *vérité-épreuve* – ce passage est d'ailleurs, nous le verrons plus loin, tout l'enjeu de la *parrésia*⁷⁶². La reconnaissance, thématifiée par Hegel sous sa forme agonistique – en tant que lutte – relève en ce sens davantage de l'épreuve que du constat, quoique, nous le verrons à présent, le détour par l'objectivation de soi (constat) soit une étape préalable à la transformation de soi (épreuve).

Le concept de « processus de subjectivation » sert en ce sens une double nécessité théorique : il permet d'abord de rendre compte des pratiques d'objectivation transformant des êtres humains en sujets à connaître ; il conduit parallèlement à thématifier l'ensemble des techniques qui font qu'un individu se reconnaît lui-même comme sujet de sa propre expérience. En tant que pendant inverse et pourtant complémentaire des mouvements d'objectivation, ces processus de subjectivation ne sont pas que de « purs devenir » menant à la création d'une *singularité* au sein – ou plutôt à la limite – du savoir, mais demeurent aussi des *pratiques de constitution d'objets* : il n'y a des sujets se reconnaissant comme tels qu'à partir d'une objectivation de leur soi. Nous retrouvons ici, reformulée dans les termes de Ricœur, la *reconnaissance comme identification*, à laquelle est vouée la première étude du *Parcours de la reconnaissance*.

7.2.2. *Le problème de la reconnaissance dans la constitution du soi chez Ricœur*

Pour Ricœur, la reconnaissance-identification est la première étape d'une détermination autoassertive de l'ipséité : le sujet se reconnaît d'abord lui-même comme il reconnaît « quelque chose » – d'ailleurs au risque de la méconnaissance – avant de se reconnaître ensuite « quelqu'un », c'est-à-dire un sujet différent des autres. Mais il ne devient « soi-même » que parce

de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles ». M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1051. On constate encore une fois ici tout ce qui peut sembler de prime abord séparer Foucault d'une véritable théorie de la reconnaissance ; cela dit, nous verrons que l'analyse des processus de subjectivation n'est pas complète tant qu'elle n'intègre pas une problématisation de ce que signifie au juste « la reconnaissance de soi comme sujet ».

⁷⁶² Cf. *infra*, 7.3.

qu'il reconnaît sa capacité d'agir, *par lui-même*, dans le monde : « C'est sur cette transition entre le "quelque chose" et le "quelqu'un", dramatisée par l'expérience du méconnaissable, que se construit la transition du "quelqu'un" au "soi-même", se reconnaissant dans ses capacités »⁷⁶³. Il est en ce sens possible de soutenir que le concept de processus de subjectivation permet d'articuler les deux axes de recherche annoncés plus tôt : la reconnaissance de soi comme objectivation (objet à connaître) et la reconnaissance de soi comme sujet d'une pratique (sujet advenant comme soi lorsque reconnu par les autres).

Bien que Ricœur n'utilise nulle part le terme de « subjectivation », les fondements de sa théorie de l'agir autorise l'emploi d'un tel concept unificateur, puisque cette notion permet de déployer la transition du « quelqu'un » (sujet de l'objectivation, ou de la « reconnaissance-identification ») au « soi-même » (le sujet qui se reconnaît lui-même en tant que reconnu par autrui). Le processus de subjectivation demeure ainsi une *forme générale de problématisation* : il accueille deux acceptions différentes du vocable « sujet », et permet par conséquent d'interroger le fonds polysémique commun présidant à l'émergence du problème de la reconnaissance, c'est-à-dire, tel que l'a exposé Ricœur, sa double manifestation à l'actif et au passif. Et c'est sur ce point que la pratique de l'aveu devient particulièrement éclairante, car l'aveu déploie simultanément une reconnaissance « active » (« reconnaître quelque chose », la reconnaissance comme identification, la *Rekognition* kantienne : *se reconnaître comme le sujet d'un énoncé vrai*) et « passive » (être reconnu, la reconnaissance mutuelle, l'*Annerkennung* hégélienne : *demander à être reconnu comme le sujet d'un énoncé*). Et entre ces deux pôles se situe la reconnaissance de soi-même dans sa capacité à l'*imputabilité*. L'articulation de ces trois dimensions de la reconnaissance correspond en tout point à la processivité de la subjectivation, qui doit être à la fois conçue comme assujettissement à une identité discursive *et* invention de soi comme sujet d'une

⁷⁶³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 382-383.

pratique – ce qu’il est possible de nommer, suivant Foucault, l’« *éthopoïesis* »⁷⁶⁴. L’intérêt de Foucault pour l’*éthopoïesis* est le suivant : il permet de caractériser la « connaissance utile » comme fonction « *éthopoïétique* » du savoir, distinguant ainsi les pratiques de soi et l’herméneutique chrétienne du désir : « La connaissance de soi n’est pas du tout, à ce niveau-là du moins [i.e. dans les pratiques de soi chez les cyniques, en particulier Démétrius], sur la voie de devenir ce déchiffrement des arcanes de la conscience, cette exégèse de soi qu’on verra se développer par la suite, et dans le christianisme. La connaissance utile, la connaissance où l’existence humaine est en question, c’est un mode de *connaissance relationnelle à la fois assertive et prescriptive, et qui est capable de produire un changement dans le mode d’être du sujet* »⁷⁶⁵. Malgré une divergence évidente quant à leur angle d’approche, le problème philosophique de *la manifestation du dire-vrai et de la liaison du sujet à la vérité qu’il énonce* découle de la question suivante : quelle est la signification herméneutique de l’autodésignation dont procède l’aveu ? Quel est l’apport positif, sur le plan de l’auto-interprétation (Ricœur) ou de la transformation de soi (Foucault), de la désignation objectale de soi comme sujet de vérité ? Ce sont ces questions qu’abordent de front Foucault et Ricœur. Même si ce dernier n’affirme jamais clairement qu’il soit nécessaire de développer une pratique de transformation de soi (par exemple une *ascèse*) pour en arriver à se reconnaître « sujet de... », reste que sa phénoménologie de l’homme capable lègue au sujet la tâche de s’éloigner de lui-même, pour ensuite seulement revenir à soi, dans une plus grande transparence, une meilleure compréhension.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ Foucault emprunte l’expression d’« éthopoétique » (ou « éthopoïétique ») à Plutarque (« Périclès », 153b, in Plutarque, *Vies*, t. III, 2, 4, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 15) : « *Éthopoiein*, ça veut dire : faire de l’*éthos*, produire de l’*éthos*, modifier, transformer l’*éthos*, la manière d’être, le mode d’existence de l’individu ». M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 227.

⁷⁶⁵ *Id.*, p. 228. Nous soulignons.

⁷⁶⁶ En ce sens, il serait possible d’affirmer que la conversion du regard qu’opère la phénoménologie herméneutique demeure une sorte d’ascèse, de travail de soi sur soi, nonobstant certaines nuances, cf. *supra* 5.4., *infra*. 7.4.1.

C'est donc dire que l'aveu participe d'une *vérité-constat* (elle sert à établir un rapport de connaissance de soi), mais sans pourtant s'y réduire, puisque l'autodésignation de la capacité d'agir qu'inaugure l'aveu ouvre aussi à la dimension intersubjective propre à la *vérité-épreuve* : l'aveu n'est pas qu'une parole contrainte et destinée à être reçu par un « maître de vérité » ; c'est aussi la reconnaissance d'un pouvoir d'agir qui doit passer par l'estime sociale, et, de fait, par la médiation de la lutte, voire du *conflit*. Le sens accordé par Ricœur aux médiations culturelles (« le côté “ objectal ” des expériences considérées du point de vue des capacités mises en œuvre »⁷⁶⁷) recouvre de ce fait celui qu'accorde pour sa part Foucault à la transformation du sujet dans le travail de soi sur soi – ce qu'il nomme précisément *ascèse*, ou plus largement encore *spiritualité*⁷⁶⁸. Les processus de subjectivation foucauldien, quant à eux, laissent théoriquement place à la description de la dimension intersubjective propre à ces articulations de la reconnaissance de soi, mais cette dimension n'a été que peu exploitée par Foucault lui-même⁷⁶⁹. Pour Ricœur, il est en revanche clair que le pouvoir engendre de la subjectivité sous la

⁷⁶⁷ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 154.

⁷⁶⁸ « C'est ce qu'on pourrait appeler une pratique ascétique, en donnant à ascétisme un sens très général, c'est-à-dire non pas le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie d'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être. » M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1528. Cf. *infra*. 7.4. Comme nous l'avons vu au cinquième chapitre, l'ascèse est reconduite dans *L'herméneutique du sujet* à une spiritualité qui se distingue de la « philosophie » : « Appelons “ philosophie ” la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la “ philosophie », je crois qu'on pourrait appeler “ spiritualité ” la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors “ spiritualité ” l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité. » M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 16-17. Puisque l'ascèse trouve difficilement un résonnant thématique chez Ricœur (outre, justement, le principe de refiguration de l'arc herméneutique, c'est-à-dire la transformation de soi à laquelle ouvre la refiguration du monde) nous n'avons pas retenu ce processus de subjectivation dans le cadre d'une analyse séparée et autonome. Cela dit, les fondements de l'agir humain, relevés dans ces processus de subjectivation, ne constituent pas un recensement exhaustif. Par exemple, la question de la *mémoire*, davantage travaillée par Ricœur que par Foucault, aurait pu, à elle seule, constituer un autre chapitre. Il fallait choisir, et puisque cette question est plutôt absente des derniers cours de Foucault (sauf dans *L'herméneutique du sujet*, où elle joue un rôle important dans les pratiques de soi stoïciennes), nous avons choisi de ne pas la retenir. *Idem* pour la question du pardon, que l'on ne retrouve pas cette fois chez Foucault.

⁷⁶⁹ C'est, rappelons-le, sur cette omission que tablent les critiques de Habermas et de Honneth. Mariapaola Fimiani a cependant ouvert un champ inédit de recherche en interrogeant la place positive de la reconnaissance

forme d'un rapport de dépendance du sujet à lui-même, mais un rapport à soi qui est tout aussi dépendant d'une réciprocité cherchant à transcender la dissymétrie dans le rapport à autrui⁷⁷⁰. Cette réflexivité implique d'emblée le problème de la reconnaissance. Au risque de la *méconnaissance* (changements divers, faillibilité du rapport à soi, oubli, dissymétrie dans le rapport à autrui), le soi tend à chercher la *reconnaissance* (estime de soi et estime sociale, réciprocité, gratitude, juste mémoire). La philosophie de l'action de Paul Ricœur parcourt ainsi les différentes formes de l'accomplissement de soi résumées par le projet d'une éthique définie comme *visée vers la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes*⁷⁷¹.

7.2.3. La question de la réflexivité en regard du pouvoir

L'écueil majeur qui limite le rapprochement entre ces deux conceptions de la subjectivation et du lien qu'elle suppose avec la reconnaissance repose sans aucun doute sur la prise en compte de la réflexivité dans le problème du pouvoir. Si le pouvoir, pour Foucault, est une question de « rapports de force [...] immanents au domaine où ils s'exercent » et reste en ce sens essentiellement *intransitif* (le pouvoir ne réfère pas à... il n'est pas une propriété de...), inversement le pouvoir demeure pour Ricœur une *puissance d'agir propre à l'agent*, puissance qui s'articule réflexivement à partir d'une approche référentielle, par le biais d'une théorie des actes de discours. L'approche de Ricœur favorise encore ici le détour par le côté objectal des expériences de langage (le détour par le *quoi ?* et le *comment ?* – l'énoncé illocutoire – avant le

dans l'œuvre de Foucault, mais en relisant *L'usage des plaisirs* à partir de *la Phénoménologie de l'Esprit*. Cf. M. Fimiani, *Érotique et rhétorique. Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, Paris, L'harmattan, 2009.

⁷⁷⁰ Cette insistance portée sur le (difficile) dépassement de la dissymétrie par la réciprocité, problème que rencontre la phénoménologie de l'homme capable dans son analyse de l'altérité, fait l'objet d'une confrontation récurrente entre Husserl et Levinas. Cf. *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 380-393, ainsi que *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 246-256.

⁷⁷¹ Cette expression, qui désigne dans *Soi-même comme un autre* l'articulation de la dimension téléologique (*visée vers la vie bonne*), de sollicitude (*avec et pour les autres*), dans un contexte déontologique (*dans des institutions justes*), est en quelque sorte réactualisée dans *Parcours de la reconnaissance*, sans pour autant être reprise dans les mêmes termes ; or, il s'agit bien, dans ce « parcours », d'engager une visée éthique (la constitution du soi dans ses capacités) dont la destination ultime est le contexte social (les institutions juridiques, les états de paix), mais en passant par le crible du rapport à autrui (la reconnaissance comme estime sociale).

retour au *qui* ? – l'énonciateur qui se reconnaît lui-même comme sujet de l'énonciation).

Cette portée réflexive décelée par Ricœur semble au premier abord empêcher de parler d'un « fondement anthropologique », puisqu'il semble que les Grecs n'aient jamais développé une théorie du sujet comparable à celle des Modernes⁷⁷². En revanche, l'invariant anthropologique qu'est le « pouvoir-dire » de l'homme autorise notre argument à viser un tel fondement de l'agir humain. Sur ce point, l'innovation majeure de Ricœur est de porter la question de la reconnaissance des capacités du sujet sur le plan de l'attestation, retrouvant par le fait même une

parenté sémantique étroite entre l'attestation et la reconnaissance de soi, dans la ligne de la « reconnaissance de la responsabilité » attribuée aux agents de l'action par les Grecs, d'Homère et Sophocle jusqu'à Aristote : en reconnaissant avoir fait tel acte, les agents attestaient implicitement qu'ils en étaient capables. La grande différence entre les Anciens et nous est que *nous avons porté au stade réflexif la jonction entre l'attestation et la reconnaissance au sens de « tenir pour vrai »*⁷⁷³.

La divergence qui oppose les deux conceptions respectives de l'aveu présentées plus haut renvoie ainsi à la nécessité de marquer, au plan d'une histoire de la subjectivité, une rupture importante entre l'Antiquité et la modernité – la *phronèsis* n'étant pour Ricœur que l'« ébauche » d'une véritable philosophie réflexive : « Pour des raisons tenant au tour ontologique et cosmologique de leur philosophie, [les Grecs] n'ont pas élaboré une théorie de la réflexion où l'accent serait déplacé de l'action, de ses structures et de ses vertus, sur l'insistance de l'agent, comme aurait pu y conduire la théorie de la *phronèsis*, où nous sommes tentés de discerner rétrospectivement une ébauche de philosophie réflexive »⁷⁷⁴.

Foucault sur ce point se montre un peu moins prudent : il ne semble pas poser de

⁷⁷² Cette remarque a été faite par Pierre Hadot. Cf. entre autres, P. Hadot, « Réflexions sur la notion de “ culture de soi ” » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, éd. cit., Paru initialement dans *Michel Foucault philosophe*, éd. cit., pp. 261-270.

⁷⁷³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 153. Nous soulignons.

⁷⁷⁴ *Id.*, p. 149-150.

distinction claire entre l'Antiquité et la modernité quant à la question de la réflexivité, affirmant même que l'éthique, chez les Grecs, est la *forme réfléchie* de la liberté⁷⁷⁵. Quant à savoir si l'exercice de problématisation de la liberté est un geste proprement réflexif, Foucault demeure parfois ambivalent, concédant que la liberté s'incarne dans un *éthos*, une conduite, sans pour autant exiger une analyse réflexive reliant l'agent à son acte. L'histoire de la subjectivité foucauldienne ne distingue pas de rupture ou de changement significatif dans la façon de problématiser l'agir réflexivement, c'est-à-dire problématiser de manière consciente, par un instrument analytique, la liaison de l'agent à l'acte – quoique cette relation soit toujours implicitement présumée – sans être clairement définie⁷⁷⁶ – lorsque Foucault emprunte le lexique pronominal (comme dans l'expression *souci de soi*).

7.2.4. Réappropriation du concept de reconnaissance

Reprenons maintenant le concept de reconnaissance pour vérifier sa capacité à informer l'analyse des régimes de vérité, en particulier le rituel de l'aveu, sur lequel nous nous sommes arrêtés. L'aveu est dans un premier temps associé chez Foucault à la perspective d'une objectivation du sujet par les relations de pouvoir qui s'emparent de la parole du sujet, qui le contraignent à parler, et qui lient le sujet à son énonciation. C'est ainsi que serait apparue la

⁷⁷⁵ Cf. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1530 et suivantes. Cela dit, dans la leçon du 25 mars 1981 de *Subjectivité et vérité*, Foucault nuance la conception occidentale et moderne – probablement issue de Heidegger – selon laquelle les Grecs n'ont pas connu de subjectivité. Foucault insiste : s'ils n'ont pas connu de subjectivité, c'est que la subjectivité telle que nous la pensons – nous : modernes – n'aurait tout simplement pas pu exister à l'Antiquité, dans la mesure où notre subjectivité, entendue comme réflexivité – authenticité profonde qu'il faudrait regagner – provient d'un horizon essentiellement chrétien : « Le *bios* grec – ou cette subjectivité, cette chose que l'on peut jusqu'à un certain point rapprocher de notre subjectivité à nous – [...] ne se définit pas par un rapport à une authenticité cachée qu'il faudrait découvrir dans le cheminement même vers le terme absolu et dans le mouvement de conversion, il se définit comme l'approche, ou plutôt la recherche indéfinie, ou finie dans la forme même de l'existence, d'une fin, une fin qu'à la fois on atteint et qu'on n'atteint pas. Disons donc que les discours auxquels nous avons affaire, et qui se présentent comme des techniques de vie (*tekhnai peri ton bios*), sont au fond des procédures de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation, et c'est ainsi qu'il faut les comprendre ». M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France (1981), à paraître.

⁷⁷⁶ C'est entre autres le reproche que fait Vincent Descombes à Foucault. Cf. *Le complément de sujet*, éd. cit., ch. XXXII, « La subjectivation de soi par soi », p. 256 à 268.

pratique de l'enquête qui, une fois jumelée à celle de l'examen de conscience, se serait cristallisée dans une multitude de dispositifs sociaux de contrôle, d'exclusion et de punition. En définissant « l'aveu [comme ce qui] consiste dans le discours du sujet sur lui-même, dans une situation de pouvoir où il est dominé, contraint, et que, par l'aveu, il modifie »⁷⁷⁷, Foucault analyse la pratique de la confession dans le cadre d'un parcours qui se profile de la pastorale chrétienne jusqu'à la psychanalyse : c'est ce qu'il dénomme de façon plus générale l'histoire de *l'herméneutique chrétienne du désir*⁷⁷⁸. Mais, là encore, conduire, voire même obliger le sujet à dire la vérité sur lui-même, cela ne revient pas nécessairement à opérer une herméneutique conçue comme mise en œuvre d'un rapport de soi à soi sous le mode de la constitution volontaire du sujet. Il faudra attendre les analyses de la *parrésia* philosophique, pour que le dire-vrai soit pleinement conçu comme un *processus de subjectivation qui intègre la constitution volontaire du sujet*. À ce moment seulement il sera possible de décrire avec Foucault les modalités de constitution intégralement volontaire du soi, non plus strictement sous l'emprise de l'obligation ou de la maîtrise des représentations. Il est cependant vrai que l'attention que porte Foucault à la « force de la vérité » invite déjà à penser coextensivement rapport de connaissance et forme de la volonté. Et c'est précisément sur ce point que Foucault lui-même souligne la discontinuité entre pratique de soi hellénistique ou romaine et technologies de soi chrétienne :

Dans la philosophie hellénistique et romaine, le soi [...] n'est pas quelque chose que l'on doit déchiffrer comme un texte très obscur [...] Le soi, au contraire, ne doit pas être découvert mais constitué, constitué par la force de la vérité. Cette force réside dans la qualité rhétorique du discours du maître, et cette qualité rhétorique dépend en partie de la présentation du disciple, qui doit expliquer où il en est dans sa façon de vivre d'après les vrais principes qu'il connaît. Et je crois que cette organisation de soi comme cible, l'organisation de ce que j'appelle le soi gnomique, comme la cible, le but, vers lequel l'examen de

⁷⁷⁷ M. Foucault, « Michel Foucault, Les réponses du philosophe » (1975), # 163, *Dits et Écrits I*, éd. cit., p. 1677. On constate dans ce texte que Foucault s'intéresse à la pratique de l'aveu bien avant la parution des cours portant plus directement sur cette question.

⁷⁷⁸ Cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1202-1230, ainsi que « Les techniques de soi » in *Dits et Écrits II*, éd. cit., p. 1602-1632.

soi et l'aveu sont orientés, est quelque chose de profondément différent de ce que nous rencontrons dans les technologies de soi chrétiennes. Dans les technologies de soi chrétiennes, le problème est de découvrir ce qui est caché en soi ; le soi est comme un texte ou un livre que nous devons déchiffrer, et non pas quelque chose qui doit être construit par la superposition, la surimposition, de la volonté et de la vérité⁷⁷⁹.

La visée normative, ou disons plus précisément la portée encore « assujettissante » du dire-vrai reste donc centrale lors de ces dernières analyses, mais c'est, encore plus, la *possibilité de résistance* qu'ouvre le rapport de soi à soi sous certaines modalités de véridiction qui intéresse dès lors Foucault : « En posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'*obligation* et la *possibilité* de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer *comment* l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres »⁷⁸⁰. C'est de cette façon que le dire-vrai peut être analysé tant du point de vue de l'*obligation* (coercition) que du point de vue du *choix* (volonté), le second axe permettant d'inaugurer, sur le plan de l'analyse, la dimension consciente et volontaire de la constitution de soi, perspective qui avait été auparavant laissée de côté par les analyses de la gouvernementalité.

Le problème du dire-vrai dans l'aveu se présente différemment chez Ricœur. Notons d'abord que la confession n'est pas particulièrement associée à l'assujettissement. Le problème éthique de l'aveu, corrélatif au problème « ontologique » du mal, représente pour Ricœur une motivation personnelle suffisamment puissante, inquiétante, pour s'attaquer au problème de la symbolique du mal. Déjà, au cœur de sa réflexion sur le mal, Ricœur insiste sur l'idée que l'aveu est avant tout l'*affirmation d'une liberté* : je prends sur moi l'origine du mal lorsque j'avoue, et j'accomplis ainsi une reconnaissance implicite de ma capacité à dire et à faire (un acte performatif) : « Je dis c'est moi qui ai fait... *Ego sum qui feci*. Il n'y a pas de mal-être. Il n'y a que

⁷⁷⁹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, éd. cit., p. 50-51.

⁷⁸⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études », 2008, p. 42. Nous soulignons.

le mal-faire-par-moi. Prendre sur soi le mal est un acte de langage assimilable au performatif, en ce sens que c'est un langage qui fait quelque chose ; il m'impute l'acte »⁷⁸¹. L'aveu n'est plus saisi comme l'expression d'une culpabilité, dont la généalogie signalerait, par exemple, l'emprise de la fausse conscience ou du ressentiment ; bien au contraire, l'aveu est pensé par Ricœur en tant que *capacité*, à la fois comme « pouvoir-dire » et comme « reconnaissance de l'imputabilité » :

Qu'est-ce en effet que m'*imputer* à moi-même mes actes ? C'est d'abord, pour l'avenir, en assumer les conséquences ; c'est poser : celui qui a fait est aussi le même que celui qui portera le tort, qui réparera le dommage, qui supportera le blâme ; en d'autres termes, je m'offre comme porteur de la sanction, j'accepte d'entrer dans la dialectique de la louange et du blâme. Mais en me portant au devant des conséquences de mon acte, je me reporte en arrière de mon acte, comme celui qui non seulement a fait, mais aurait pu faire autrement. Cette conviction d'avoir fait librement n'est pas une constatation, c'est un performatif ; je déclare *après coup* être celui qui *a* pu autrement ; cet après coup est le choc en retour du prendre sur soi les conséquences : qui prend sur soi les conséquences se déclare libre et discerne cette liberté déjà à l'œuvre dans l'acte incriminé ; je puis dire que je l'ai *commis*. Ce mouvement d'avant en arrière de la responsabilité, est essentiel : il constitue l'*identité* du sujet moral à travers passé, présent, futur ; celui qui *portera* le tort est le même que celui qui maintenant prend sur soi l'acte et que celui qui a fait.⁷⁸²

Ricœur définit ici implicitement le processus de véridiction, c'est-à-dire la manière dont un sujet se trouve lié à ce qu'il dit. Cela dit, l'aveu n'est pas pour autant conçu comme une technique de coercition, mais bien comme un pouvoir-être langagier, dont l'analyse peut être prise en charge par une phénoménologie de *l'homme capable*, où « l'identité personnelle [celle établie à partir d'une reconnaissance objectale] se projette, nous dit Ricœur, comme identité narrative »⁷⁸³.

L'aveu rend possible la constitution du soi comme sujet moral parce qu'elle intègre les quatre sphères de l'unité analogique de l'agir humain : l'aveu est cet acte de langage par lequel

⁷⁸¹ P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », *Le conflit des interprétations. éd. cit.*, p. 422.

⁷⁸² *Id.*, p. 422-423.

⁷⁸³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, éd. cit.*, p. 163

le sujet atteste de sa capacité à faire une action, à l'inscrire dans un récit, à se porter comme celui qui en est l'agent et qui, de fait, peut être imputable moralement. Cette conception de l'aveu n'est donc plus très éloignée du sens qu'accorde Ricœur à l'attestation, dans la mesure où avouer, par exemple sous la forme du témoignage, c'est déjà mettre en place la possibilité d'une *fiance envers autrui*. Ricœur y voit la naissance d'une dialectique qui décloisonne l'identité-*idem*, permettant d'ouvrir sur le récit d'une vie et sur la reconnaissance de soi que rend possible un tel récit. C'est seulement à la suite de cette opération qu'une véritable imputabilité du sujet reste possible, puisque déjà, l'imputation demeure, sur le plan de l'autoassertion, une reconnaissance explicite de soi en tant que sujet responsable. En intégrant le « pouvoir-être reconnu », la conception ricœurienne de l'aveu dépasse le simple « effet de vérité » que lui accorde la première analyse foucauldienne des régimes de vérité ; elle rejoint plutôt la seconde analyse des régimes de vérité, développée à partir de 1978-1979⁷⁸⁴.

L'histoire de la force du vrai élaborée par Foucault analyse les pratiques par lesquels l'homme se voit obligé d'être lié à la manifestation de vérité dont il est le « sujet ». Mais cette histoire peut être prolongée, nous le voyons maintenant avec Ricœur, du côté des *actes volontaires* par lesquels les individus se reconnaissent comme sujet de vérité. Ce changement de perspective permet de déplacer l'accent du pouvoir de coercition de la vérité elle-même vers le désir de se comprendre – et d'*être reconnu comme sujet de compréhension*. On comprend dès lors à quel point les deux conceptions de l'herméneutique respectivement présentées par Foucault et Ricœur sont d'un premier abord difficilement conciliables (la première répondant d'une *volonté de savoir*, la seconde d'un *désir de comprendre*), mais aussi, parallèlement, de quelle manière elles peuvent finalement être réinterprétées en regard d'une analyse de la constitution volontaire de soi par soi.

⁷⁸⁴ Sur la distinction entre ces deux « régimes de vérité », cf. *supra*. 7.1.2.

Chez Foucault, l'ouverture vers le problème de la constitution volontaire de soi par soi est inaugurée dans *L'herméneutique du sujet*. On y apprend qu'une telle « élaboration de soi » ou « production de subjectivité » a aussi lieu par l'écriture du soi, recueillie à l'Antiquité sous la forme des *hupomnêmata*. Les *hupomnêmata* étaient des carnets dans lesquels on pouvait consigner des énoncés que l'on avait entendus ou lus, et vers lesquels on pouvait ensuite revenir en vue d'une consultation. Ils n'étaient pas seulement des aide-mémoire, mais s'inscrivaient dans le cadre d'un travail quotidien. C'est pourquoi on devait les avoir, par le recours de la mémoire, sous-la-main (*prokheiron*) : disponibles rapidement, consultables en pleine action. Les discours – que ces *hupomnêmata* retranscrivaient – se transmutaient, une fois assimilés et incarnés, en *logos boêthos*, c'est-à-dire en discours rationnels prescrivant des actions susceptibles d'aider le sujet en cas de besoin. Ces discours-secours fonctionnaient comme de véritables équipements de protection (*paraskenê*), des équipements de *discours convenables qui devaient être fichés en l'âme*, comme aimait le dire Sénèque. Dans ce cas, on peut dire que le processus de subjectivation a lieu directement *par* le discours, sans être pour autant que celui-ci équivalent à un « récit de soi » ; c'est en ce sens que les *hupomnêmata* se distinguent des journaux intimes, dont le déchiffrement exigé par l'« herméneutique chrétienne du désir » tenterait plutôt de retracer certains secrets de la conscience, secrets qu'il fallait avouer. En ce sens, les *hupomnêmata* ont davantage une fonction de transformation de soi par la réitération du discours, qu'une valeur strictement « herméneutique » (ici au sens technique de déchiffrement de soi). Ils attestent à nouveau d'une différence fondamentale entre l'établissement volontaire d'un rapport à soi (subjectivation antique) et assujettissement à l'aveu des mouvements de l'âme (subjectivation chrétienne). Foucault souligne ainsi une distinction capitale entre *constitution d'une mémoire matérielle pour l'élaboration du rapport à soi* et *renonciation à soi par le déchiffrement de sa propre vérité*⁷⁸⁵.

⁷⁸⁵ Cf. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1443 sq.

Encore ici, il semble y avoir un écart significatif entre la volonté de savoir comme assujettissement à la vérité et constitution volontaire de soi entendue comme transformation de soi.

7.2.5. *Ipséité et imputabilité : la question de l'ascription*

L'intérêt d'un couplage du concept de reconnaissance à l'analyse des processus de subjectivation ne découle pas seulement de la précision qu'il apporte dans la description de ces derniers, précision descriptive qui manque par moment à l'analyse foucauldienne ; l'avantage d'une telle association conceptuelle relève aussi de la possibilité qu'elle offre d'analyser, notamment sur les plans linguistique et phénoménologique, la dimension « éthique » de la constitution du sujet. L'horizon éthique dans la constitution du soi relève ici de la quatrième question de l'herméneutique du soi, à savoir : « comment un sujet peut être tenu pour responsable (ou imputable moralement) ? »

La procédure de l'aveu, que l'on peut certes analyser historiquement en la rapportant dans le cadre de la « subjectivité criminelle », n'a cependant pas à être orientée vers le problème de la modalité de subjectivation du criminel, du moins s'il s'agit de problématiser le soi éthique⁷⁸⁶. On peut, autrement dit, situer l'aveu dans un tout autre cadre d'analyse que celui de la formation historique de la notion de responsabilité criminelle, sans pour autant perdre de vue l'horizon d'imputabilité qui intéresse le problème de la constitution de la subjectivité.

Pour Ricœur par exemple, la formation du concept de responsabilité relève davantage d'une anthropologie philosophique que d'une histoire critique de la subjectivité. Sur ce plan, la constitution du sujet éthique relève plutôt d'une capacité du sujet à s'inscrire dans un

⁷⁸⁶ Sur la constitution du sujet criminel comme objet de défense sociale, cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, éd. cit.*, leçon du 20 mai 1981, en particulier p. 218 et suivantes.

symbolisme normatif, puisque c'est par « cette capacité qu'il peut se soumettre à la règle de la justice qui exige l'égalité devant la loi »⁷⁸⁷.

Il est en ce sens possible de recomposer l'analyse du régime de vérité de l'aveu en regard de la notion éthique d'« ascription ». Cette notion est utilisée par Ricœur afin de remédier aux apories du modèle d'analyse de l'action par l'*intention*. Aux yeux de Ricœur, l'intention est insuffisante en ce qu'elle « n'explique l'action que comme phénomène public [...] l'action [n'étant traitée] que comme *idem* et non pas *ipse* »⁷⁸⁸. Le problème – et l'on voit en quoi il recoupe celui de l'aveu – est de déterminer *comment relier de manière « causale » la responsabilité au pouvoir d'agir, sans pour autant s'en remettre à une identité de caractère, un « idem »*. Comment tenir une personne pour imputable moralement, sans la réduire à une objectivation, une simple « cause », dont, bientôt, la justice fera un « cas » ?

Le détour par l'« ascription », cette procédure de prédication d'un attribut à un sujet logique, ou plus précisément encore, cette procédure d'attribution sui-référentielle d'une action à un agent, permet au soi éthique d'échapper au registre de la causalité efficiente. Ricœur va trouver dans la troisième antinomie kantienne (qui oppose causalité par nécessité et causalité

⁷⁸⁷ P. Kemp, « L'anthropologie philosophique comme condition de l'éthique » in *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, Paris, Éditions du Sandre, 2010, p. 114.

⁷⁸⁸ *Id.*, p. 118. Comme nous le verrons bientôt avec la question de la promesse, Ricœur demeure insatisfait des modèles d'analyse de l'action par l'intention que propose l'approche analytique de la théorie de l'action. Nous passons ici rapidement sur ces considérations puisqu'elles seront de nouveau abordées plus loin, mais pour la commodité du propos, résumons les trois degrés d'approche de la détermination (ou de l'identification) de l'action à l'agent, selon la philosophie analytique, degrés desquels se distingue Ricœur : 1) la distinction entre la chose et la personne (approche sémantique défendue par Peter Strawson dans son ouvrage *Les individus*), qui s'appuie essentiellement sur les actes de significations référentielles pour identifier la personne comme *individu de base*, mais sans jamais mettre « l'accent sur la capacité de la personne à se désigner elle-même en parlant » (*Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 44), de sorte que l'ipséité n'apparaît jamais ; 2) l'approche du pôle *ipse* par l'autoréférence propre à certains actes de discours réflexifs (approche pragmatique défendue par J.L. Austin), mais qui reste cependant cantonnée au niveau du sujet parlant, sans se rendre au sujet « agissant » ; 3) la théorie analytique de l'action qui repose sur son événementialité conçue comme *faire-arriver*, comme « intention » (la sémantique de l'action telle que développée par Wittgenstein, G.E.M. Anscombe ou D. Davidson), mais qui rate la notion d'agent (Ricœur parle alors de sémantique de l'action « sans agent ») puisqu'elle occulte la capacité du sujet en demeurant prisonnière d'une explication de type téléologique où l'action doit être reliée à une cause. Notre présentation des modèles d'analyse de l'action est ici outrageusement résumée, mais l'important est de comprendre le rôle que vient jouer la notion d'« ascription » dans la détermination de la responsabilité du soi : c'est la seule notion qui, selon Ricœur, permet de véritablement comprendre le soi à qui est attribué une action, sans l'objectiver et le maintenir sous le pôle de l'*idem*.

par liberté)⁷⁸⁹ l'intuition lui permettant d'échapper à l'alternative entre la nécessité (ou causalité naturelle) et la pure causalité de liberté, où il s'agit plutôt d'inaugurer, de manière spontanée, une série de phénomènes dans le monde⁷⁹⁰. Plus encore que la solution kantienne consistant à faire de la liberté une idée transcendantale disjointe du cours de la causalité naturelle, ce qu'admire Ricœur dans la troisième antinomie, c'est l'idée selon laquelle c'est cette « spontanéité absolue de l'action » qui est « le fondement propre de l'imputabilité de cette action » (III, 310 [A 448, B 476])⁷⁹¹. La spontanéité de l'action est un *pouvoir-faire* qui remet en question la clôture de la chaîne d'action ouverte par l'initiative. À ce niveau « pré-déontologique » (car il ne s'agit pas, à ce stade, de passer par le crible de la norme ou de la loi morale), l'ascription problématise la question de l'origine ou du commencement de l'action et, partant, celle de l'imputabilité. L'ascription, dont la forme sui-référentielle par excellence reste l'aveu par autodésignation (la vérité du sujet étant alors la liaison de l'action à l'agent), déjoue la stricte opposition entre description et prescription, puisque *l'aveu comme capacité est avant tout attesté*, et cela sans égard, selon Ricœur, à la période historique sur laquelle l'analyse peut porter :

À l'idée d'attestation restent attachées celles d'appréciation, d'évaluation, comme le suggère l'idée d'« ascription » qui, venue de la région du droit, s'est reportée sur la région de l'aveu quotidien. L'« ascription », comme catégorie pratique transcende l'opposition entre description et prescription qui porte l'empreinte de l'empiricité d'ordre théorique. Cette marque éthique mise sur l'attestation des capacités et sur la revendication des capacités est finalement commune à la pensée des Anciens et à celle des Modernes.⁷⁹²

⁷⁸⁹ « La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication des phénomènes » (III, 308) [A 444, B 472]. E. Kant, *Critique de la raison pure*, éd. cit., cité par Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 125.

⁷⁹⁰ Pour Kant, « la spontanéité absolue des causes » est la capacité de « commencer de soi-même [*von selbst*] une série de phénomènes qui se déroulera selon des lois de la nature » (III, 310), *Ibid.*, p. 350 (*Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 126).

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 235-236

Certes, une histoire de la subjectivité serait en droit de se demander quel est le sens de cette « revendication commune » : cette double détermination (« attestation et revendication ») des capacités peut-elle réellement constituer une « unité anthropologique », ou est-elle plutôt de part en part historique ? On devine immédiatement la réponse respective des deux philosophes ici à l'étude : il ne fait aucune doute que Foucault historiciserait cette double détermination de la subjectivité alors que Ricœur tendrait à la relier au fond effectif de l'agir humain. Cela dit, qu'elle soit « anthropologique » ou « historique », l'attestation du soi dont relève l'analyse de l'aveu demeure, dans tous les cas, *éthique*. D'ailleurs, la stratégie de Ricœur consiste à prouver que l'action est imputable au soi plus qu'à un « individu » : « À *qui* une action est-elle alors imputable ? Au soi, en tant que capable de parcourir le cours entier des déterminations éthico-morales de l'action, cours au terme duquel l'estime devient conviction »⁷⁹³. L'accent porté sur l'attestation des capacités sert ici à assurer le passage de l'imputabilité à la responsabilité, mais « sans que l'incrimination soit tenue pour la forme canonique de l'imputabilité »⁷⁹⁴. Sur ce point, Foucault et Ricœur se rejoignent encore : l'aveu, comme maintien de soi dans une identité objectivée (celle par exemple de « criminel ») peut faire du « Soi un ennemi de soi-même »⁷⁹⁵. Néanmoins, l'aveu relève pourtant de la reconnaissance, qui toujours « introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi »⁷⁹⁶, ouvrant ainsi à l'estime de soi, véritable visée éthique du rapport à soi.

Il y a fort à parier que Foucault aurait de la difficulté à accepter l'association proposée dans ce chapitre entre reconnaissance et subjectivation. Il ne serait par exemple guère enclin à voir dans la subjectivation propre à l'aveu une modalité possible de la reconnaissance, si ce

⁷⁹³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 340. On reconnaît ici la nécessité pour Ricœur de penser l'être de l'homme en passant du concept de *personne* à celui de *soi*.

⁷⁹⁴ *Id.*, p. 341.

⁷⁹⁵ *Id.*, p. 343.

⁷⁹⁶ *Id.*, p. 344.

n'est qu'en tant que forme hégémonique du pouvoir : comment, pourrait-il en effet demander, *devenir autrement*, par le biais de la reconnaissance, si cette dernière est, au fond, une consolidation de l'identité ? L'objection est forte tant elle est simple. Il serait néanmoins possible de rétorquer que, bien que la reconnaissance ait pour fonction de consolider l'identité dans la structure du soi et sous le regard d'autrui, la constitution du sujet éthique ne peut réellement espérer, pour sa part, une déprise constante. C'est ce que nous verrons maintenant avec les modes de véridiction que sont la *parrèsia* et la promesse : le devenir-soi ou le devenir-autre auquel le sujet aspire relève avant tout d'une *dialectique entre le maintien de soi et la transformation de soi*. On ne peut simplement *devenir autre* sans d'abord reconnaître *l'être du soi* : au sein même de la constitution du soi opère déjà l'altérité.

7.3. LE DIRE-VRAI ET LA PROMESSE: DEUX MODES DE VÉRIDICTION DU SOI

L'analyse historique de la constitution éthique de soi (volontaire et réfléchie) propre au « dire-vrai » ne va jamais sans une prise en compte de la relation à autrui, que ce soit par les modalités de la présence, de la reconnaissance, de l'écoute ou de la direction de conscience. Inscrite dans une dialectique « activité-passivité / agir-subir » – car si *je peux parler*, je dois aussi *être écouté* –, une telle éthique de la *constitution volontaire* autorise la poursuite du projet d'une généalogie de la subjectivité qui décrit le lien intime unissant, au cours de l'histoire, les différentes formes de rationalité politique aux multiples modalités du rapport à soi – ce qui inclut d'emblée, comme nous le verrons, le rapport à autrui⁷⁹⁷.

⁷⁹⁷ Cet enjeu ne pourra être purgé ici, et comme nous l'avons spécifié dans une note précédente, la sélection des processus de subjectivation/véridiction analysés ne répond pas d'un vœu d'exhaustivité, mais relève avant tout des exigences de la comparaison entre Foucault et Ricœur.

Après avoir cerné le passage de l'aveu à la *parrésia* dans les analyses de Foucault, il s'agira de définir plus avant la véridiction, en faisant appel à ce que Ricœur a thématiqué sous l'appellation d'« engagement ontologique du soi », en prenant pour fil conducteur la capacité du sujet à promettre. Nous verrons que la *parrésia*, tout comme la promesse, partage une capacité de véridiction irréductible à la dimension épistémique de l'énoncé linguistique qui la porte : le véritable *télos* éthique de ces modes de véridiction relève davantage de la dialectique entre le maintien et la transformation du soi. C'est à ce moment que nous retrouverons l'enjeu de la reconnaissance comme modèle heuristique permettant de relever en quoi le dire-vrai ne peut être reconduit uniquement à une modalité rhétorique ou politique de maîtrise du sujet, mais aussi à un mode d'attestation de la responsabilité.

7.3.1. Dire-vrai : la *parrésia* (le franc-parler) et la promesse (l'attestation)

La parrésia

Foucault donne une première définition générale de la *parrésia* grecque (*libertas* en latin), dès *L'herméneutique du sujet*, mais celle-ci ne constitue en réalité un objet d'étude autonome qu'à partir des deux cours suivants (1983 et 1984). C'est dans le cadre d'une analyse portant sur la relation à autrui (l'ami, le maître, le directeur de conscience) qu'apparaît une première fois la notion de « franc-parler », de « tout-dire », la « liberté de parole » : elle sert alors essentiellement à caractériser le type de relation de franchise que doit entretenir le disciple avec son maître dans le processus d'obtention de la vérité⁷⁹⁸. La *parrésia* relève à ce moment autant de l'*éthos* (l'attitude morale sous laquelle se place celui qui dit vrai) que de la *tekhne* (la procédure technique permettant de transmettre ce discours vrai).

⁷⁹⁸ Cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., leçon du 10 mars 1982, p. 355-391.

Comme le remarque avec justesse Frédéric Gros, à ce « niveau de généralité », il n'est pas possible de distinguer la subjectivation antique de la subjectivation chrétienne, « puisqu'ici et là une même nécessité de direction s'impose, comme fondement d'une pratique de soi »⁷⁹⁹. C'est véritablement la distinction posée entre aveu et *parrésia* qui permettra d'instaurer ce point de rupture et, par le fait même, souligner le passage, au cœur de l'histoire de la subjectivité, d'une technique de soi à une technique de domination, où le rapport à soi se détache de la relation savoir-pouvoir pour prendre, selon le mot de Deleuze, de « l'indépendance »⁸⁰⁰.

Si l'aveu désigne un acte de langage par lequel l'individu (dans ce cas-ci celui qui est « dirigé » dans la conduite morale) se trouve contraint d'énoncer un discours de vérité à propos de lui-même, la *parrésia* suppose une structure exactement inverse, dans la mesure où c'est le dirigé qui doit se taire pour écouter le discours de vérité que prononce – à son sujet – le maître ou le directeur de conscience. Ce dernier établit la vérité pratique de ce qu'il énonce par sa conduite même, de sorte que *sa vérité discursive est attestée par son agir*. Tout comme dans le rituel de l'aveu, le parrésiasite « signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle »⁸⁰¹ sur le plan de l'action. Une distinction oppose néanmoins, sur ce point, ces deux formes de dire-vrai : alors que l'aveu est un rituel de discours où le dirigé énonce une vérité à propos de lui-même et coïncide ainsi avec le sujet même de l'énoncé, la *parrésia* est au contraire le geste par lequel le maître énonce une vérité à propos du dirigé et épouse, par son action même, la vérité énoncée en se l'appliquant à lui-même. Malgré cette opposition structurelle, la *parrésia* partage avec l'aveu un certain risque sur

⁷⁹⁹ F. Gros, « La parrhêsia » chez Foucault (1982-1984) », in F. Gros (dir.), *Le courage de la vérité, éd. cit.*, p. 156.

⁸⁰⁰ G. Deleuze, *Foucault, éd. cit.*, p. 107.

⁸⁰¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité, éd. cit.*, p. 12.

le plan de l'énonciation, « un coût d'énonciation »⁸⁰² qui peut ou bien mettre en jeu la relation de l'énonciateur au récepteur, ou même parfois risquer la vie du premier⁸⁰³.

C'est par ailleurs sur ce plan du risque que la *parrésia* se distingue de la rhétorique ; alors que la rhétorique évite tout danger, cherchant à « préserver la face »⁸⁰⁴ de l'interlocuteur en le soumettant au discours mensonger et flatteur, la *parrésia* engage au contraire un risque certain : en disant vrai, le maître ou l'ami peut heurter celui à qui il s'adresse ; il met ainsi à l'épreuve sa relation à l'autre. Pourtant, même s'il est évident que la *parrésia* se distingue de la rhétorique en ce qu'elle est une modalité de vérité correspondant à l'agir du sujet de l'énonciation (alors que la rhétorique, plus préoccupée par la manière de dire, ne se soucie guère de l'exigence de vérité comme conviction personnelle), reste qu'elle peut être confondue avec l'ardeur de l'éloquence, particulièrement sur le plan politique.

Historiquement, le rôle de la *parrésia* dans la démocratie grecque, comme prise de parole publique et franche, a subi un écueil majeur indiquant qu'un *principe de différenciation éthique* était nécessaire afin de départager ceux qui pouvaient en effet légitimement prendre cette parole. Foucault rappelle en ce sens que, bien qu'elle soit en quelque sorte à l'origine de la démocratie athénienne, la *parrésia* a été au cœur de la crise de la démocratie grecque du IV^e siècle⁸⁰⁵. Non seulement la *parrésia* est dangereuse pour celui qui l'exerce, et à plus forte raison dans le cadre politique, mais elle est aussi potentiellement nocive pour la cité : n'importe quel citoyen libre peut prendre la parole, ce qui n'est certainement pas gage de fécondité pour le

⁸⁰² M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, éd. cit., p. 5.

⁸⁰³ C'est tout le sens de l'expression « courage de la vérité », courage que l'on retrouve évidemment chez Socrate, mais aussi chez Périclès ou Solon. Nous ne pouvons pas développer ici la formidable extension que recouvre ce recours à la notion de « courage » telle que développée par Foucault. Nous renvoyons plutôt au collectif dirigé par F. Gros, *Foucault. Le courage de la vérité*, éd. cit.

⁸⁰⁴ En pragmatique conversationnelle, tout interlocuteur a deux « faces », une négative (le « territoire » de la personne, le corps par exemple), une positive (sa façade sociale, l'image valorisante qu'on souhaite offrir de soi) : Tout acte d'énonciation peut constituer une menace pour une ou plusieurs des faces. Cf. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tome II. *Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973.

⁸⁰⁵ Cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, éd. cit., leçon du 8 février 1984.

vivre-ensemble⁸⁰⁶. Le principe de différenciation doit donc se situer en quelque sorte « au-delà » d'un autre principe civique de la démocratie athénienne, selon lequel tout citoyen est libre d'user de son franc-parler pour exercer une influence sur autrui. Dans la démocratie, la *parrésia*, rappelle Foucault, s'exerce bien plus encore comme « latitude »⁸⁰⁷ accordée au citoyen que comme « privilège-devoir »⁸⁰⁸, tel qu'on le verra plutôt dans le contexte de la conduite des âmes. C'est pourquoi la *parrésia* démocratique suppose la formation d'un principe de différenciation éthique qui puisse opérer un partage entre la masse (*polloi*) et l'élite (*aristoi*). Il faut, parallèlement à ce premier principe de différenciation, concevoir que le gouvernement possède en lui-même une visée d'excellence éthique lui permettant déjà de discerner le vrai et le juste⁸⁰⁹. Évidemment, ces deux modalités de partage/discernement sont en fait inapplicables et ne subsistent qu'à titre d'idéal pour la démocratie. Foucault s'évertue par conséquent à prouver que le cadre politique de la *parrésia* n'est pas, du moins pour Socrate, son incarnation la plus féconde : le lieu de la *parrésia* ne peut pas être la démocratie⁸¹⁰.

L'incompatibilité de la *parrésia* avec la démocratie s'explique aussi par le jeu politique qui l'anime. La *parrésia* relève fondamentalement d'une structure agonistique, plus encore que d'une délibération : il faut toujours *lutter* pour occuper la place qui, selon la constitution de la ville (*politeia*) permettra de légitimement prendre la parole, geste qui relève au fond d'un droit

⁸⁰⁶ Cette situation n'a nullement disparu aujourd'hui : difficile de ne pas penser au problème de la gestion de la « liberté d'expression » tel qu'il est actuellement décrié au Québec, dans le contexte des radios dites « poubelles » (*trash radio*), où l'animateur peut se permettre de dire n'importe quoi sous prétexte qu'il use de sa « liberté d'expression ».

⁸⁰⁷ *Id.*, p. 36.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ Ce partage éthique est illustré dans (Pseudo) Xénophon, *La république des Athéniens*, trad. E. Chambry, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Garnier, 1967.

⁸¹⁰ Nous laissons de côté toute la question de la recherche du meilleur gouvernement en regard du problème du dire-vrai, tel que pensé par Aristote au livre III de la *Politique*, et sur laquelle Foucault se penche lors de la leçon du 8 février 1984 : « [...] il faut tout de même se dire que si, à l'inverse de Platon, Aristote ne conclut pas de tout cela que seul le discours vrai doit pouvoir fonder une cité et que cette cité, dans la mesure même où elle est fondée par le discours vrai, ne peut pas être une démocratie, il n'en reste pas moins que sa position à l'égard des relations entre discours vrais et démocratie n'est ni très claire ni, surtout, très définitive ». *Le courage de la vérité*, *éd. cit.*, p. 48.

statutaire (*isēgoria*)⁸¹¹. Or, le véritable enjeu de cette structure agonistique n'est pas réellement la constitution démocratique (*politeia*), mais celui de la puissance, c'est-à-dire de l'exercice même du pouvoir (*dynasteia*). Pour Foucault, relisant la crise de la *parrēsia* en Grèce Antique, le problème du jeu de la politique dépasse ce que l'on nomme aujourd'hui *le* politique (comme domaine de constitution de la cité)⁸¹². Dans la mesure où les agents du « champ d'expérience »⁸¹³ qu'est l'exercice du pouvoir, « avec ses règles et ses normativités »⁸¹⁴, doivent établir certains rapports à soi-même et aux autres, *la parrēsia devient un indicateur de la manière dont le jeu politique reste toujours indexé au dire-vrai*. On peut ainsi en déduire que pour Foucault, *la philosophie n'a pas à indiquer la vérité du politique, mais à mettre à l'épreuve sa propre vérité en regard de sa confrontation avec la politique*.⁸¹⁵

Si Foucault choisit ainsi Socrate parmi tous les autres personnages parrēsiastes de l'histoire, c'est qu'il est celui qui, par excellence, problématise la transition du salut de la cité vers l'« épreuve des âmes »⁸¹⁶ : avec Socrate, la *parrēsia* passe de la dimension politique à la dimension véritablement éthique. La *parrēsia* devient indissociable d'une pratique constitutive de soi, irréductible à la dimension publique et civique du dire-vrai, pour s'ancrer plus intimement dans un mouvement de recherche de la vérité individuelle, exigeant le souci de soi et le courage de la vérité. Afin de définir la *parrēsia* en tant que processus de véridiction du sujet, il faut par conséquent étendre la première définition que donne Foucault en 1983 – encore exclusivement politique – vers une acception proprement éthique et philosophique.

⁸¹¹ Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. cit., leçon du 2 février 1983.

⁸¹² Sur cette distinction, cf. C. Lefort, « La question de la démocratie » (1983), in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

⁸¹³ Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. cit., p. 146.

⁸¹⁴ *Ibid.*

⁸¹⁵ Cette idée a été développée par Frédéric Gros dans son séminaire portant sur *l'Histoire de la sexualité*, au printemps 2011 (Paris-Est).

⁸¹⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, éd. cit., p. 83.

Pour Foucault relisant Socrate, la *parrésia* se distingue ainsi de trois autres modalités propres au dire-vrai : la *modalité prophétique*, qui énonce énigmatiquement la réalité échappant au commun des mortels ; la *modalité de sagesse*, qui déclame apodictiquement ce que doivent être la nature des choses, le devenir, l'ordre du réel ; la *modalité technicienne* propre à l'enseignement, qui transmet de manière démonstrative un savoir ou un savoir-faire⁸¹⁷. La *parrésia*, pour sa part, consiste à dire « polémiquement ce qu'il en est des individus et des situations »⁸¹⁸. Il ne s'agit pourtant pas, dans ce repérage qu'effectue Foucault, de présenter ces modalités comme s'excluant l'une et l'autre ; bien au contraire, Socrate lui-même incarne à la fois la prophétie (il a reçu la mission de s'« occuper » des gens par l'oracle de Delphes), la sagesse (par son mode de vie, sa maîtrise des passions, son abstinence, sa tolérance, son silence) et l'enseignement didactique (le problème fondamental de Socrate consistant à déterminer la modalité idéale d'enseignement de la vertu et des connaissances nécessaires afin de gouverner la cité). Mais Socrate intéresse surtout Foucault parce qu'il déplace, tout comme les cyniques, l'enjeu de la *parrésia* vers la vie elle-même, vers l'existence et le rapport à soi. Et c'est précisément sur ce point qu'un rapprochement fécond peut avoir lieu avec la modalité de dire-vrai qu'est la promesse.

La promesse

Bien qu'elle ne soit pas exactement qualifiée de « dire-vrai » par Ricœur, la promesse relève d'un acte de langage qui fait appel à une modalité véridictive particulière en ce qu'elle est irréductible à la dimension épistémique de l'énoncé : elle n'est pas une « vérité-démonstration »,

⁸¹⁷ Cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, éd. cit.*, leçon du 1^{er} février 1984.

⁸¹⁸ *Id.*, p. 27.

mais une « vérité-événement »⁸¹⁹ : elle engage toujours, de manière pragmatique et ontologique, l'énonciateur. Elle s'ancre ainsi dans une conception onto-anthropologique du sujet, dans la mesure où elle est conçue comme un « pouvoir », une « capacité ». Ricœur veut en ce sens renverser l'interprétation nietzschéenne selon laquelle promettre est certes un pouvoir, mais un *pouvoir réactif*, la « véritable force » étant l'oubli⁸²⁰. Ricœur cherche plutôt, à l'instar de Hannah Arendt, à inscrire la promesse dans le cadre des capacités humaines, en soumettant son analyse à une phénoménologie de la volonté qui prendrait à contrepied l'approche nietzschéenne.

En apparentant la promesse à l'attestation de l'ipséité, Ricœur ouvre d'abord la voie vers une reprise des modalités de la dialectique entre *idem* et *ipse* : l'enjeu de la promesse est de maintenir une parole, une identité, au risque de sa disparition, mais une identité qui n'est pas pour autant conçue comme substance permanente. L'ancrage de la promesse dans l'ipséité ne relève plus d'une adéquation formelle entre énoncé et énonciateur, puisque la dimension performative de la promesse repose sur l'inclusion d'un *interlocuteur*, de sorte que « toute avancée en direction de l'ipséité du locuteur ou de l'agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l'altérité du partenaire »⁸²¹. Autre déviation par rapport à une conception strictement référentielle (*idem*) de l'acte de langage : porté sur un objet (ce qui est promis), la promesse renvoie à la possibilité qu'a le soi de se maintenir tel qu'il est (*ipse*), par la médiation du geste même qu'engage la promesse : « la promesse d'avant toute promesse, celle de tenir sa

⁸¹⁹ Sur la différence entre vérité *universelle*, qui se constate (« vérité-ciel », vérité-démonstrative », et vérité *discontinue*, indissociable d'un rituel pragmatique, (« vérité-foudre, vérité-événement »), cf. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard / Seuil, Hautes études, 2003, p. 237 et suivantes.

⁸²⁰ « Élever un animal qui *ait le droit de* [puisse] promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale [primordiale] que la nature s'est assignée vis-à-vis de l'homme ? N'est-ce pas là le véritable problème que pose l'homme ? » F. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, deuxième dissertation, *Œuvres II*, éd. cit., p. 803. Quant à l'origine (*Ursprung*) de cette « tâche », Foucault nuance en spécifiant que Nietzsche « a fait une erreur en attribuant [cette origine] au christianisme [ascétisme chrétien], étant donné tout ce que nous savons [maintenant] de l'évolution de la morale païenne entre le IV^e siècle avant Jésus-Christ et le IV^e siècle après Jésus-Christ ». M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, éd. cit., p. 1445-1446.

⁸²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 59.

promesse, de tenir parole »⁸²². Avant même l'objet promis, il y a toujours-déjà la *possibilité* même de promettre, possibilité qui relève d'une capacité du soi.

Le fondement anthropologique qui assure l'unité d'une telle conception de la promesse repose sur la conjonction relevée entre auto-interprétation de l'être de l'homme (l'interprétation de soi) et interprétation de l'action, de sorte qu'il est possible d'affirmer, suivant Charles Taylor, que l'homme est d'abord et avant tout un « *self-interpreting animal* »⁸²³.

En annexant la question de la promesse à l'herméneutique du soi, il est ainsi possible de placer la capacité de promettre en relation avec les quatre questions directrices de l'anthropologie herméneutique des capacités : (1) *Qui* est celui qui promet ? (2) Quel est le *faire* de la promesse ? à quel type d'action (ou d'acte de langage) la promesse correspond-elle ? (3) Quel est le lien entre la promesse et la configuration narrative ? Qu'est-ce qui rapproche le pouvoir de se raconter et la capacité de tenir une promesse ? (4) Qu'est-ce qu'assumer la *responsabilité* de ses promesses ? En quoi la promesse permet-elle à l'agent de rendre compte de lui-même ? Ricœur ouvre lui-même cette porte, alors qu'il insiste sur le rapport d'implication entre la capacité et l'*acte*, réitérant l'articulation des quatre questions directrices de l'herméneutique du soi ainsi que le pouvoir d'initiative de la promesse : « La promesse se donne ainsi à la fois comme une dimension nouvelle de l'idée de capacité et comme la récapitulation des pouvoirs antérieurs : [...] pouvoir promettre présuppose pouvoir dire, pouvoir agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie, enfin de pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes. Mais c'est sur l'acte par lequel le soi s'engage effectivement que se concentre la phénoménologie de la promesse »⁸²⁴.

⁸²² P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éd. cit., p. 206.

⁸²³ C. Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vol., Cambridge University Press, 1985, p. 45. Cité par Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 211.

⁸²⁴ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 205.

Si l'on peut d'abord rattacher, comme Ricœur le souhaite, l'analyse de la promesse à une herméneutique du soi, l'attestation apparaît comme la médiation rendant possible ce rapprochement. C'est en effet le parallèle avec l'attestation du soi qui autorise l'analyse à se camper du côté d'une théorie de l'agir, puisque la promesse est une action accomplie par un agent humain qui peut répondre de lui-même, *soucieux qu'il est d'être tenu pour quelqu'un qui dit vrai* ; celui qui promet fait office de *témoin*, il demande à être cru. Par cette première considération anthropologique, Ricœur demeure au plus près de Hannah Arendt, qui fait de la question « qui ? » un corolaire dérivé des questions « pourquoi ? » et « quoi ? », et non le fondement ontologique du rapport à soi : le détour par l'analyse du langage que requiert sur ce plan l'analyse de la promesse reste radicalement étranger à la conception heideggérienne, selon laquelle seul le souci est apte à attester de l'ipséité.⁸²⁵

C'est pourquoi la question de l'identité du sujet de la promesse – ou plutôt l'identité du soi qui s'engage dans l'acte de promettre – déborde immédiatement sur la question de l'action. Ici encore, comme c'était le cas avec la question de l'ascription⁸²⁶, le « faire » de la promesse ne peut être reconduit à une ontologie de l'évènement impersonnel qui n'opèrerait pas de distinction entre *arriver* (évènement au sens factuel et anonyme) et *faire-arriver* (agir dans le monde sous le registre de l'initiative)⁸²⁷. Il faut, dans l'analyse de la promesse, plus qu'une simple explication téléologique de l'action (de l'évènement à sa cause) : il faut une *phénoménologie de la performativité*. Il ne s'agit pas de décrire le processus de la promesse en partant de sa cause (celui qui l'énonce) vers sa finalité (remplir ou non la promesse), mais bien de *décrire l'évènement de l'agir comme conscience de l'agent en marche vers la résolution de la promesse*. La distinction peut

⁸²⁵ Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, éd. cit., § 64. Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2012, 1983 [1958].

⁸²⁶ Cf. *supra*, 7.2.

⁸²⁷ C'est rappelons-le, la critique que développe Ricœur à propos de la sémantique de l'action, dite « sans agent », et de l'ontologie de l'évènement selon D. Davidson. Cf. *Soi-même comme un autre*, éd. cit., 93-108.

apparaître mince, mais elle est pour Ricœur fondamentale : une phénoménologie herméneutique du soi doit certes être en mesure de cerner l'appartenance de l'intention à l'agent de l'action, mais autrement que par une simple attribution, sur le mode de la causalité – du moins s'il faut penser la promesse à l'aune du registre *pratique*. De plus, et dans le même sens, l'engagement temporel qui supporte la promesse doit concéder une place à la dimension de l'*anticipation* qu'ouvre toute initiative :

Si toute « intention-de » implique déjà le devancement de soi, littéralement le « jet en avant de soi de l'agent lui-même », ce devancement est véritablement constitutif de la promesse. C'est précisément cette structure que masque l'ontologie des événements impersonnels. D'où l'exigence d'une « ontologie *autre* », accordée aussi bien à une phénoménologie du projet, qu'à une épistémologie de la causalité téléologique. Une telle ontologie, dit Ricœur, a pour tâche de clarifier l'*être-en-projet* auquel appartient en droit l'ipséité, alors que l'ontologie des événements reste confinée à la problématique de la *mêmeté*⁸²⁸.

Toute la démarche de Ricœur consiste, sur le plan pratique – et non plus simplement linguistique/référentiel – à distinguer le principe éthique de l'agent du principe physique de la cause, afin de réintroduire la notion d'*initiative*, définie comme « une *intervention* de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde »⁸²⁹. Le modèle de l'attestation est à même d'expliquer la volonté de Ricœur de ne pas réduire le soi à une visée noématique constituée par l'objectivation ou l'identité formelle : *la signification du soi ne se réduit jamais au caractère*. Celui qui tient une promesse n'est pas une substance permanente qui se tiendrait sous l'énoncé ; ce serait là réduire outrageusement le sens de la promesse que de l'étouffer dans une ontologie référentielle inféconde pour l'herméneutique du soi. Bien au contraire : la promesse et la fidélité attestent d'un maintien du soi qui ne peut être réduit à la stricte continuité temporelle (la *mêmeté*), puisque l'ipséité doit

⁸²⁸ J. Greisch, *L'itinérance du sens*, éd. cit., p. 358.

⁸²⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 133. Rappelons que la même problématique a été entrevue dans le cadre de la présentation de l'ascription. Cf. *supra*, 7.2.

avant tout être pensée comme *constance à soi* – au sens d’avoir « conquis sa tenue », au sens de « mienneté »⁸³⁰.

Le secours de l’identité narrative, conçue comme la médiation permettant d’articuler la dialectique entre *mêmeté* et *ipséité*, est sur ce point fort utile⁸³¹. La narrativité permet une synthèse de l’hétérogène qui concerne la vie de l’agent lui-même. Ce dernier ne « possède » pas qu’une identité fixe et assignable (attribuable), car il relève aussi d’une configuration narrative irréductible aux « faits » dont sa vie est « composée ». Ainsi donc, l’identité narrative, cette capacité d’« embrasser notre vie dans un récit »⁸³², capacité qui, cependant, « n’épuise pas la question de l’ipséité du sujet »⁸³³, s’inscrit dans un travail de constitution de soi, de subjectivation, dont la promesse est le modèle de véridiction par excellence. Pourquoi ? Parce qu’en promettant, je *m’engage à devenir* celui qui promet tout en *demeurant le même* : je fais la promesse à moi-même et, de fait, à autrui, de toujours rester moi-même, de sorte que l’autre puisse en retour compter sur moi.

Si le récit permet de comprendre *qui est l’agent* d’une action, il n’y a rien d’étonnant à ce que Ricœur puisse en faire la médiation permettant d’articuler le problème de l’identification du sujet sur celui de l’attestation de sa responsabilité. La sorte de vérité à laquelle aspire la promesse ne relève alors plus du domaine doxique de la certitude de soi, mais de la « créance », c’est-à-dire cette *fiabilité* qui m’engage à *répondre* :

Le maintien de soi, c’est pour la personne la manière telle de se comporter qu’autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu’un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux

⁸³⁰ On dira ainsi que la mienneté (*Jemeinigkeit*) n’est jamais réductible à la mêmeté, quoi qu’elle en dérive, en tant que caractère (concept formel d’existence), selon lequel le *Dasein* est « l’étant que je suis chaque fois moi-même ». Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, éd. cit., § 12.

⁸³¹ Dans le même sens, il est aussi possible de montrer que la promesse est une médiation entre narration et éthique, cf. S.-J. Arrien, « De la narration à la morale : le passage par la promesse », in *Cités*, « Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance », Paris, P.U.F., 2008, 33, p. 97-108.

⁸³² Ch. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l’identité moderne (Sources of the self)*, Montréal, Boréal, 1998 [1989], p. 77.

⁸³³ P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 358.

significations : compter sur... être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question : « Où es-tu ? » posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » Réponse qui dit le maintien de soi⁸³⁴.

La promesse, tout comme la *parrésia*, repose sur une structure dyadique qui ne s'épuise cependant pas dans la constance à soi, qui peut être toujours rompue ou non tenue. Ainsi, *promettre* n'est jamais équivalent à *tenir sa promesse*. De même, dans le dire-vrai, « dire la vérité » n'est pas gage de s'engager soi-même dans la vérité. C'est ici qu'intervient le problème épineux de la fidélité. S'engager à tenir une promesse, c'est n'est pas exactement être fidèle à soi, puisque, comme le rappelle Gabriel Marcel,

Au moment où je m'engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu'il n'est pas réellement en mon pouvoir d'instituer ; ou bien j'accepte par avance d'avoir à accomplir à un moment donné un acte qui ne reflétera [sic] nullement mes dispositions intérieures lorsque je l'accomplirai. Dans le premier cas, je me mens à moi-même, dans le second, c'est à autrui que par avance je consens à mentir.⁸³⁵

Bien qu'on ne puisse être en quelque sorte « fidèle qu'à son propre engagement »⁸³⁶, la véritable fidélité concerne toujours l'engagement en tant qu'il est une *réponse à autrui*⁸³⁷ : « me voici ». C'est cette structure d'envoi vers autrui qui ouvre le rapport à soi à une structure véritablement dialogique, déjouant ainsi l'objection nietzschéenne de l'obligation à soi (la mauvaise conscience). C'est pourquoi Ricœur soutient que « le locuteur ne se borne pas à “ se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit ” : ce rapport est seulement de soi à soi-même. L'engagement est premièrement “ envers l'allocutaire ” ; c'est un engagement à “ faire ” ou à “ donner ” quelque chose tenu pour bon pour lui. Autrement dit, la promesse n'a pas seulement un destinataire, mais un bénéficiaire »⁸³⁸. C'est ici que l'analyse de la constitution éthique du soi par la promesse épuise le registre linguistique, et passe à la dimension morale :

⁸³⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 195.

⁸³⁵ G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 70. Cité par Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 311.

⁸³⁶ *Id.*, p. 56 et suivantes.

⁸³⁷ *Id.*, p. 63.

⁸³⁸ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 206-207.

celui à qui j'adresse la promesse n'est pas uniquement, tel que le formalise le modèle classique de la communication, un *destinataire* : il est aussi un *bénéficiaire*, dans la mesure où c'est vers lui que s'oriente le *télos* éthique de la vie bonne.

On peut ainsi caractériser la promesse comme un phénomène éthique constitué par une dialectique entre *le pôle linguistique*, où usage du langage et signification de l'énoncé sont indissociables (le contenu propositionnel n'épuise pas la force illocutoire de l'énoncé) et *le pôle moral*, où le bénéficiaire de la promesse transcende la *volonté égoïste* que discerne pour sa part Nietzsche lorsqu'il fait de la promesse un simple instrument de réitération d'une volonté passée et maintenue par la force de la mémoire. Ainsi, « c'est par cette clause du *bienfait*, confirme Ricœur, que l'analyse linguistique appelle la réflexion morale »⁸³⁹.

7.3.2. *La dialectique entre maintien et dépossession de soi*

Les deux formes de dire-vrai que sont la *parrésia* et la promesse sont des processus de véridiction. Chaque fois : un sujet se trouve *lié* à ce qu'il dit⁸⁴⁰. Mais sur quoi repose au juste cette *liaison* ? De quel ordre est-elle ? Si Ricœur fait de ce problème un des principaux enjeux de l'herméneutique du soi, il semble que Foucault, pour sa part, ne la définisse pas plus avant. Il définit bien, lors de la leçon inaugurale de *Mal faire, dire vrai*, l'enjeu « historico-politique » de la liaison du sujet à sa vérité dans l'optique d'une étude du pouvoir, mais ce qu'il nomme l'enjeu « historico-philosophique » est surtout envisagé en regard d'une posture critique : le problème consiste à « déterminer comment un mode de véridiction, un *Wahrsagen* [Nietzsche], a pu apparaître au cours de l'histoire et dans quelles conditions »⁸⁴¹. Nulle surprise ici, car cette question – qui traverse en fait les trois dernières années de cours de Foucault au Collège de

⁸³⁹ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 207.

⁸⁴⁰ C'est d'ailleurs, on se rappelle, sur cette liaison, cet engagement, que Foucault insiste lors de son analyse de l'aveu dans le cours de Louvain.

⁸⁴¹ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, éd. cit., p. 9.

France – est bien celle qui anime une histoire critique de la subjectivité. Or ce déplacement du cadre critique de l'*assertion* (les conditions transcendantales de vérité de l'énoncé) vers l'*acte* du dire-vrai (les conditions d'existence des processus de véridiction) exige une définition plus approfondie de ce que Foucault nomme « l'ontologie des discours vrais » :

Ce qui mérite, me semble-t-il, une analyse, et une analyse non seulement formelle mais historique [...], c'est le problème de ce qu'on pourrait appeler l'ontologie ou les ontologies du discours de vérité. [...] Ces discours de vérité méritent d'être analysés autrement qu'à l'aune et du point de vue d'une histoire des idéologies qui leur demanderait pourquoi ils disent faux à défaut de dire vrai. Je crois qu'une histoire des ontologies du discours vrai ou du discours de vérité, une histoire des ontologies de la véridiction serait une histoire dans laquelle on poserait au moins trois questions. Premièrement : quel est le mode d'être propre de tel ou tel discours, parmi tous les autres, dès lors qu'il introduit dans le réel un certain jeu déterminé de vérité ? Deuxième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu'il exerce ? Troisième question : quel est le mode d'être que le discours de véridiction impose au sujet qui le tient, de façon que le sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de vérité ? Une histoire ontologique des discours de vérité, une histoire des ontologies de véridiction aurait donc à poser à tout discours, qui prétend se constituer comme discours de vérité et faire valoir sa vérité comme une norme, ces trois questions. Ce qui implique que tout discours, et particulièrement tout discours de vérité, toute véridiction, soit considéré essentiellement comme une *pratique*. Deuxièmement, que toute vérité soit comprise à partir d'un jeu de véridiction. Et que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction. Ce qui veut dire encore : il faut que l'histoire de la pensée soit toujours l'histoire des inventions singulières. Ou encore : l'histoire de la pensée, si on veut la distinguer d'une histoire des connaissances qui se ferait en fonction d'un index de vérité [...], doit être conçue comme une histoire des ontologies qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une *capacité de faire*.⁸⁴²

On le pressent clairement lors de cette longue citation : Foucault s'interroge sur les *implications performatives* d'une telle ontologie. Nous retrouvons un problème déjà entrevu à la fin du cinquième chapitre, soit celui de déterminer ce que présuppose au juste de mener une « ontologie historique du rapport à soi ». Il s'agit ni plus ni moins de déterminer quel est l'être

⁸⁴² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. cit., p. 285. Nous soulignons : cette définition de la liberté comme « capacité de faire » est partagée par Ricœur et Foucault sur le plan de l'éthique et de la philosophie pratique.

du *soi*, autrement dit, de développer une ontologie qui prendra à la fois compte de la portée réflexive sur lequel porte l'engagement du sujet à sa vérité et l'évènement même que cette vérité instaure, c'est-à-dire l'expérience, l'épreuve de la vérité. Puisque la vérité à laquelle aspire l'attestation de l'ipséité ne s'achève que dans une visée pratique, voire éthique, où la liberté est précisément, comme l'affirme ici Foucault, une « capacité de faire », il est à nouveau possible de rapprocher les deux modes de véridiction que sont la *parrêsia* et la promesse.

La promesse est irréductible à la fidélité au sens d'un simple respect de la parole donnée, qui devrait remplir une obligation à soi formée par habitude ou même par présomption. Si la promesse peut effectivement prétendre renvoyer au « respect », c'est bien plutôt au sens de la *fidélité* ; c'est d'ailleurs l'aspect fiduciaire qu'ont en commun le témoignage et la promesse : « Cette dimension fiduciaire, commune au témoignage et à la promesse, s'étend bien au-delà de la circonstance de leur exercice. Par son caractère habituel, la confiance dans le témoignage comme dans la promesse conforte l'institution générale du langage, dont la pratique usuelle englobe une clause tacite de sincérité et, si l'on peut dire, de charité : je veux bien croire que vous signifiez ce que vous dites »⁸⁴³. Mais contrairement au témoignage, « la promesse ne reposant pas sur un élément déclaratif, elle n'a pour test que son exécution effective : la tenue ou non de la parole donnée »⁸⁴⁴. La performativité du soi est ici corrélative à la performativité de la promesse, c'est-à-dire que le soi ne se maintient comme évènement que dans la mesure où il s'engage dans une temporalité future. C'est sur cette unique base que la promesse reste possible. La tenue effective de la promesse prend alors la forme d'un « déni de changement », un « défi au temps » : « quand bien même mon désir changerait, quand même je

⁸⁴³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 209. En ce qui a trait à l'attestation, notre analyse demeure plus près de la promesse que du témoignage en tant que tel, dont Ricœur propose par ailleurs une lecture plus « spirituelle », selon laquelle « le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi ». P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage » (1972), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, « La couleur des idées », 1994, p. 117.

⁸⁴⁴ *Id.*, p. 208.

changerai d'opinion, d'inclinaison, " je maintiendrai " »⁸⁴⁵. Mais d'où vient au fond cette *force* – notion tirée de l'analyse pragmatique du langage – permettant de s'engager vers ce que l'on a promis ?

Afin de répondre à cette interrogation, et ainsi préciser le type de maintien de soi requis par la promesse, Ricœur a, on l'a vu, réactualisé la différence entre *mêmeté* (identité biologique ou de caractère) et *ipséité* (maintien de soi malgré toute contingence qui inclinerait à devoir trahir la parole) : « La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ? Ici l'usage des mots est un bon guide. Une chose est la préservation du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre la constance dans l'amitié [...] »⁸⁴⁶. Cela dit, la trahison comme risque de rupture, d'altération du rapport de confiance, cette « face d'ombre de la promesse » ou ce « soupçon d'un piège »⁸⁴⁷ est toujours présent à titre d'horizon possible. C'est justement *à travers cette faiblesse* – et l'on pourrait même dire *grâce à cette capacité de faillir* – que se meut la dialectique de l'*idem* et l'*ipse* : « Le pouvoir de ne pas tenir sa parole fait partie intégrante du pouvoir promettre et invite une réflexion de second degré sur les limites internes de l'attestation de l'ipséité, donc de la reconnaissance de soi »⁸⁴⁸. Ricœur met ici en parallèle l'attestation et la reconnaissance de soi afin de rappeler que *l'ipséité, en tant que maintien de soi dans la constance, n'est jamais l'équivalent d'une maîtrise de soi*, au sens du leurre que la conscience s'adresse à elle-même (ce que prétend pour sa part Nietzsche). C'est-à-dire que le sens de la promesse ne se laisse jamais reconduire à l'étape de la reconnaissance-identification, et ne trouve pour ainsi dire son accomplissement

⁸⁴⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 149

⁸⁴⁶ *Id.*, p. 148.

⁸⁴⁷ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, éd. cit., p. 211.

⁸⁴⁸ *Id.*, p. 204.

que dans un dépassement de la structure de l'ipséité, plus encore précisément : dans une dialectique avec l'altérité.

En tant qu'adresse de la réponse au sein de l'acte de véridiction, autrui relève tout autant des institutions (comme le langage) que de l'interlocuteur (celui avec qui j'engage la promesse). Autrui est aussi celui qui, selon sa définition phénoménologique, échappe à l'emprise de l'objectivation, manifestation sur laquelle je ne peux avoir de prise, de maîtrise. De même, le concept de « maîtrise du soi » que semble supposer au préalable la visée d'une constance à soi n'est pas pertinent pour penser l'attestation du soi ; c'est une gageüre qui, comme nous l'avons vu haut, est de toute façon impossible à tenir sans s'être déjà trahi soi-même. L'attestation de soi n'est donc pensable que sur le fond d'une *rupture toujours possible* : l'évènement du soi consiste précisément à réitérer constamment son engagement à se tenir malgré le risque de la rupture : c'est son aspect proprement *performatif*.

Pour ce qui relève de la *parrésia*, le maintien de soi réside dans l'adéquation entre le sujet d'action et le sujet de vérité. C'est la recherche de cette adéquation qui pousse Foucault à interpréter la *parrésia* dans le cadre de la *vie philosophique*, cette grande « négligée »⁸⁴⁹ de l'histoire de la philosophie. Reprenant l'hypothèse historique – que nous rappellerons plus loin – d'une indexation de la pratique philosophique au discours scientifique, Foucault rappelle que la vie philosophique, dans son aspect scandaleux (scandale compris comme maintien de soi dans l'unité ferme d'un agir qui engendre le risque, la désapprobation, l'exclusion, etc.), « n'a pas cessé d'apparaître comme une ombre portée, et de plus en plus inutile, de la pratique philosophique »⁸⁵⁰. L'attitude propre au cynisme, par son choix de la vie droite, « sans mélange », « non dissimulée », qui n'a honte de rien, connote évidemment la promesse que fait le cynique (à lui-même) de s'engager à demeurer le même malgré les contingences. Mais

⁸⁴⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, éd. cit., p. 218.

⁸⁵⁰ *Id.*

pourtant, cette vie de vérité (ce *bios aléthés*) n'est pensable que sur le fond d'une constante transformation de soi, où la vie de vérité devient en réalité une *vie autre*.

Le maintien de soi n'est donc pensable que sur l'horizon d'une éventuelle dépossession de soi. Le sujet herméneutique, tel que l'a par exemple défini Ricœur tout au long de son œuvre, se forme dans un rapport dialectique entre l'appartenance et la distanciation. Que ce soit sous la forme de la conviction (appartenance) ou de la critique (distanciation), ou sous la forme de la créance (appartenance) ou du soupçon (distanciation), le soi oscille toujours entre un rapport d'implication au sens et une mise à distance de l'expérience propre à la réflexivité critique. Cette dialectique est à nouveau investie dans le cadre de la constitution du soi. En effet, l'engagement ontologique de l'attestation ne réside pas uniquement dans un rapport de maintien, mais aussi de dépossession, de perte, de « déprise ».

L'horizon du risque pris dans la prise de parole se trouve aussi dans la promesse, de même que son lien irréductible à la rhétorique. De plus, tout comme la promesse, le franc-parler est une capacité qu'a l'agent de tenir un discours auquel il est dès lors non seulement moralement impliqué, mais ontologiquement engagé. Ce rapprochement trouve finalement une autre confirmation dans leur irréductibilité commune à la dimension épistémique du savoir. L'attestation s'oppose à la « notion d'*épistémè*, de science, prise au sens de savoir dernier et autofondateur »⁸⁵¹ ; de même, le cynique ne dit pas vrai parce qu'il énonce une vérité sur le monde : c'est sa vie elle-même qui est un *témoignage de la vérité*, sous la forme d'une « manifestation d'existence »⁸⁵². Pourtant, malgré ce rapprochement, la pratique de la *parrésia* s'oppose ultimement à la promesse qui, loin du scandale, appelle pour sa part une dialectique de la *conciliation* qui tend à faire du sujet celui qui pourra enfin dire « me voici » : si le sujet de la

⁸⁵¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 33.

⁸⁵² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, éd. cit., p. 200.

parrésia peut lui aussi dire « me voici », c'est bien plutôt au sens d'une *effraction* surgissant dans le réel.

7.4. LE SOUCI DE SOI ET D'AUTRUI

Le souci (*Sorge, care, cura, □πιμέλεια*) est un concept philosophique qui, en lui-même, pourrait constituer un chapitre entier dans cet immense chantier qu'est l'histoire critique de la subjectivité. S'il est ici brièvement convoqué, c'est pour rapprocher une dernière fois les deux conceptions de la constitution éthique du soi respectivement proposées par Ricœur et Foucault. Alors que chez le premier, le souci, bien qu'il ne fasse pas l'objet d'une investigation approfondie, correspond à un *mode d'investigation phénoménologico-herméneutique du soi*, le second y voit plutôt une *attitude pratique du sujet*, dont l'histoire des technologies de soi repère l'évolution par le biais de la pratique de l'ascèse, pensée comme « transformation de soi ». Et ce qui autorise ainsi une conjonction possible des différentes formes historiques qu'emprunte le souci de soi, c'est, là encore, une « unité analogique » de l'agir humain. En effet, nous verrons lors de ce dernier argument que l'histoire de la subjectivité est traversée par un invariant anthropologique qui atteste de la constitution éthique du soi : *le souci est la capacité qu'a le sujet de se choisir comme agent d'une action de soi sur soi* – une visée de transformation qui ne s'épuise cependant que dans le rapport à autrui.

7.4.1. *Le souci comme ascèse : l'exigence préalable à la découverte de la vérité*

Le souci est introduit dans *L'herméneutique du soi* en tant que *souci de soi*. Foucault le définit d'abord comme attitude générale envers soi, comme *epimeleia beautou*, comme travail de

soi sur soi dans le dessein d'atteindre la vérité. Dans ce cadre, déjà entrevu plus haut⁸⁵³, le souci, entendu plus précisément comme *souci* du *souci de soi*, est une exigence préalable à la découverte de la vérité. Pour la philosophie antique, le sujet, tel qu'il se donne, n'a pas immédiatement accès à la vérité ; il doit auparavant effectuer une série d'opérations par lesquelles il pourra *devenir sujet de vérité* ; c'est ce travail de soi sur soi que Foucault nomme la « spiritualité » : « La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit [...] Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à [l']accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité »⁸⁵⁴. En ce sens, le souci de soi est à la fois un processus de subjectivation et une modalité de la véridiction.

Par exemple, chez les stoïciens, l'ascèse (*askésis*) joue, pour le sujet, le rôle d'une « incorporation » d'un discours de vérité. Puisque l'objectif ultime de l'ascèse reste la formation d'un rapport de soi à soi le plus adéquat possible, il faut une technique permettant d'atteindre cette visée : la préparation en vue de cet objectif repose sur la constitution d'un équipement de protection de soi (*paraskenê*) qui relève du dire-vrai. Mais comparativement à la *parrésia* ou à l'aveu, où il s'agissait d'énoncer une vérité, le travail proprement spirituel de l'ascèse ne relève pas tant d'un processus énonciatif que d'un *exercice de pensée*, répondant à certaines pratiques de soi au sein desquelles, d'ailleurs, le *silence* joue parfois un rôle extrêmement important, comme c'est exemplairement le cas avec les règles strictes développées par les sectes pythagoriciennes⁸⁵⁵. Cela dit, la parole vraie joue encore dans l'ascèse une fonction de premier plan, mais au lieu de voir la morale indexée à l'énonciation, c'est plutôt le *logos* lui-même qui se voit muté en *éthos* :

⁸⁵³ Cf. *supra*, 5.3., 5.4.

⁸⁵⁴ M. Foucault, *L'hérméneutique du sujet*, éd. cit., p. 17.

⁸⁵⁵ Cf. *L'hérméneutique du sujet*, éd. cit., cours des 3 et 17 mars 1982.

« L'*askésis*, c'est ce qui permet que le dire-vrai – dire-vrai adressé au sujet, dire vrai que le sujet s'adresse aussi à lui-même – se constitue comme mode d'être du sujet. L'*askésis* fait du dire-vrai un mode d'être du sujet »⁸⁵⁶. La parole-vraie dont est constituée cette *paraskenê* est « incorporée » au sujet dans la mesure où ce dernier l'apprend, la mémorise, se l'applique à lui-même et la transforme ainsi en *prescription*, tel un « secours » (*boêthos*) pouvant être toujours retrouvé, « sous la main » (*prokeheiron*). Le sujet peut ainsi réactualiser ce précepte lors d'un danger, d'un deuil, d'un dilemme moral, d'une décision politique, d'une situation conflictuelle, voire même à l'approche de la mort. En ce sens, le souci de soi est une éthique ou une pratique de la vérité. La vérité qu'elle vise n'est plus de l'ordre de la *mathésis*, de la connaissance de soi, ni d'ailleurs de l'obéissance à la loi (c'est l'image que l'on retient souvent de l'ascèse comme renonciation à soi⁸⁵⁷) ; elle relève plutôt de la *conversion à soi* : « une manière de lier le sujet à la vérité »⁸⁵⁸, mais aussi, une manière pour le sujet de se choisir.

L'intérêt de Foucault pour l'*epimeleia heautou* est le suivant : il s'agit en somme de repérer un moment dans l'histoire de la subjectivité où le sujet n'est pas conçu en terme d'objectivation, où il ne s'agit plus de savoir si la connaissance que l'on applique aux choses du monde peut être appliquée au sujet lui-même. Le souci de soi doit plutôt conduire à la « nécessité d'infléchir le savoir du monde de telle manière qu'il prenne, pour le sujet, dans l'expérience du sujet, pour le salut du sujet, une certaine forme et une certaine valeur

⁸⁵⁶ *Id.*, p. 312.

⁸⁵⁷ On peut se demander si l'ascèse est en soi une forme d'acosmisme. C'est ce que soutient pour sa part Michaël Fœssel, qui analyse, dans la veine de Weber, l'ascétisme comme un processus de subjectivation acosmique. Mais l'ascèse est dans ce cas reconduite à une renonciation de soi et du monde (comme dans l'ascétisme des premiers chrétiens ou dans l'éthique protestante), alors que l'ascèse (*askésis*), au sens où l'entend Foucault, comme par exemple chez les cyniques, renvoie davantage au souci de soi et du monde, entendu comme pratique de *l'autre vie*. La question, que pose par ailleurs Fœssel et qui reste pertinente pour l'horizon de notre recherche, serait de savoir si c'est le monde ou la vie qui doit être sauvé – ici nous dirions plutôt *changé*. Cf. M. Fœssel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2012, p. 100-108.

⁸⁵⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, éd. cit.*, p. 303.

spirituelles »⁸⁵⁹. Cette valeur et cette forme peuvent être conçus comme une « force » : la vérité ne relève pas tant d'une adéquation que d'une force, une *gnomé*, soit « l'unité de la volonté et de la connaissance [...], une courte phrase par laquelle la vérité apparaît dans toute sa force et s'incruste dans l'âme des gens »⁸⁶⁰. Malgré l'inflexion que suggère ces analyses, c'est encore une forme de réflexivité qui vient rendre possibles ces mêmes processus de subjectivation, dans la mesure où le sujet doit être capable de reconnaître qu'il est devenu sujet de vérité : sur ce plan, il y a encore nécessité d'un détour par l'objectivation, au sens d'une forme de reconnaissance objectale de soi. C'est ce rôle que viendra progressivement remplir, dans l'histoire de la subjectivité, *l'examen de conscience*. C'est en effet l'examen de conscience qui opère la conjonction entre le précepte du « connais-toi toi-même » et celui du « prends soin de soi » :

Où est-ce que j'en suis comme sujet éthique de la vérité ? Dans quelle mesure, jusqu'où, jusqu'à quel point est-ce qu'effectivement je suis bien quelqu'un qui est capable d'être *identique comme sujet d'action et comme sujet de vérité* ? Ou encore : jusqu'à quel point les vérités que je connais, et dont je vérifie que je les connais puisque je me les rappelle comme règles, à travers l'examen de conscience que je fais, sont bien effectivement les formes d'action, les règles d'action, les principes d'action de ma conduite [...] ? Où est-ce que j'en suis dans cette élaboration de moi-même en tant que sujet éthique de la vérité ? Où est-ce que j'en suis dans cette opération qui me permet de superposer, de faire coïncider exactement en moi le sujet de connaissance de la vérité et le sujet de l'action droite ?⁸⁶¹

C'est donc dire, encore une fois, que la réflexivité est indissociable de ce que Foucault nomme le *souci* du souci de soi. Sans qu'il ne l'affirme explicitement, Foucault réintroduit ici la problématique de la *reconnaissance de soi en tant que sujet d'action*. Et ici encore, ce thème reste indissociable de la réflexivité de la pensée. Lors de la dernière séance de *L'herméneutique du sujet*, Foucault se propose, à titre d'hypothèse générale, de relire l'histoire des processus de subjectivation à partir de trois grandes formes de réflexivité : la *mémoire*, au sens où l'entend

⁸⁵⁹ *Id.*, p. 304.

⁸⁶⁰ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, éd. cit., p. 50. On pourrait par exemple penser aux *hupomnêmata*.

⁸⁶¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 463-464. Nous soulignons.

Ricœur lorsqu'il la conjugue au problème de la reconnaissance, comme retour à soi-même suite à la découverte de la vérité sous la forme du souvenir, de la réminiscence ; la *méditation*, telle qu'on la retrouve chez les stoïciens, en tant que mise à l'épreuve éthique du sujet, c'est-à-dire comme épreuve de l'adéquation entre ce que le sujet pense et ce que le sujet fait ; la *méthode*, dont l'objectif est de déterminer le domaine de légitimité d'une certitude rationnelle à partir de laquelle se déclinera toute mise en ordre de la connaissance vraie⁸⁶². Bien que cette recension schématique ne soit pas en elle-même porteuse d'une thèse forte sur l'histoire de la pensée, il est possible de la reprendre en l'appliquant à la pensée de Ricœur : on retrouve de ce fait la problématique générale de notre thèse, à savoir *ce qui permet de rapprocher ou d'opposer l'histoire critique de la subjectivité (telle que l'a développée la généalogie foucauldienne) et l'anthropologie philosophique (telle qu'elle est arrimée à l'herméneutique du soi)*.

Si l'on tente d'appliquer l'interprétation proposée par Foucault à la pensée de Ricœur, la question directrice s'avère finalement celle-ci : est-ce que le supposé divorce entre le « prends soin de toi » et le « connais-toi toi-même » (que Foucault décrit comme le « moment cartésien ») est toujours effectif dans l'herméneutique du soi ricœurienne ? Dans le même sens, peut-on affirmer que l'anthropologie philosophique ricœurienne est une tentative de réintroduction de la condition spirituelle d'accès à la vérité ?⁸⁶³ Il serait à cet effet possible de soutenir que le « refoulement [de l'*epimeleia beoutou* au profit du *gnôthi seauton*] ne signifie pas abandon de toute philosophie morale, mais disjonction entre formation pratique du sujet et accès à la vérité »⁸⁶⁴. Or, on le sait, pour Ricœur, ces deux dimensions restent indissociables ; il

⁸⁶² Cf. *Id.*, p. 441-442.

⁸⁶³ Cette question a initialement été posée par Johann Michel : « En quel sens peut-on dire que cette philosophie de l'animal herméneutique participe d'un retour ou d'un renouveau *du souci du souci de soi* [au sens d'une préoccupation à l'égard du problème du souci de soi] ? En quel sens peut-on dire que l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur retisse les liens avec la *spiritualité* d'inspiration socratique ou chrétienne ? ». J. Michel, « L'animal herméneutique » in G. Fiasse (éd.) *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., « Débats philosophiques », 2008, p. 66.

⁸⁶⁴ J. Michel, *Ricœur et ses contemporains*, éd. cit., p. 119.

a d'ailleurs été possible de constater la corrélation qui les unissait lors de l'analyse de l'attestation du soi.

La première hypothèse à formuler, et dont la piste est en quelque sorte déjà fournie par Foucault lui-même, serait la suivante : la phénoménologie pourrait-elle être une manière de réintroduire l'ascèse dans la pratique philosophique, via l'opération de « conversion du regard » ? Foucault lui-même inaugure cette voie, mais sans réellement l'explorer, en conviant Husserl (celui de la *Krisis*), au même titre que Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger et, bien évidemment, Hegel, en tant que penseurs qui lient la connaissance aux exigences de la spiritualité (de la transformation de soi)⁸⁶⁵. La phénoménologie, parce qu'elle exige du sujet une conversion du regard dans la suspension de l'attitude naturelle, se rapproche, apparemment du moins, de la définition du souci de soi comme conversion à soi, comme modification du mode d'être. Toutefois, en y regardant de plus près, ce rapprochement n'apparaît pas si fécond, puisque le type de vérité recherchée par la phénoménologie (idéalité, essence) diffère radicalement de la vérité visée par les pratiques de soi antiques. En tant qu'« exercice de pensée », la phénoménologie va bel et bien convier les trois grandes formes de réflexivité propres à l'histoire de la pensée occidentale (mémoire, méditation, méthode), mais sa recherche de vérité reste cependant indexée à la *mathesis universalis*.

Il semble que la voie de réintroduction du souci comme ascèse repose plutôt sur la perspective d'une transfiguration « en retour » du sujet, que d'une véritable conversion préalable à la connaissance. C'est, pour Foucault, cette dimension pratique (ce qu'il nomme les effets « de retour ») qui caractérise particulièrement la philosophie entendue comme spiritualité : « pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé

⁸⁶⁵ Cf. *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 29. Cf. *supra*, 5.3.

par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet [sic] »⁸⁶⁶. Et c'est précisément dans l'herméneutique du soi qu'il faut retracer ce possible couplage de l'*épimeleia heautou* et du *gnothi seauton*. L'herméneutique de Ricœur repose en effet sur l'idée d'une transformation de l'être du sujet, ou pour le dire avec Foucault, du « mode d'être »⁸⁶⁷ du sujet, transformation que l'on pourrait qualifier de *subjectivation spirituelle*. En ce sens, l'herméneutique du soi fait appel aux trois formes de réflexivité retracées par Foucault : elle repose à la fois sur la problématique de la *mémoire* (en raison de son fond phénoménologique, de son dialogue avec le problème de la reconnaissance, de son ancrage dans la condition historique, et du recours qu'elle a à la dialectique entre tradition et innovation), de la *méditation* (l'horizon pratique de l'herméneutique ricœurienne est un accroissement des capacités du soi attesté par le passage du texte à l'action), de la *méthode* (l'herméneutique conserve une visée épistémologique qui valorise le geste méthodologique, puisque la constitution du soi doit demeurer coextensive à des procès interprétatifs nécessitant un détour par la connaissance objective). L'herméneutique de Ricœur reste ainsi au plus près du souci de soi, car pour elle, se prendre comme objet du souci, c'est avant tout questionner le sens du rapport à soi : et puisque ce questionnement ne s'achève que dans la transformation de l'être du soi, il est ainsi possible de rapprocher herméneutique et spiritualité⁸⁶⁸.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶⁷ La notion de « transformation du mode d'être » est constamment évoquée par Foucault dans *L'herméneutique du sujet* sans qu'une définition réellement précise du syntagme « mode d'être » ne soit proposée. On pressent le fond heideggérien de ce concept, mais Foucault, on l'a vu, se refuse finalement un accès franc et revendiqué à l'ontologie fondamentale.

⁸⁶⁸ Outre la visée pratique de l'herméneutique du soi, il est évident que la spiritualité joue un rôle primordial dans la pensée de Ricœur, comme l'atteste ses nombreux essais d'herméneutique biblique, de même que les nombreuses sources chrétiennes qu'il réactualise par ses lectures de l'existentialisme, qu'elles soient athées ou non (Gabriel Marcel, Jean Nabert, Karl Jaspers et, dans une certaine mesure, Kierkegaard). Dans tous ces cas, le sujet à être, il n'est jamais donné immédiatement à soi, il doit se transformer, modifier son mode d'être, le rapport qu'il entretient à lui-même, afin de pouvoir revenir à lui dans une plus grande transparence.

Tant du côté de la première herméneutique ricœurienne influencée par Heidegger et Freud (où il s'agit de sortir de l'enfance pour devenir adulte – et humain⁸⁶⁹), que du côté de l'herméneutique du soi développée dans *Temps et récit* ou *Soi-même comme un autre* (où le parcours de l'identité narrative implique un moment de « retour au monde », de « refiguration »⁸⁷⁰), il est possible d'observer que la quête de vérité transfigure « en retour » le sujet. Dans *Temps et récit*, la refiguration, qui correspond au troisième et dernier moment de la Mimèsis, « marque l'intersection du monde du texte et du monde du lecteur »⁸⁷¹. Par exemple, pour une herméneutique de la lecture, ce moment introduit la relance de l'action dans le monde du lecteur, après la suspension préalable de la référence au monde réel, suspension propre à toute configuration poétique : « En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre ; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore – consciemment ou inconsciemment, peu importe – les enseignements de ses lecteurs à sa vision du monde, afin d'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un *lieu* où il s'arrête ; elle est un *milieu* qu'il traverse »⁸⁷². L'idée d'une « incorporation » par le lecteur des « enseignements » du récit ou de la poésie entre en parfaite concordance avec l'analyse que fait Foucault du *logos boëthos*, des *hupomnêmata* et de la *paraskenê*.

Si l'herméneutique est plus apte que la phénoménologie d'obédience husserlienne à thématiser un retour de la spiritualité dans la philosophie, c'est entre autres parce que, pour

⁸⁶⁹ « C'est la tâche de l'herméneutique de montrer que l'existence ne vient à la parole, au sens et à la réflexion, qu'en procédant à une exégèse continue de toutes les significations qui viennent au monde de la culture ; l'existence ne devient un soi – humain et adulte – qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord “ dehors ” dans des œuvres, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée » P. Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations*, éd. cit., p. 26. Nous soulignons.

⁸⁷⁰ La refiguration, rappelons-le, est le nom que donne Ricœur à l'étape correspondant à l'« application » (*Anwendung*) de l'herméneutique pour Gadamer. Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, éd. cit. p. 329 sq. [313].

⁸⁷¹ P. Ricœur, *Temps et récit 1*, éd. cit., p. 136.

⁸⁷² P. Ricœur, *Temps et récit 3*, éd. cit., p. 327-328.

elle, la conscience n'est jamais donnée immédiatement, mais doit toujours être conquise : c'est une *tâche*. Et cette tâche, dont Hegel avait déjà aperçu la portée téléologique, est une *mise à l'épreuve de soi* : cette épreuve, pensée comme correspondance la plus adéquate possible entre un sujet d'action et un sujet de vérité, il faut la lire comme un processus de subjectivation qui est toujours en dialectique entre la constitution et la déprise. La quête de vérité, interprétée par Ricœur en tant que « tâche », ne peut toutefois se conclure à un moment précis de l'existence, de sorte que le sujet ne peut jamais, pour ainsi dire, devenir entièrement lui-même, coïncider parfaitement avec lui ; ce travail est toujours à faire, et l'exégèse de soi n'a, comme horizon, aucune clôture définie.

C'est pourquoi le modèle de la dialectique entre constitution et dissolution semble le plus apte à caractériser l'effort herméneutique du soi. C'est cette dialectique qui motive par ailleurs l'ensemble de la théorie du temps narratif déployée par Ricœur. Il insiste ainsi sur l'hypothèse selon laquelle la constitution est indissociable d'une distanciation. Celle-ci, bien qu'interprétée comme perte ou comme déprise, reste productive, dans la mesure où, si effectivement le soi est constitué par le monde de l'œuvre, « [...] la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, *je ne me trouve qu'en me perdant* »⁸⁷³. La question à laquelle n'a jamais cessé de se confronter l'anthropologie herméneutique est donc, sur le fond, la même que celle qui anime l'histoire de la vérité selon Michel Foucault : *à quel*

⁸⁷³ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation » (1975), in *Du texte à l'action*, éd. cit., p. 131. Nous soulignons.

*prix le sujet peut-il avoir accès à la vérité ?*⁸⁷⁴ Qu'est-ce qu'il en coûte, au sujet, de pouvoir faire, dire, raconter ou se reconnaître comme responsable ? L'analyse des processus de vérité tentée plus haut n'avait pas d'autres desseins que de relever ce coût : réinterprété dans les termes de l'herméneutique du soi, ce prix correspond au difficile équilibre, toujours *risqué*, entre maintien et perte de soi.

7.4.2. *Subjectivation et institutions : les normes de reconnaissance*

Le souci de soi entendu comme pratique de transformation de soi préalable à l'accès à la vérité n'épuise pas toute la portée éthique du concept. Le souci de soi ne relève jamais exclusivement de la seule constitution du pôle égoïque (moi) ; bien au contraire, il existe en amont un lien coextensif entre souci de soi et souci des autres qui est clairement revendiqué tant par Ricœur que par Foucault : le souci de soi est en réalité une ouverture à la question de l'altérité. C'est sur cette ultime conjonction que s'achève l'analyse de la vérité, conçue comme processus de subjectivation soutenu par le besoin de compréhension et de reconnaissance.

Foucault rappelle souvent dans ses derniers cours au Collège de France que la problématique du souci de soi n'a aucun rapport avec l'individualisme moderne, le repli sur la sphère privée et le culte de l'égo indifférent aux réalités sociales et aux destins collectifs qui l'entourent. La « culture de soi » au sens où l'entend Foucault ne relève pas d'une subjectivité solipsiste ou acosmique, mais d'un « art de l'existence – la *technē tou biou* sous ses différentes formes – [qui se] trouve dominé par le principe qu'il faut “ prendre soin de soi-même ” »⁸⁷⁵. Ce

⁸⁷⁴ Cf. entre autres, M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, éd. cit., p. 182. Un autre rapprochement possible entre Ricœur et Foucault, à partir de la psychanalyse, serait ici envisageable. La psychanalyse, tout comme le marxisme par ailleurs, sont des formes de savoir qui mobilisent en effet une transformation préalable du sujet dans son accès à la vérité. Cf. *Ibid.*, p. 30 sq.

⁸⁷⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, éd. cit., p. 60.

précepte possède une extension si forte qu'il conduit à penser le soi comme une instance qui n'est jamais en rupture avec le monde. Si les pratiques de soi organisées autour du précepte de l'*epimeleia beautou* semblent de prime abord s'achever dans une « application à soi »⁸⁷⁶, le souci de soi ne trouve son véritablement point d'accomplissement que dans une « intensification des relations sociales »⁸⁷⁷. Le souci de soi s'inscrit toujours dans un jeu politique, et c'est dans cet horizon que la rencontre avec Ricœur s'avère une dernière fois féconde.

La lecture de l'*Alcibiade* par Foucault le confirme : l'horizon éthique du souci de soi consiste à exhorter autrui à prendre soin de lui-même. Le souci de soi, comme attitude prise envers soi-même, est une manière d'attester de sa capacité à agir, à changer sa vie. De même, une fois orientée vers autrui, le souci prend une tournure nécessairement morale : comment puis-je « conduire » autrui à se reconnaître comme sujet capable ? Jusqu'où le souci du souci de soi m'oblige-t-il à forcer autrui à se prendre comme objet du souci ? Le problème est formulé de manière pratiquement identique par Ricœur, qui insiste constamment sur l'aspect problématique de la scène de reconnaissance qu'ouvre le travail de soi sur soi : la polysémie du terme *pouvoir* est en ce sens révélatrice : le *pouvoir-sur* (violence exercée sur une volonté par une autre volonté) doit être distinguée du *pouvoir-faire* (puissance d'agir dans le monde, capacité du soi à se reconnaître comme sujet d'une action) et du *pouvoir-en-commun* (capacité d'une communauté historique à fonder un vouloir-vivre ensemble)⁸⁷⁸. La question du souci des autres ouvre donc inévitablement sur celui du pouvoir politique et, partant, des liens de réciprocité entre sollicitude et normativité. Ce sont des normes qui, ultimement, me permettent de reconnaître autrui comme sujet capable d'action. Mais ces normes ne se réduisent cependant pas à la structure dyadique du rapport Je-Tu, puisqu'elles ont d'abord besoin d'être actualisées

⁸⁷⁶ « Le souci de soi, pour Épictète, est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application ». *Id.*, p. 66.

⁸⁷⁷ *Id.*, 74.

⁸⁷⁸ Sur ces distinctions, cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, éd. cit., p. 256.

sur le plan social, à travers des institutions qui les supportent (la première étant le langage) et qui excèdent de ce fait la stricte relation dialogique. C'est pourquoi tant pour Foucault que pour Ricœur, le souci de soi reste indissociable d'un souci de l'institution. Lorsque Socrate demande à Alcibiade de s'occuper de lui, c'est pour qu'il puisse s'occuper de la cité ; de même, la visée éthique avec et pour les autres ne trouvent de concrétisation pratique qu'au sein d'institutions « justes ».

L'anthropologie herméneutique et la généalogie critique se répondent finalement, malgré tout ce qui oppose leur conception respective de la norme, sur le plan de la « visée éthique » : le *télos* de l'éthique du souci de soi, comme transformation, comme déprise, comme devenir-sujet, ne s'achève que par une mise en valeur des capacités du soi (que Ricœur nomme *estime de soi*, que Foucault nomme *pratique de la liberté*).

Pour une herméneutique du soi, ce premier mouvement est d'abord indissociable de la structure dialogique, dans une référence constante à autrui. C'est parce que je suis engagé auprès d'autrui, dans un acte de vérité, que je peux dépasser la conception individualiste et abstraite de la visée vers la vie bonne. Or, c'est véritablement l'inscription dans des institutions, bien au-delà du rapport dialogique, qui permet de marquer l'accomplissement de l'estime de soi, de passer par le crible de la norme. Bien entendu, une telle inscription de l'éthique téléologique (visée vers la vie bonne) dans une morale déontologique (détour par les normes de l'institution) semble bien loin de toute généalogie critique, puisque pour cette dernière, le *télos* éthique correspond à une volonté de déprise des assujettissements identitaires précisément formés par le besoin de reconnaissance. Mais ce serait une erreur de considérer de ce fait l'institution comme un régime de subjectivation complètement déterministe. L'institution fournit un cadre de normes servant à établir les rapports de reconnaissance, mais cela n'indique nullement qu'elle en épuise les possibles, soutirant au sujet toute capacité éthopoïétique. Bien

au contraire, *l'invention de soi répond de cette mise en œuvre de normes* : pour Foucault, comme pour Nietzsche d'ailleurs, « la moralité est le redéploiement d'une impulsion créatrice »⁸⁷⁹. La capacité d'agir éthique, qu'il est désormais possible d'interpréter comme *pouvoir d'attestation de soi* (Ricœur) ou comme *pouvoir d'invention de soi* (Foucault), n'est jamais totalement libre d'un ascendant normatif issu des institutions. De même, la capacité d'agir, limitée par la finitude de mon corps ou du monde, se voit imposée des conditions à partir desquelles le travail de subjectivation a lieu.

Il faut en ce sens souligner la pertinence de la thèse que Judith Butler développe dans *Giving an Account of Oneself*, selon laquelle une « théorie de la formation du sujet qui reconnaît les limites de la connaissance de soi peut être utile à une certaine conception de l'éthique et, bien entendu, de la responsabilité. Si le sujet est opaque à lui-même, qu'il n'est pas pleinement translucide à lui-même et connaissable de lui-même, il n'en est pas pour autant autorisé à faire ce qu'il veut ou à ignorer les obligations qui le lient aux autres. En fait, le contraire est certainement vrai »⁸⁸⁰. Si pour Butler, cette opacité constitutive du rapport à soi provient de la structuration de la vie psychique, dont les failles apparaissent justement lors de la mise en œuvre du rapport à autrui, pour l'anthropologie philosophique, de même que pour l'analytique de la finitude, *c'est plutôt la structure même du sujet de connaissance qui induit ce rapport de méconnaissance*. Mais même si, pour Foucault ou Ricœur, l'opacité à soi ne résulte pas directement de la relation aux autres, n'empêche que la constitution éthique du soi procède toujours du *besoin de rendre compte de soi, besoin qui fonde la relation éthique à autrui*. Que le lieu de la méconnaissance diffère, cela importe peu : l'essentiel se joue sur l'idée que le régime de vérité, en tant que dispositif de normes, conduit le sujet à adopter une position, une attitude, une réflexion par rapport à lui-même. La relation d'assujettissement ou de résistance au régime de vérité est

⁸⁷⁹ J. Butler, *Le récit de soi (Giving an Account of Oneself)*, Paris, P.U.F., « Pratiques théoriques », 2007, p. 18.

⁸⁸⁰ *Id.*, p. 19.

en réalité une modalité du rapport à soi, de sorte que « remettre en question un régime de vérité, lorsque ce régime de vérité gouverne la subjectivation, c'est remettre en question la vérité de moi-même et, en fait, ma propre capacité à dire la vérité sur moi, à rendre compte de moi »⁸⁸¹. Cette remise en question du régime de vérité est donc une remise en question du rapport à soi ; et c'est justement le sens de cette entreprise « critique » que de prendre le *risque* de maintenir ou de perdre ce qui structure le rapport à soi : critiquer les normes de reconnaissance, en portant un souci critique à l'institution, c'est aussi compromettre possiblement le rapport à autrui – celui qui peut m'accorder sa reconnaissance. Par ce *risque*, le souci de soi atteste là aussi d'une dialectique toujours à repenser entre constitution et dissolution, entre maintien de soi et transformation de soi.

La subjectivation reste indissociable de l'institution : même si Foucault demeure étranger à la conception arendtienne du « souci du monde en commun », la problématisation de la politique qu'inaugure sa généalogie du sujet éthique conduit à questionner la place accordée au problème de la communauté, et plus précisément, à celui de la reconnaissance sociale. Tout comme le souci de soi incluait *de facto* le souci des autres, de même la dimension institutionnelle et intersubjective de l'existence humaine participe toujours à la constitution du souci de soi.

Dès lors qu'ils engagent le sujet dans le rapport que ce dernier entretient à la vérité, les modes de véridictions sont avant tout politiques, car ils restent intimement liés au pouvoir qui fonde le rapport intersubjectif entretenu entre les individus. Il a été ici possible de concevoir en

⁸⁸¹ *Id.*, p. 22-23.

quel sens la philosophie n'a pas à indiquer la vérité du politique, mais à mettre à l'épreuve sa propre vérité en regard de sa confrontation avec le politique. L'histoire critique de la subjectivité, dont l'entreprise consiste à proposer des stratégies par lesquelles le sujet de vérité se constitue à partir de sa résistance au pouvoir, s'ancre elle aussi dans une anthropologie philosophique, dans la mesure où les processus qu'elle décrit, bien qu'historiques, répondent à une unité de l'agir humain. Qu'ils soient lus à l'aune du pouvoir conçu comme vis-à-vis de la résistance (Foucault) ou comme capacité du sujet à agir dans le monde (Ricœur), ces processus de subjectivation sont avant tout un jeu de la liberté.

Conclusions

Geschichtlichkeit heisst, nie im Sichwissen aufgeben.

(« Être historique » signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même.)

H.-G. Gadamer (*Vérité et méthode*, p. 324 [307])

Une anthropologie philosophique ne sera jamais une science autonome de même rang que d'autres disciplines. Jamais non plus elle ne sera, de manière honnête, une institution interdisciplinaire qui synthétise les résultats de nombre d'autres sciences, à un niveau pour ainsi dire supérieur, et les conduit vers de nouvelles configurations. Pour la déterminer au mieux, il faut se souvenir de la question philosophique classique fondamentale : « Qu'est-ce que l'homme ? » Mais non pas principalement au sens où elle placerait, ou éveillerait des espoirs dans la réponse à cette question, mais plutôt en ce sens que, eu égard à cette formule, elle demande : qu'était-ce, ce que nous voulions savoir ? Et qu'est-ce que peut être ce que nous pourrions apprendre ?

Hans Blumenberg (*Description de l'homme*, p. 453)

Comment et en quel sens l'histoire de la subjectivité, entendue comme une généalogie du sujet de vérité, est-elle une entreprise critique qui répond aux mêmes objectifs théoriques que l'anthropologie philosophique, dont l'assise méthodologique repose quant à elle sur une herméneutique du soi ? C'est à ce problème général que s'est attaqué cette thèse. Si ces deux entreprises philosophiques partagent bel et bien des objectifs théoriques communs (penser la dimension historique du rapport à soi, problématiser l'ontologie qui pourrait répondre du

rapport que le sujet entretient à la vérité, déterminer quel est le mode d'être du *soi*), reste que leur visée pratique semble difficilement conciliable : alors que Foucault veut se « désassujettir » de la configuration anthropologique du savoir moderne (selon laquelle l'homme se vise toujours comme objet de savoir – sans jamais réellement s'atteindre), Ricœur embrasse au contraire tous les savoirs de l'homme afin de leur soutirer à chacun une certaine force heuristique et, ultimement, pratique. Alors que dans un cas, le savoir positif ne peut aucunement mener à une morale, dans l'autre, le savoir est à même d'éclaircir le rapport à soi et, partant, d'accorder à l'agir humain un *télos* éthique.

Reprenons le cheminement de cette réflexion afin de mettre en relief les moments importants de ce dialogue croisé. Comment, en partant de deux conceptions tout à fait différentes de l'histoire et de la vérité, les deux œuvres finissent-elles par ouvrir sur une problématisation commune, mais qui se développe suivant deux images inversées ? Cette « problématisation commune », c'est celle consistant à décrire la constitution du rapport à soi.

Le premier terrain de rencontre dressé par notre lecture a été le suivant : la découverte d'un souci commun pour l'ontologie du sujet, souci qui n'a été véritablement révélé qu'à la suite d'un long détour épistémologique. En effet, tant Ricœur que Foucault ont construit leur méthode respective en partant d'abord d'une réflexion sur la valeur de l'histoire comme recherche de vérité, pour aboutir à une réflexion d'ordre ontologique. C'est ce dont nous avons tenté de rendre compte en présentant, lors des deuxième et troisième chapitres, une reconstruction séparée de ces deux conceptions des rapports entre histoire et vérité.

L'argument du chapitre consacré exclusivement à Ricœur a d'abord cherché à démontrer que l'histoire en tant que science était avant tout rendue possible par un positionnement particulier de la subjectivité : l'histoire relève à la fois d'une *praxis* et d'une

production de l'imagination. Tant dans *Histoire et vérité* que dans des ouvrages de maturité comme *Temps et récit*, *Du texte à l'action* et *Soi-même comme un autre*, l'imagination apparaît comme facteur d'unification de l'œuvre. C'est l'imagination, tout d'abord décrite sur le plan de l'intersubjectivité comme « sympathie », qui permet la formalisation du concept d'interprétation dont se revendique le jeune Ricœur ; mais ce premier modèle de l'herméneutique, encore trop psychologique, a par la suite été abandonné au profit d'une recherche phénoménologique sur l'intentionnalité propre au travail de l'histoire. La découverte essentielle de Ricœur dans le cadre de notre comparaison est alors apparue : l'histoire vise toujours la constitution symbolique du monde de l'action. L'herméneutique joue un rôle fondamental dans la problématisation du réel historique, puisqu'elle fait de la *distance* ce qui *rend possible l'appartenance* (le sens). Au sein d'une telle conscience de la condition historique, l'imagination jouit – au même titre que la mémoire en tant que soubassement subjectif – d'un rôle heuristique unique dans la découverte de la vérité en histoire. Ricœur nomme « représentance » cette référence que vise l'histoire, soit sa prétention à la vérité : c'est précisément en questionnant la possibilité de la vérité en histoire qu'on assiste à un *basculement de l'épistémologie vers l'ontologie et l'éthique*, mouvement qu'il a été par ailleurs possible d'observer chez Foucault.

Quant à ce dernier, nous avons d'abord interrogé l'héritage ontologique à partir duquel il se situe lorsqu'il affirme se déplacer d'une « analytique de la vérité » (où l'on recherche les conditions de possibilité d'une connaissance vraie) vers une « ontologie historique » (où l'on recherche ce qui rend possible un problème pour la pensée). C'est exactement ce chemin que poursuit le passage de l'archéologie à la généalogie, dont nous avons tenté de reconstruire la progression.

Tout d'abord, l'archéologie, dont l'objet d'étude est l'« archive » comme système de fonctionnement de l'« énoncé », cherche à définir un nouvel usage de l'histoire qui puisse réorienter la question critique de Kant (du *que puis-je savoir ?* vers le *comment puis-je penser autrement ?*) ; la généalogie poursuit pour sa part ce travail de franchissement des limites en fabriquant « comme par fiction [une] histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés [...] »⁸⁸². Divisée suivant quatre formes de « déprises », notre lecture de l'archéologie a démontré que Foucault développait une pensée de la discontinuité fondée dans la positivité : chaque fois que Foucault lutte contre ce que la pratique discursive est devenue (psychologie, phénoménologie, structuralisme, herméneutique, figure du sujet de l'énonciation), il propose en contrepartie une modalité de description de l'exclusion des identités forgées par ces mêmes discours. En tant qu'elle est une manière de penser l'histoire et de transformer sa pratique, l'archéologie est une déprise du discours scientifique dominant qui tente – avec un succès mitigé dont nous avons tenté de rendre compte – de sortir de la constitution historique dont nous – modernes – faisons partie : l'anthropologie. Cette ultime tentative de déprise procède d'une mise en suspens du thème de la succession historique ; le vocabulaire du *changement* laisse ainsi place à celui de la *transformation*. Nous avons alors vu que la mise en ordre des discours dont Foucault rendait compte est en réalité l'exposition d'un *désordre*. Car si « la dispersion des discontinuités elles-mêmes » est toujours « réglée », reste que la volonté de Foucault de maintenir le discours dans une autonomie discursive rend difficilement compréhensible le rôle des pratiques non discursives, sur lesquelles se penche plutôt la généalogie. En tant qu'histoire de la volonté de vérité, la généalogie a été pour sa part décrite comme une *histoire de la force du vrai*. En choisissant cet axe, nous avons misé sur la

⁸⁸² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? » [« Critique et *Aufklärung* »], *loc. cit.*, p. 45.

possibilité de faire valoir la cohérence du projet foucauldien par une lecture transversale de ses cours au Collège de France : des *Leçons sur la volonté de savoir* jusqu'au *Courage de la vérité* en passant par l'inflexion du bio-pouvoir vers la gouvernementalité, le projet est beaucoup moins scindé qu'il ne pourrait paraître au départ. L'analyse, puisée à travers les textes programmatiques et rétrospectifs, a ainsi tenté de mettre en lumière l'émergence du jeu réglé des véridictions, notamment par une étude historique de l'émergence des formes juridiques infléchies par les lectures patientes d'*Œdipe-Roi* que Foucault propose tout au long des années soixante-dix.

À l'aune de cette première reconstruction respectueuse de la pensée de Ricœur et Foucault, un écart irréductible a surgi : est-ce que ce sujet de connaissance dont Foucault retrace la naissance et la mort est le même que ce sujet de compréhension que mobilise l'herméneutique ricœurienne ? C'est en effet ce problème qui a émergé, une fois reconstruite la critique du sujet, problème qui a dès lors guidé le reste de notre entreprise. Au fond, cette critique du sujet n'est pas une fin en soi : elle mène précisément à éclaircir la dimension de finitude qui habite l'agir humain de même que l'historicité des liens entre subjectivité et vérité. Plus précisément : tant la critique de la philosophie de l'histoire (par le biais d'une remise en question du primat de la représentation et de la totalité), que la critique de la philosophie de la conscience (suivant les modèles de la psychanalyse ou du texte) ne mènent pas simplement à une *destruction* du sujet de connaissance, mais à une *description* de la subjectivation : en ce sens, tant Foucault que Ricœur travaillent à l'intérieur d'une pensée de la subjectivité, suivant deux modalités de réintroduction du sujet suite à sa « critique » : la figure de l'énonciateur ou du lecteur, comme instance de discours ou accroissement de soi dans le pouvoir de refiguration du langage (Ricœur) ; l'invention de soi, comme technique de constitution de soi à partir d'une résistance au pouvoir (Foucault). Plutôt que d'une *destitution du sujet*, il a fallu dès lors

commencer à parler d'une *problématisation du sujet*. Et c'est l'herméneutique qui, sur ce plan, nous est apparu comme la plus apte à confronter ce problème.

Que l'on conçoive l'herméneutique comme une pensée qui se reprend toujours elle-même à l'infini (Foucault) ou, au contraire, comme une philosophie de la finitude fondée par une divergence des perspectives (Ricœur), reste qu'elle est élaborée à partir d'une même idée-limite, celle d'une *médiation entre histoire et vérité*. Afin de mieux rapprocher ce qui peut historiquement rendre possible tant l'anthropologie philosophique que l'histoire critique de la subjectivité, il s'est alors avéré nécessaire de conserver l'idée d'une médiation entre histoire et vérité, mais en lui retirant le caractère d'absolu qu'elle possède chez Hegel, pour plutôt mettre en lumière le primat de finitude dont elle procède. Ainsi seulement a-t-il été possible d'affirmer que l'histoire critique de la subjectivité et l'anthropologie philosophique sont *deux images inversées d'une même problématisation de l'histoire et de la vérité* : c'est la figure historique de l'« homme », dans le rapport qu'il entretient à la vérité, qui constitue le fondement même de l'herméneutique. L'homme apparaît comme un être qui n'est pas uniquement préoccupé ou orienté par une *volonté de savoir*, mais aussi, essentiellement, par un *désir de comprendre*. Cette découverte d'une opposition fondamentale entre *volonté de savoir* et *désir de comprendre* découle des conclusions de la première partie de la thèse : « Vérités de l'histoire, histoire de la vérité ».

Savoir et *comprendre* ont par la suite été choisis comme les deux termes pouvant à nouveau articuler l'opposition entre Ricœur et Foucault. C'est ce premier objectif qui a été poursuivi dans la seconde partie de la thèse, « Anthropologie philosophique et herméneutique du soi ». Cette opposition s'est d'abord rapidement butée sur un écueil : la pensée de Foucault peut-elle être réduite à une critique de l'herméneutique, entendue comme forme anthropologique du savoir ? Nous l'avons montré, Foucault entretient un rapport complexe à l'herméneutique. D'abord décrite comme une forme de rationalité articulant le passage de la

Renaissance à l'âge classique, elle se fonde sur un « consensus du monde » : elle atteste toujours d'une expérience du langage qui appartient au même réseau souterrain que la connaissance des choses du monde. Le renversement de cette disposition, rappelons-le, n'a eu lieu qu'à partir du moment où, au lieu de se demander si un signe désignait bien ce qu'il signifie, on s'est demandé comment un signe pouvait être lié à ce qu'il signifie. Ce déplacement, l'âge classique y a répondu par l'analyse de la représentation, où l'*épistémè* de l'Ordre est venu remplacer celui de l'Interprétation. Mais malgré ce déplacement, la modernité s'est de nouveau vue marquée par une herméneutique dont le point terminal ne saurait jamais être atteint : l'herméneutique a encore pour synonyme l'« infini ». L'herméneutique de la modernité, telle que présentée par Foucault, reprend ainsi la perspective d'un inachèvement de l'interprétation, mais en recadrant cette fois le rôle de la sémiologie : alors qu'à la Renaissance, on devait impérativement déceler un sens à découvrir si des êtres semblables étaient mis en présence, la modernité vient au contraire dissocier sémiologie et herméneutique, pour plutôt suspecter constamment le langage, comme s'il cachait sa véritable nature de signe. C'est la grande leçon, selon Foucault, des « maîtres du soupçon », dont se réclamera pour sa part Ricœur : Marx, Freud et Nietzsche.

Si, pour Foucault, l'herméneutique peut être dite du « soupçon », ce n'est cependant pas dans le sens où l'entend Ricœur : c'est l'herméneutique elle-même qui devient, sous la loupe de l'auteur de *La volonté de savoir*, douteuse : c'est elle, du moins, qu'il faut accuser pour la mise en place d'un dispositif dont nous ne sommes pas encore sortis, et qui consiste à conduire le sujet à toujours devoir déchiffrer l'origine de ses désirs. L'herméneutique chrétienne du désir est en effet née d'une *obligation à dire la vérité* : à la fois obligation de suivre la vérité d'un dogme, d'un texte ou d'une parole, puis obligation d'exploration du soi et verbalisation de ses pensées à un autre – un « maître de vérité ». Mais l'émergence de cette herméneutique du sujet consistant en l'examen permanent de soi-même et en la verbalisation exhaustive de ses pensées n'est pas

exactement la même que celle analysée sous le titre de « pratique de soi », et qui constitue le cœur des deuxième et troisième tome de *l'Histoire de la sexualité*.

Si le rapport à soi tel qu'il se manifeste chez les premiers chrétiens, par les modalités que sont l'examen de l'origine des représentations fantasmatiques, le déchiffrement des réalités psychiques ou encore l'aveu de la faute, est un exercice « herméneutique », il est toutefois notable que l'interprétation qui commande une telle « disciplinarisation » du rapport à soi ne s'instaure plus à partir du même rapport qu'entretenait à l'Antiquité le sujet à la vérité. Alors que le sujet de l'herméneutique chrétienne du désir doit élaborer son rapport à soi en passant par une introspection verbalisée (il est en ce sens l'ancêtre du sujet psychologique moderne), le sujet qui se constitue par des pratiques de subjectivation propre à l'expérience intime de l'éthique (le sujet dit « psychagogique ») n'est pas encore soumis à un assujettissement au sein duquel il a *l'obligation de reconnaître à un autre la teneur ou l'origine de sa subjectivité*. C'est ainsi que les dites « pratiques de soi » ne relèvent plus strictement du champ de l'herméneutique, au sens où l'entend Foucault lorsqu'il l'a réduit à une technique de connaissance, mais bien du domaine de la « spiritualité », définie comme un *exercice de transformation de soi dans le dessein d'accéder à la vérité*. Suivant l'interprétation que donne Foucault de l'émergence de l'herméneutique du sujet, nous avons rappelé sa thèse audacieuse selon laquelle il y aurait eu un schisme entre la spiritualité et la philosophie moderne, cette dernière ayant progressivement fait l'économie de la transformation de soi comme condition d'accès à la vérité : c'est en ce sens que Foucault parle d'un obscurcissement de *l'epimeleia heanton* (le souci de soi) au profit du *gnôthi seanton* (le connais-toi toi-même).

L'analyse archéologique de la formation discursive des sciences humaines et la critique implicite de l'anthropologie qui la sous-tend conduisent Foucault à concevoir le sujet non pas en termes de *compréhension*, mais en termes de *savoir*. C'est d'ailleurs, là aussi, ce postulat

méthodologique qui a autorisé l'analyse à s'arrêter plus longuement sur le concept d'« objectivation ». Toutefois, la greffe de la généalogie du pouvoir sur l'archéologie n'a pas davantage permis de préciser le rôle de la compréhension dans les processus de subjectivation. C'est ainsi que nous nous en sommes remis à Paul Ricœur, dans le but de vérifier si l'anthropologie philosophique ne pouvait pas être, à l'instar de la généalogie du sujet, une problématisation de l'agir humain, mais *une problématisation qui serait en mesure d'intégrer l'horizon pratique propre à la prise en compte de la compréhension dans l'analyse du rapport à soi*. Le chapitre consacré à l'anthropologie philosophique de Ricœur avait précisément pour but de proposer une autre lecture de l'anthropologie kantienne : le fond d'opacité qui constitue tout rapport à soi peut être interprété autrement qu'en terme de doublet empirico-transcendantal, sorte de « donnée indépassable » ; c'est ce pari que relève Ricœur lorsqu'il insiste sur l'idée que la non-transparence à soi du *cogito* demeure une étape nécessaire vers la conscience de soi. La connaissance possible de l'homme n'est pas, de fait, absolument vouée à une pétition de principe, au sein de laquelle « la finitude de l'homme [serait] sa fin »⁸⁸³. En transposant le thème de la disproportion de soi à soi (que Foucault nomme « doublet » et que Ricœur qualifie de « scission ») au plan affectif et pratique, Ricœur met en lumière la dimension éthique de l'anthropologie : c'est ce que nous avons nommé *le passage de la connaissance à la reconnaissance*.

Notre argument a dès lors été le suivant : la prise en compte de la reconnaissance dans l'analyse des processus de subjectivation vient permettre une meilleure description de la constitution éthique du sujet. De l'angle d'une généalogie du sujet, il nous a semblé légitime de soutenir que le concept d'objectivation ne jouissait pas de l'extension « moralement positive » que lui accorde pour sa part Ricœur : peu de place y est fait pour la perspective d'une « reconnaissance mutuelle », cette question n'étant pas réellement abordée par Foucault,

⁸⁸³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, éd. cit., p. 396.

puisque la grande majorité de sa généalogie du sujet concerne les techniques de domination et les procédures d'obligation plus encore que les techniques de constitution de soi – exception faite, il est vrai, des dernières recherches, à partir desquelles une rencontre avec Ricœur s'avère effectivement plus féconde. Dans la mesure où la subjectivation est davantage pensée par Foucault sous le mode de l'assujettissement, la reconnaissance du sujet (au sens de l'« identification ») se joue exclusivement dans un rapport déterminé par l'objet à connaître. On retrouve là le chemin obligé des sciences humaines, avec lesquelles Ricœur n'a jamais cessé de dialoguer, sciences dont la part herméneutique relève aussi de l'explication, et donc d'une épistémologie de l'interprétation. C'est en ce sens que Ricœur revendique positivement le terme d'« objectivation », comme ce qui rend *possible* une herméneutique, et c'est ce qui a motivé notre reconstruction à souligner, lors de la première partie de la thèse, le basculement de l'épistémologie vers l'horizon ontologique. L'objectivation n'est en ce sens possible, pour Ricœur, que sur le fond d'une discipline transcendante (conditions possibles de la connaissance) doublée d'une connaissance empirique (mythes, symboles, récits) permettant un retour au sujet.

Précisons l'écueil auquel nous a confronté la conception foucauldienne : c'est la prise en compte de la passivité dans la constitution de la reconnaissance qui achoppe, du moins avant le tournant éthique de ses recherches. Et même dans *L'usage des plaisirs*, lorsque Foucault demande *comment* l'individu peut venir à se reconnaître comme sujet, le « demandé » reste une modalité, un *mode d'être du soi*. Or, la formulation de cette question passe complètement sous silence ce qu'il faut entendre au juste par « reconnaître »... Est-ce au sens de « découvrir » ? ou encore d'« accepter » ? ou même d'« avouer », de « confesser »⁸⁸⁴ ? Autrement dit, au moment

⁸⁸⁴ Ces diverses acceptions du verbe *reconnaître* sont par ailleurs soulevées par Ricœur, à partir de la troisième définition du *Robert* (les deux précédentes étant I : « Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions [...] distinguer, identifier [...] » ; II : « Accepter, tenir pour vrai (ou pour tel) ») :

où Foucault pose ce problème, suppose-t-il une reconnaissance strictement objectale ou bien un être-reconnu par soi et par les autres ? La différence n'est pas simplement terminologique : elle ouvre à une prise en compte radicale du rapport éthique à autrui dans la constitution du soi. Avec la conception du *pouvoir comme forme d'objectivation* – c'est au fond ce qui reste indissociable, malgré les nuances apportées quant à la modification de la définition des « régimes de vérité » – Foucault ne se réfère pas à une reconnaissance mutuelle, tel que l'entend Ricœur, et avant lui le jeune Hegel. Il faut, partant, attendre ce fameux recadrage immanent aux dernières recherches de Foucault, pour enfin apercevoir ce qui n'est cependant encore qu'une ébauche d'une pensée de l'« être-reconnu », dans ses capacités, au sein de pratiques sociales. Il est en effet possible de constater que les deux derniers tomes publiés de l'*Histoire de la sexualité* ainsi que le dernier cours au Collège de France (*Le courage de la vérité*) inaugurent cette perspective, puisqu'ils restent en partie orientés par une *problématisation des normes de reconnaissance*. C'est précisément sur ce point qu'un dernier dialogue avec Ricœur reste possible : les processus de subjectivation répondent d'une véridiction fondée dans la reconnaissance. L'aveu et la *parrésia* articulent précisément chez Foucault le passage de la généalogie du pouvoir à la généalogie du sujet éthique : on y découvre alors, en relation avec la promesse chez Ricœur, une *conjonction nécessaire entre l'objectivation du soi et la reconnaissance de ses capacités*.

C'est ainsi qu'une théorie de l'agir directement inspirée par une herméneutique prenant à la fois comme outils heuristiques l'objectivation et la reconnaissance peut favoriser une description de la processivité propre à la constitution du soi : le passage d'une reconnaissance objectale à une reconnaissance des capacités du sujet a été le fil rouge du dernier chapitre. Le

« Quant à la troisième souche, étrangère, on l'a dit, à l'anglais et l'allemand, " reconnaissance " au sens de gratitude, elle procède tacitement par le truchement de l'idée de dette, qui est comme le non-dit de l'idée préalable d'acceptation, d'admission, pour autant que la vérité présumée consiste en une valeur qui appelle une approbation en forme d'aveu. On a alors la chaîne " accepter, tenir pour vrai, admettre, avouer, être redevable, remercier " ». *Parcours de la reconnaissance, éd. cit.*, p. 32.

premier exemple convoqué a été la pratique de l'aveu – où il y a production d'un sujet dans la mesure où une reconnaissance de l'imputation morale et de la responsabilité est portée au langage – avant de voir l'analyse poursuivre à partir de deux autres modes aléthiques (ou « véridatifs ») : la *parrésia* (Foucault) et la promesse (Ricœur). Ces deux modes aléthiques sont non seulement des modes de véridiction, mais aussi des formes éthiques de problématisation du rapport à soi et aux autres. Ce sont, en effet, deux modes de dire-vrai dont les analyses historiques et phénoménologiques permettent d'attester d'un engagement ontologique du soi, engagement dont nous avons alors décrit la dialectique toujours fragile entre maintien et dépossession. Le chapitre s'est finalement conclu par une réflexion plus générale portant sur le souci de soi, où nous avons relevé que la constitution de la subjectivité passait par une transformation du sujet dans sa quête d'accès à la vérité. Ce dernier chapitre a cette fois été l'occasion d'appliquer – dans un mouvement en quelque sorte inverse à celui auparavant tenté – une hypothèse foucauldienne à propos de la pensée de Ricœur : l'herméneutique ricœurienne échappe-t-elle, avons-nous demandé, à l'écueil d'une épistémologisation de la philosophie ? Nous avons déterminé que c'était bel et bien le cas, en ce qu'elle se donne, elle aussi, comme spiritualité, et cela non pas en raison d'une foi cryptique ou mal assumée qui pourrait la supporter secrètement, mais parce qu'elle exige du sujet philosopant un *travail de soi sur soi*. Ricœur apparaît alors, à l'instar de Foucault, comme un penseur du souci de soi.

L'intérêt d'une confrontation entre ces deux visions du retour à soi (du rapport que le sujet établit à lui-même) est finalement le suivant : le pouvoir, qu'il soit *pouvoir-de* ou *pouvoir-sur*, est *producteur de subjectivité*. Les deux usages du terme « pouvoir » ne relèvent certes pas ici d'une signification identique : d'une part, le pouvoir est synonyme pour Ricœur de « capacités », autrement dit des *pouvoirs du soi à instaurer une action dans le monde* (parler, faire, raconter, se tenir pour responsable) dont l'attestation sera le registre épistémique propre (la créance s'oppose ici

à la croyance doxique dans la mesure où affirmer que « je crois que je peux » n'a pas pour contraire le doute, mais bien le soupçon, qui ne peut être vaincu que par une « réassurance de même teneur épistémique que la certitude contestée »⁸⁸⁵ ; d'autre part, le pouvoir est conçu par Foucault comme *rapport de force opposé à la résistance*, dont les formes multiples peuvent être rassemblées sous l'expression de *technologies de soi*. Foucault ne conçoit pas le pouvoir comme capacité, sauf, on l'a vu, en définissant l'ontologie du sujet à partir de la « capacité à faire » (entendue comme liberté). Mais malgré ce hiatus, le résultat net demeure le même : *le pouvoir est dans les deux cas à l'origine de l'action* : il « produit » des identités, des discours, des stratégies, bref il instaure un rapport à soi, il ouvre un espace de liberté. *Qu'il soit pensé comme coercition ou comme capacité, le pouvoir engendre l'action*. Nous en venons ainsi à supposer qu'une recherche ultérieure pourrait tenter de tenir plus avant la gageüre d'une légitimité possible de la dérivation sémantique du mot « pouvoir »⁸⁸⁶.

Et l'histoire dans tout ça ? La paire conceptuelle d'histoire et de vérité, élaborée dans la première partie de la thèse, a-t-elle été abandonnée au profit du second terme et de son ancrage dans une anthropologie philosophique ? Il semble que non, dans la mesure où, au terme de cette réflexion, nous découvrons *deux manières historiques de penser le rapport à soi*. C'est ainsi que les notions d'histoire et de vérité ont été tenues pour des termes indissociables, termes dont la

⁸⁸⁵ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op cit.*, p. 153.

⁸⁸⁶ Cette porte est ouverte par Ricœur lui-même lors de l'introduction de *Parcours de la reconnaissance* ; son effort consiste à légitimer la dérivation du concept de reconnaissance à partir de la complexité de sa lexicographie. Cf. *Parcours de la reconnaissance*, *éd. cit.*, p. 36 et suivantes. L'attention que porte en général Ricœur à la polysémie des mots et à l'héritage conceptuel des notions est sur ce point particulièrement heuristique.

relation a été progressivement articulée par deux attitudes différentes, mais indissociables : la *volonté de savoir* et le *désir de comprendre*.

Au terme de notre parcours, un indécidable subsiste néanmoins : les modes de subjectivation/véridiction entrevus lors des analyses de cette thèse (aveu, dire-vrai, promesse, souci) sont-ils des *formes historiques* (Foucault) ou des *fondements de l'agir humain* (Ricœur) ? Il semble qu'une confusion règne entre ce qui relève ici de l'histoire et ce qui demeure rattaché à une anthropologie.

On peut à cet effet rappeler que Foucault dépasse l'anthropologie dans la mesure où il s'intéresse à l'historicité même des formes d'expérience⁸⁸⁷. Ricœur, pour sa part, n'abandonne jamais la prise en compte de l'historicité (au sens où la finitude de l'homme est au fondement de son anthropologie), quoiqu'il finisse par décrire l'agir humain à partir d'une unité dont le fondement est ontologique, sans pour autant s'attarder de manière aussi attentive que Foucault aux « pratiques historiques ». Si les processus de subjectivation attestent bel et bien de ce que Ricœur nommait l'« unité analogique » de l'agir humain, il reste à se demander d'où l'anthropologie philosophique peut encore tirer sa légitimité et son autonomie : est-elle uniquement une réplique à la philosophie de l'histoire ? Peut-elle réellement constituer l'« ontologie historique de nous-mêmes » dont rêvait Foucault ?

⁸⁸⁷ Dans un projet de préface à l'édition anglaise de *L'usage des plaisirs*, Foucault rappelle que cet intérêt pour l'historicité des formes d'expérience date en réalité de ses tous premiers textes (en fait l'introduction à Binswanger) : « Étudier dans leur histoire des formes d'expérience est un thème qui m'est venu d'un projet plus ancien : celui de faire usage des méthodes de l'analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n'étaient pas indépendantes l'une de l'autre, ce projet me laissait insatisfait : son insuffisance théorique dans l'élaboration de la notion d'expérience et l'ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait alors chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l'être humain ; et traiter tout autrement le second problème par le recours si souvent répété au "contexte économique et social" ; on pouvait accepter ainsi le dilemme alors dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale. Mais je me suis demandé s'il n'était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l'historicité même des formes d'expériences ». Projet de préface à *l'Histoire de la sexualité*, tome 2 (texte inédit en français), in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, London, Penguin Books, 1984, p. 334, cité par D. Éribon in *Michel Foucault, éd. cit.*, p. 67

En se confrontant ainsi à la philosophie de l'histoire, il est clair que les pensées de Foucault et de Ricœur semblent se cantonner davantage du côté de l'anthropologie philosophique. Si cela est évidemment le cas pour Ricœur, qui, d'un point de vue strictement nietzschéen⁸⁸⁸, peut possiblement représenter une « forme contemporaine » de la métaphysique, il faut toutefois concéder que ce c'est plus difficilement le cas pour Foucault, qui cherche justement à se déprendre de l'anthropologie. Cela dit, c'est bel et bien l'intérêt qu'il porte à l'historicité du sujet qui nous permet finalement de supposer qu'à vouloir refuser de postuler une nature de l'homme pour chercher du côté de son histoire le principe de sa vérité, Foucault finit tout de même à présupposer des modalités de distribution de la vérité, essentiellement induites par la volonté de savoir, qui prétendent être – secrètement – des invariants de l'être de l'homme. On pourrait alors soutenir que Foucault élimine l'homme exactement comme l'a fait la philosophie de l'histoire : *en cherchant des absolus* – absolu ou idée-limite dont la « mort de l'homme » serait l'exemple le plus frappant.

L'anthropologie philosophique n'est pas seulement un palier réduit de l'histoire de la philosophie de l'histoire, elle est plutôt – sur la base d'un trait commun fondamental : elles se consacrent toutes deux au problème de l'univers existentiel – son véritable contraire, du simple fait que pour elle la question fondamentale n'est pas celle de l'histoire de l'homme, mais celle de sa nature [...] Peut-être, plus que la philosophie de l'histoire, l'anthropologie philosophique constitue-t-elle le tournant vers l'homme ? La chose, semble-t-il, est pourtant logique : si la philosophie de l'histoire élimine l'homme lorsqu'elle devient radicale, l'homme doit chercher ses chances dans son contraire, c'est-à-dire dans l'anthropologie, et ce, si possible, sans attendre que la philosophie de l'histoire « ait rempli sa mission », et remboursé ses dettes ; car, dès que c'est le cas, il pourrait bien être trop tard pour les dettes de l'anthropologie.⁸⁸⁹

⁸⁸⁸ « La généalogie transcrivait pour Nietzsche ce qui était encore sans histoire, parce qu'il s'agissait de sentiment, d'âme, de corps, d'instinct, ce que nous présupposons immuable dans l'homme. L'anthropologie philosophique ne serait que la forme contemporaine, positiviste, de la métaphysique. » D. Defert, « Situation du cours » in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, éd. cit., p. 271.

⁸⁸⁹ O. Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, éd. cit., p. 18-19.

L'anthropologie philosophique est-elle l'image inversée de la philosophie de l'histoire ? Il semble que ce soit vers ces nouveaux questionnements que mène cette recherche, questionnements, il faut l'avouer, qui ne sont pour l'instant que velléités.

Que peut-t-on réellement *espérer connaître de la nature humaine* – nous voulons dire : sur le plan pratique – lorsque la question de la vérité est ainsi arrimée à celle de la constitution du sujet ? Faut-il s'en remettre au constat que dresse elle-même l'anthropologie philosophique, lorsqu'elle affirme que « l'impossibilité de la définition appartient à l'essence de l'homme »⁸⁹⁰ et ainsi admettre que cette recherche est vouée – contrairement il est vrai à la prétention d'absolu propre aux philosophies de l'histoire – à viser une asymptote dont le prolongement infini ne sera jamais atteint ? Contre un savoir qui se veut *sécurisant*, peut-être faut-il plutôt, comme semble le suggérer Hans Blumenberg, non pas imaginer l'homme en tant qu'unité, mais décrire l'impulsion même qui aiguille sa *libido sciendi*. La volonté de vérité pourrait alors être interrogée sous un autre aspect de sa « force » : il s'agirait dans ce cas d'interpréter la volonté de savoir en tant que *pulsion de mort*, le véritable destin de la raison étant peut-être la négation de la connaissance, à travers l'affirmation originaire de l'être humain : « Dans l'accomplissement de l'idée de science, l'homme s'applique à lui-même la loi de l'entropie, en ce qu'il prend au sérieux ses possibilités au sein du monde : il se perd en tant qu'événement improbable au sein de l'univers physique. La question est de savoir si la philosophie non plus ne peut pas échapper à ce *fatum*, voire ne peut que collaborer à cet accomplissement, en ce qu'elle réalise sa propre idée »⁸⁹¹. C'est peut-être, il est légitime de le supposer, vers cette nouvelle tension que conduit notre reconstruction de l'histoire de la subjectivité à l'âge anthropologique de la raison.

⁸⁹⁰ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1915), in *Vom Umsturz der Werte I*, Leipzig, 1919, p. 307 ; cité par H. Blumenberg, *Description de l'homme (Beschreibung des Menschen)*, Paris, Cerf, « Passages », 2011 [2006], p. 478.

⁸⁹¹ H. Blumenberg, *Description de l'homme*, éd. cit., p. 34.

BIBLIOGRAPHIE
(OUVRAGES CITÉS OU RÉFÉRÉS)

a) Paul Ricœur

Ouvrages

Parcours de la reconnaissance. Trois études, Paris, Gallimard, « Folio », 2005 [2004].

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, « Point-essais », 2000.

La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, Hachettes Littérature, « Pluriel », 1995.

L'idéologie et l'utopie, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris, Éd. Esprit, 1995.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, « Points essais », 1996 [1990].

Temps et récit 3. Le temps raconté, Paris, Seuil, « Points-essais », 2001 [1985].

Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, « Points-essais », 2001 [1983].

La métaphore vive, Paris, Seuil, « Points-essais », 1997 [1975].

De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Gallimard, « L'ordre philosophique », 1965.

Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité, livre 1, *L'homme faillible* ; livre 2, *La symbolique du mal*, Paris, Seuil, « Point-essais », 2009 [1960].

Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier Montaigne, 1960 [1950].

Recueil d'essais

Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2013.

Écrits et conférences 2. Herméneutique, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.

À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2004 [1986].

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, « Points-essais », 1986.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1969.

Histoire et vérité, Paris, Seuil, « Points-essais », 2001, [1955/1964/1967].

Articles

« La conviction et la critique », entretien avec N. Crom, B. Frappat et R. Migliorini, in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 15-18.

« Le philosophe et le politique devant la question de la liberté », in *La liberté et l'ordre social*, Rencontre internationale de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1969, pp. 41-65.

« Hegel aujourd'hui » (1974), in *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006, pp. 174-194.

« Mythe », *Encyclopedia Universalis. Philosophie*, Paris, Albin Michel, 2006, publication originale dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 9, 1971, pp. 530-537.

b) Michel Foucault

Ouvrages et articles

Introduction à l'Anthropologie, suivi d'E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008.

Dits et écrits, 2 volumes, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001 [1994].

« Qu'est-ce que la critique ? » [« Critique et *Aufklärung* »] in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin, 1990 [Séance du 27 mai 1978].

Le souci de soi. Histoire de la sexualité III, Paris, Gallimard, « Tel », 1998 [1984].

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Paris, Gallimard, « Tel », 1999 [1984].

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, Paris, Gallimard, « Tel », 1994 [1976].

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, « Tel », 2007 [1975].

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère, Paris, Gallimard/Julliard, 1973.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, « Tel », 2001 [1966],

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, Presses Universitaires de France, 1988 [1963].

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, « Tel », 1972 [1961].

Maladie mentale et psychologie, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2010 [1954].

Cours et conférences

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972), non publié.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1981), à paraître en 2014.

L'origine de l'herméneutique du soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2013.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, Cours de Louvain, 1981, UCL Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, « Hautes Études », 2012.

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2011.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984), Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études », 2009.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984), Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études », 2008.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978), Paris, Gallimard/Seuil « Hautes études », 2004.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2004.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974), Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2003.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2001.

Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975), Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1999.

« *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1997.

c) Ouvrages sur les auteurs à l'étude

Ricœur

Bouchindhomme, Christian et Rainer Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.

Greisch, Jean, *L'itinérance du Sens. La phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000.

Grondin, Jean, *Paul Ricœur*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 2013.

Michel, Johann, *Ricœur et ses contemporains*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

_____, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.

Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris Seuil, « Points-essais », 1998 [1994].

Kemp, Peter, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, Paris, Éditions du Sandre, 2010.

Reussner, Caroline (réal.), *Paul Ricœur, philosophe de tous les dialogues* (film), sur un synopsis d'Olivier Abel et de François Dosse, format DVD, Éditions Montparnasse, 2007.

Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain/Leuven, Leuven University Press, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CXXIV, 1996.

Valdès, Mario J. (éd.) *A Ricœur Reader : Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

Foucault

Artières, Philippe, Jean-François Bert, Philippe Chevalier, Pascal Michon, Mathieu Potte-Bonneville, Judith Revel, Jean-Claude Zancarini (dir.), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault, Regards critiques 1966-1968*, IMEC, Presses Universitaires de Caen, 2009.

Artières, Philippe, Louis Quero et Michelle Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'Information sur les Prisons : archives d'une lutte, 1970-1972*, postface de Daniel Defert, Paris, IMEC, 2003.

Billouet, Pierre, *Foucault*, Paris, Belles Lettres, 1999.

Bordeleau, Érik, *Foucault Anonymat*, Montréal, Le Quartanier, « Série QR », 2012.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, « Reprise », 2004 [1986].

Dreyfus, Hubert et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1984 [1982].

Éribon, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, « Champs », 1991.

Fimiani, Mariapaola, *Érotique et rhétorique. Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, Paris, L'harmattan, 2009.

Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 1998.

Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004.

Rabinow, Paul (éd.), *The Foucault Reader*, London, Penguin Books, 1984.

Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essai », 2010.

_____, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008.

d) Articles sur les auteurs à l'étude

Ricœur

Arrien, Sophie-Jan, « De la narration à la morale : le passage par la promesse », in *Cités*, « Paul Ricœur. Interprétation et reconnaissance », Paris, P.U.F., n° 33, 2008, p. 97-108.

Chartier, Roger, « Mémoire et oubli. Lire avec Ricœur » in Delacroix, Christian, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007, p. 231-248.

Dastur, Françoise, « Volonté et liberté selon Paul Ricœur » in *Paul Ricœur. Cahier de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 179-187.

Dewitte, Jacques, « Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique du structuralisme de Paul Ricœur », in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*. Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 96-108.

Fœssel, Michaël, *Esprit*, « Les reconquêtes du soi » in *Esprit*, « La pensée Ricœur », Paris, Seuil, Mars-avril, 2006, 290-303.

_____, « La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur », in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 168-178.

Henry, Michel, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie » (1988), in *De la subjectivité – Tome II – Phénoménologie de la vie*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2003, p. 163-183.

Michel, Johann, « L'ontologie fragmentée », in Castonguay, Simon et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*. Québec, P.U.L., « Kairos », 2012, p. 245-260 ; article initialement paru dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 3, octobre 2009, p. 479-487.

Mongin, Olivier, « L'excès et la dette. Gilles Deleuze et Paul Ricœur ou l'Impossible conversation ? » in *Paul Ricœur. Cahiers de l'Herne*, Paris, Éd. de l'Herne, 2004, p. 271-283.

Vallée, Marc-Antoine, « Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44.

Foucault

Angermüller, Johannes, « Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? À propos de la notion de discours d'un pays à l'autre », *Langage et Société*, 2007/2, # 120.

Canguilhem, Georges, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », *Critique*, juillet 1967, n° 242, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critique 1966-1968*, IMEC, Presses Universitaires de Caen, 2009, p. 247-274.

Dreyfus, Hubert, « De la mise en ordre des choses », in *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988)*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1989.

Ferrarese, Estelle, « La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas. Besoins, intersubjectivité, pouvoir » in Haber, Stéphane et Yves Cusset (dir.), *Habermas/Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, Éd. du CNRS, 2006, pp. 155-169.

Galzigna, Mario, « La Vérité-événement » in *Critique*, « Michel Foucault : de Kant à Soi », 2009, n° 749, p. 860-871.

Greisch, Jean, « Du “ maître du soupçon ” au “ maître du souci ” : Michel Foucault et les tâches d'une herméneutique du soi » in Ada Neschke-Hentschke (dir.), *Les herméneutiques au seuil du XXI^e siècle : évolution et débat actuel*, Louvain-la-Neuve, Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Peeters, 2004, p. 73-99.

Gros, Frédéric, « À propos de l'herméneutique du sujet » in Le Blanc, Guillaume et Jean Terrel (dir.), *Michel Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 149-164.

_____, « La parrhêsia » chez Foucault (1982-1984) », in Gros, F. (dir.), *Le courage de la vérité*, P.U.F., « débats philosophiques », 2002, p. 155-166.

Guenancia, Pierre, « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité » in *Archives de la philosophie*, avril-juin 2002, vol. 65, p. 239 à 254.

Habermas, Jürgen, « Une flèche dans le cœur du temps présent » in *Critique*, « Michel Foucault : du monde entier », août-septembre 1986, # 471-472, p. 794-799.

Lebrun, Gérard, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », in *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988)*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1989, p. 33-53.

Macherey, Pierre, « Foucault : éthique et subjectivité », in *Autrement*, « À quoi pensent les philosophes aujourd'hui ? », No 2 (novembre 1988), p. 92-103.

Paugam, Guillaume, « De l'Anthropologie à l'Archéologie » in *Critique*, « Michel Foucault : de Kant à Soi », 2009, no. 749, p. 836-847.

_____, « Naissance(s) de la clinique » in *Critique*, n° 660, Mai 2002, p. 381-390.

Pomian, Krzysztof, « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », in *Le Débat*, 2002/5, n° 122, p. 32-40.

Potte-Bonneville, Mathieu, « La différence que nous sommes – l'archéologie comme herméneutique critique », Journée d'étude sur *L'archéologie du savoir*, Dijon, Université de Bourgogne, 19/11/2004, (texte inédit).

Revel, Judith, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », in Gros, Frédéric (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris, P.U.F., « débats », 2002, p. 63-86.

_____, « Foucault lecteur de Nietzsche: l'apprentissage de la déprise », in *Magazine Littéraire*, avril 1992.

_____, « Sur l'introduction à Binswanger (1954) » in Giard, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*. Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 49-54.

Salanskis J.-M., « Les deux triades de Canguilhem-Foucault », in Cassou-Noguès, Pierre et Pascale Gillot (dir.), *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès. Canguilhem, Foucault*. Paris, Vrin, 2009, p. 237-270.

Ricœur et Foucault

Barthélémy, Annie, « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 1, n° 1, 2010, p. 55-67.

Castonguay, Simon, « Objectivations et problématisations : statuts et usages de l'herméneutique chez Michel Foucault », in Castonguay, Simon et Cyndie Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*. Québec, P.U.L., Kairos, 2012. p. 65-94.

_____, « Ricœur et Foucault. Vers un dialogue possible », in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 68-86.

Gamez, Patrick, « Ricœur and Foucault. Between Ontology and Critique », in *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, n° 2, 2013, pp. 90-107.

Michel, Johann, « L'animal herméneutique » in Fiasse G. (dir.), *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., « Débats philosophiques », 2008, p. 63-92.

Goetz, Rose, « Paul Ricœur et Michel Foucault », *Le Portique* [en ligne], 13-14, 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 15 juin 2013. URL : <http://leportique.revues.org/index639.html>

e) Autres ouvrages ou articles (philosophie, histoire, sciences humaines)

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.

Audi, Paul, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, « Champs », 2007.

Agamben, Giorgio, *Signatura Rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2012, 1983 [1958].

Aristote, *La métaphysique*, 2 volumes, éd. et trad. J. Tricot, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991 [1948].

Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957.

Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984.

_____, « L'Effet de Réel », in *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Blumenberg, Hans, *Description de l'homme*, Paris, Cerf, « Passages », 2011 [2006].

_____, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, « Passages » 2007 [1979].

_____, *La raison du mythe*. Paris, Gallimard, 2005.

- Bourdieu, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- Brogowski, Leszek, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1997.
- Bultmann, Rudolf, *Foi et compréhension*, t. I, Paris, Seuil, 1970.
- Butler, Judith, *Le récit de soi*, Paris, P.U.F., « Pratiques théoriques », 2007.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1969.
- _____, *Logique du sens*, Paris, Minuit, « Critique », 1969.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.
- _____, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1972.
- Deranty, Jean-Philippe, « Mésentente et reconnaissance : Honneth face à Rancière » in Renault, Emmanuel et Yves Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003.
- Descartes, René, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1994.
- Descombes, Vincent, *Le complément de sujet. Enquêtes sur le fait d'agir soi-même*, Paris, Gallimard, « NRF-essais », 2004.
- _____, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, « Critique », 1979.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften V, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Stuttgart, B.G. Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 [1924].
- _____, *Le monde de l'esprit*, deux tomes, trad. M. Remy, Paris, Aubier Montaigne, 1947.
- Dreyfus, Hubert, *Being-in-the World: A Commentary on Heidegger's Sein und Zeit*, MIT Press, Division 1, 1991.
- Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.
- Foessel, Michaël, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2012.
- Gadamer, Hans-Georg, article « Historicité », in *Encyclopedia Universalis, Dictionnaire de la philosophie*. Paris, Albin Michel, 2006, p. 815-825.

_____, *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1976, 1996 [1960, 1990].

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome II. Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973

Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1993.

Greisch, Jean, *L'Arbre de vie et l'Arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Paris, Cerf, « Passages », 2000.

_____, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994.

_____, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

Guillaume, Gustave, *Langage et Science du Langage*, Paris, Nizet, Québec, Presses de l'Université Laval, 1964.

Habermas, Jürgen, *La Théorie de l'agir communicationnel*, tome I : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, tome II : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1987.

_____, « La modernité : un projet inachevé », in *Critique*, n° 413, 1981.

_____, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2006 [1988],

_____, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990 [1968].

_____, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976 [1968].

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2002 [1981].

Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2013.

_____, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. K. Papaïoannou, Paris, Plon, 1965.

_____, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Khan, Paris, Gallimard, « Tel », 1967, 1998 [1952].

_____, *Être et temps*, Authentica (hors-commerce), trad. E. Martineau, 1985 [1927].

_____, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, « Tel » 1970.

Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1985.

Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Surkamp, 1989 ; trad. anglaise par K. Baynes, *The Critique of Power : Reflective Stages in a Critical Social Theory*, MIT Press (Studies in Contemporary German Social Thought), 1993.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2001 [1947].

_____, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1976 [1954].

_____, *L'Origine de la Géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1962.

_____, *Ideen, Nachwort*, in *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff 1952, trad. A. L. Kelkel, « Postface à mes *Idées directrices* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n° 62.

Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2008.

_____, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1967.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 2008 [1947].

Koselleck, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, édité par M. Werner et traduit sous la direction d'A. Escudier, Paris, Gallimard/Le Seuil, EHESS, 1997.

Lacan, Jacques « Les formations de l'inconscient », 1957-1958, in *Bulletin de Psychologie*, édité par le groupe d'études de Psychologie de l'Université de Paris.

Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967.

Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques IV*, Paris, Plon, 1971.

Mannheim, Karl, *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, Munich, Leipzig, Verlag von Duncker, Humblot, 1928.

Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

Marquard, Odo, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2002 [1973].

Nabert, Jean, *Le Désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres II*, Édition dirigée par J. Lacoste et J. Le Rider, *Œuvres II*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2009.

_____, *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1874), trad. Henri Albert, Garnier-Flammarion, 1998.

_____, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873), *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. 1, vol. II : Écrits posthumes (1870-1873).

Pascal, *Pensées*, édition Brunschvicg (1897), Ebook Samizdat, 2010.

Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2012.

_____, *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2002.

_____, *Lachès*, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

_____, *Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, t. 1, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Sénèque, *Dialogues*, t. 1, trad. A. Bourgerie, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Serres, Michel, *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968.

Spinoza, Baruch, *Éthique*, *Œuvres III*, trad. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 2009, [1965].

Plutarque, *Vies*, tome III, trad. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Rancière, Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

Sartre, Jean-Paul, « Jean-Paul Sartre répond » in *L'arc*, n° 30, 1966, p. 87-96.

Schapp, Wilhelm, *Empêtrés dans des histoires*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1992 [1953].

Scheler, Max, *Nature et Formes de la sympathie, Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris, Payot & Rivages, « Petites Bibliothèque Payot », 2003 [1923]

_____, *Vom Umsturz der Werte I*, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.

Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, trad. G. Walsh et F. Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

Simmel, Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F. « Quadrige », 2007 [1900].

Stern, William, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, La Haye, Nijhoff, 1950.

Taylor, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne (Sources of the self)*, Montréal, Boréal, 1998 [1989].

_____, *Philosophical Papers*, 2 vol., Cambridge University Press, 1985.

Vattimo, Giorgio, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 1991.

Weber, Max, *Économie et société*, tome 1, *Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora, « Pocket », 1995 [1921].

_____, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 [1904-1917].

f) Littérature

Baudelaire, Charles, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976.

Beckett, Samuel, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953.

Juvénal, *Satires*, trad. Labriolle P. de, F. Villeneuve et O. Sers, édition bilingue, Les Belles Lettres, « Classiques en poche », Paris, 2002.

Minard, Céline, *Le dernier monde*, Paris, Gallimard, « Folio », 2009 [2007].

Musil, Robert, *L'homme sans qualité*, 2 tomes, Paris, Seuil, « Points », 1995 [1930-32].

Pessoa, Fernando, *Le Livre de l'intranquillité*, deuxième édition, Paris, Christian Bourgois, 1999.

Lautréamont (Comte de), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Poésie », 2002.

Montaigne, Michel Eyquem de, *Les Essais*, édition établie par P. Michel, tome III, Paris, Le Livre de Poche, 1972.

Sophocle, *Œuvres*, t. 1, éd. et trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1922

Wilde, Oscar, *Aphorismes*, Paris, Aléas, 2008.

Xénophon (pseudo), *La république des Athéniens*, trad. E. Chambry, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Garnier, 1967.

INDEX DES NOMS

ABEL, OLIVIER : 22 ; 427
ALDROVANDI, ULISSE : 249-250
AGAMBEN, GIORGIO : 248 ; 430
ALCIBIADE : 271 ; 401-402 ; 434
ALTHUSSER, LOUIS : 120 ; 125 ; 138
ANAXIMANDRE : 10
ANGERMÜLLER, JOHANNES : 27, 127
APOLLON/PHOÏBOS : 183-184
ARENDR, HANNAH : 381, 404, 430, 379
ARISTOTE : 31, 165, 199, 300-302, 362, 430
ARMSTRONG, LANCE : 334
ARON, RAYMOND : 67, 96, 430
ARRIEN, SOPHIE-JAN : 383, 429
ARTIÈRES, PHILIPPE : 37, 426
AUDI, PAUL : 220, 430
AZOUVI, FRANÇOIS : 6, 50, 425

BACHELARD, GASTON : 333, 430
BALAN, BERNARD : 252
BARTHES, ROLAND : 106, 135, 138, 145, 430
BATAILLE, GEORGES : 43, 141, 145, 151
BAYNES, KENNETH : 352, 433
BECCARIA, CESARE : 172, 174-175
BENN, GOTTFRIED : 152
BENTHAM, JEREMY : 172, 174, 177
BERT, JEAN-FRANÇOIS : 426
BILLOUET, PIERRE : 250, 427
BINSWANGER, LUDWIG : 121-125, 132, 420, 429
BLUMENBERG, HANS : 51, 250, 342, 407, 422, 430
BOAS, FRANZ : 135
BORDELEAU, ÉRIK : 150, 157, 427
BOUCHINDHOMME, CHRISTIAN : 11, 225, 426, 432
BOURDIEU, PIERRE : 145, 431
BOURGERY, ABEL : 434
BRAUDEL, FERNAND : 93, 120
BRION, FABIENNE : 356
BRISSON, LUC : 434
BROGOWSKI, LESZEK : 80, 431

BROKMEIER, WOLFGANG : 25, 433
BRUNSCHVICG, LÉON : 312, 434
BUFFON, G.-L. LECLERC (COMTE DE) : 249-250
BULTMANN, RUDOLF : 340, 431
BUTLER, JUDITH : 404, 431

CANGUILHEM, GEORGES : 5, 54, 119, 128, 141, 163, 204, 428-429
CASSIEN, JEAN : 268, 274
CASSIRER, ERNST : 153, 158
CASSOU-NOGUÈS, PIERRE : 54, 429
CASTONGUAY, SIMON : 7, 428, 430
CAVAILLÈS, JEAN : 54-55, 429
CELAN, PAUL : 146
CHAMBRY, ÉMILE : 359, 377, 434-435
CHARTIER, ROGER : 101, 427
CHEVALIER, PHILIPPE : 426
CHOMSKY, NOAM : 38, 161
COLERIDGE, SAMUEL T. : 70
CROISSET, MAURICE : 434
CROM, NATHALIE : 6, 424
CUSSET, YVES : 352, 428

DANTO, ARTHUR : 94
DASTUR, FRANÇOISE : 35, 212, 427
DAVIDSON, DONALD : 300, 370, 382
DE CERTEAU, MICHEL : 102
DEFERT, DANIEL : 1, 5, 37, 181, 421
DELACROIX, CHRISTIAN : 101, 427
DE LAUNAY, MARC : 6, 50, 423
DELEUZE, GILLES : 6, 21, 115, 145, 182, 197, 199, 234, 305, 320, 375, 427, 428, 431
DERANTY, JEAN-PHILPPE : 351, 431
DERRIDA, JACQUES : 43, 121, 151, 166, 199, 327, 431, 433
DESCARTES, RENÉ : 31, 166, 226, 269, 270, 275, 305, 327, 429, 431
DESCOMBES, VINCENT : 115, 212, 225, 226, 363, 431
DE WIT, JOHN : 111
DEWITTE, JACQUES : 27, 427
DILTHEY, WILHELM : viii, 69, 73, 76-84, 86, 89, 103, 123, 140, 158, 213, 249, 252, 253, 340, 431
DOSSE, FRANÇOIS : 22, 101, 426, 427
DREYFUS, DINA : 5
DREYFUS, HUBERT : 23, 27, 135, 138, 157, 158, 160-162, 283, 285, 288, 289, 292, 293, 427, 428, 431
DROYSEN, JOHANN GUSTAV : 79

EBBINGHAUS, HERMANN : 79, 438
ELDERS, FONS : 38
ELIADE, MIRCEA : 333, 431

ELIAS, NORBERT : 102
 ÉPICTÈTE : 268, 402
 ÉRIBON, DIDIER : 1, 6, 121, 130, 159, 420
 ESCUDIER, ALEXANDRE : 119, 433
 EVAGRE LE PONTIQUE : 268

FEBVRE, LUCIEN : 102, 120
 FERRARESE, ESTELLE : 352, 428
 FIASSE, GAËLLE : 393, 430
 FLACELIÈRE, ROBERT : 359, 434
 FLAUBERT, GUSTAVE : 146
 FÆSSEL, MICHAËL : 75, 309, 394, 427, 431
 FRANÇOIS, JEAN : 112
 FRAPPAT, BRUNO : 6, 424
 FREUD, SIGMUND : 215-219, 232, 256-258, 260, 261, 263, 288, 305, 343, 355, 399, 413, 423, 428
 FRUCHON, PIERRE : 432
 FEUERBACH, LUDWIG : 61

GADAMER, HANS-GEORG : 86, 108, 140, 191, 207, 209, 245, 310, 327, 399, 407, 431
 GALZIGNA, MARIO : 308, 428
 GAMEZ, PATRICK : 7, 430
 GARCIA, PATRICK : 101, 427
 GEERTZ, CLIFFORD : 71, 432
 GEHLEN, ARNOLD : 51, 439
 GILLOT, PASCALE : 54, 429
 GOETZ, ROSE : 7, 430
 GOFFMAN, ERVING : 376, 432
 GREISCH, JEAN : 6, 7, 22, 81, 199, 203, 205, 207, 209, 213, 249, 256, 267, 268, 308, 312, 335, 343, 383, 426, 428, 437, 434
 GRANEL, GÉRARD : 87, 433
 GRONDIN, JEAN : 79, 81, 341, 344, 426, 432
 GROS, FRÉDÉRIC : 150, 274, 376, 378, 428, 429
 GUATTARI, FÉLIX : 182, 431
 GUSDORF, GEORGES : 121

HABER, STÉPHANE : 352, 428
 HABERMAS, JÜRGEN : 11, 42, 45, 46, 68, 284, 290, 293, 428, 429, 432
 HADOT, PIERRE : 269, 362, 432
 HAN, BÉATRICE : 42, 152, 193, 194, 262, 284, 290, 291, 427
 HARCOURT, BERNARD E. : 356
 HEGEL, G. W. F. : 11, 25, 47-49, 63, 72, 92, 115, 119, 131, 136, 158, 159, 198-203, 206-209, 213, 214, 221, 224, 228, 231, 232, 267, 275, 315, 332, 357, 397, 400, 412, 417, 424, 432, 433
 HEIDEGGER, MARTIN : 25, 42, 73, 78, 86, 90, 93, 108, 115, 140, 157, 225, 253, 275, 277, 282-284, 289, 291, 295, 296, 299, 304, 313, 315, 327, 328, 335, 363, 382, 384, 397, 399, 431, 433
 HENRY, MICHEL : 216-221, 428, 433
 HOMÈRE : 147, 362
 HONNETH, AXEL : 351, 352, 360, 431, 433

HUSSERL, EDMUND : 7, 27, 55, 60, 69, 80, 81, 86, 87, 115, 121, 166, 193, 215, 217, 221-224, 267, 269, 275, 284, 306, 308, 361, 397, 433

HYPPOLITE, JEAN : 5, 207, 208, 432

JASPERS, KARL : 115, 124, 398

JOCASTE : 184

JONAS, HANS : 152

KAFKA, FRANZ : 146, 221

KANT, EMMANUEL : 2, 10, 12-14, 35, 39, 42-47, 49, 50, 54, 62, 68, 70, 77, 80, 97, 142, 153-155, 158, 159, 164, 166, 210, 217, 249, 256, 262, 275, 287, 289, 293, 308, 313, 314, 316, 319, 321, 322, 327, 335, 356, 371, 410, 424, 428, 429, 433

KELKEL, ARION L. : 224, 433

KEMP, PETER : 370, 426

KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS : 48, 432

KIERKEGAARD, SØREN : 314, 320, 398

KOSELLECK, REINHART : 119, 433

LABRIOLLE, PIERRE (DE) : 435

LACAN, JACQUES : 138, 213, 228, 275, 433

LACOSTE, JEAN : 188, 260, 434

LAGACHE, DANIEL : 121

LAÏOS : 183-185

LAUTRÉAMONT, COMTE DE : 59, 145, 435

LE BLANC, GUILLAUME : 274, 428

LEHNERT, FREDERICK : 89, 434

LE RIDER, JACQUES : 260, 434

LEVINAS, EMMANUEL : 42, 69, 199, 203, 433

LEVI-STRAUSS, CLAUDE : 119, 343

MALLARMÉ, STÉPHANE : 137, 145, 146

MANDELSTAM, OSSIP : 146

MANDROU, ROBERT : 102, 440

MANNHEIM, KARL : 71, 89, 433

MARCEL, GABRIEL : 385, 398, 433

MARQUARD, ODO : 196, 211, 308, 421

MARTINEAU, EMMANUEL : 433

MARX, KARL : 61, 119, 148, 158, 232, 256-258, 260, 261, 263, 413

MASQUERAY, PAUL : 181, 435

MERLEAU-PONTY, MAURICE : 55, 140, 156, 305

MERLIO, GILBERT : 432

MEYER, EDUARD : 96

MICHEL, JOHANN : 7, 51, 73, 108, 203, 273, 297, 298, 305, 396, 426, 428, 430

MICHON, PASCAL : 426

MIGLIORINI, ROBERT : 6, 424

MINARD, CÉLINE : 19, 435

MINK, LOUIS O. : 94

MONGIN, OLIVIER : 302, 305, 426, 428
 MONTAIGNE, MICHEL EYQUEM DE : 1, 435
 MUSIL, ROBERT : 225, 435

NABERT, JEAN : 10, 163, 305, 335, 398, 434
 NESCHKE-HENTSCHKE, ADA : 7, 428
 NIETZSCHE, FRIEDRICH : 3, 31-33, 54, 115, 118, 151, 164-167, 178, 187, 188, 205, 232, 240, 245, 249, 256-264, 268, 279, 327, 346, 351, 380, 386, 389, 397, 404, 413, 421, 429, 434

ŒDIPE : 2, 32, 168, 169, 181-187, 219, 243, 425, 431

PACAUD, BERNARD : 314, 433
 PAPAÏOANNOU, KOSTAS : 198, 432
 PARFIT, DEREK : 300
 PASCAL, BLAISE : 312, 314, 320, 434
 PAUGAM, GUILLAUME : 138, 249, 429
 PAVLOV, IVAN : 125
 PEIFFER, GABRIELLE : 69, 433
 PÉRICLÈS : 359, 376
 PESSOA, FERNANDO : 147, 237, 435
 PLATON : 202, 243, 267, 269, 271, 272, 314, 377, 434
 PLESSNER, HELMUTH : 51
 PLUTARQUE : 36, 359, 434
 POLYBE : 184, 185
 POMIAN, KRZYSZTOF : 101, 429
 PORÉE, JÉRÔME : 51
 POROS ET PÉNIA (MYTHE DE) : 314
 POTTE-BONNEVILLE, MATHIEU : 114, 245, 426, 427, 429
 PRETI, GIULIO : 262, 293
 PROUST, MARCEL : 146

QUERO, LAURENT : 37, 426

RABINOW, PAUL : 23, 27, 135, 138, 157-162, 285, 288, 289, 292, 293, 420 427
 RANCIÈRE, JACQUES : 351, 431, 434
 REMY, MAURICE : 80, 431
 RENAULT, EMMANUEL : 351, 431
 REUSSNER, CAROLINE : 22, 426
 REVEL, JACQUES : 102
 REVEL, JUDITH : 39, 112, 115, 122, 150, 286, 426, 429
 RIVIÈRE, PIERRE : 174, 177, 424
 ROCHLITZ, RAINER : 11, 225, 426, 432
 ROUSSEL, RAYMOND : 204

SAINTE-BEUVE, CHARLES-AUGUSTIN : 147
 SALANSKIS, JEAN-MICHEL : 54, 429
 SARTRE, JEAN-PAUL : 14, 54, 71, 119, 136, 139, 140, 429, 434
 SAUTEREAU, CYNDIE : 7, 428, 430

SCHAPP, WILHELM : xviii, 434
 SCHELER, MAX : 51, 70, 422, 434
 SCHLEIERMACHER, F.D.E. : 76, 77, 82, 147, 252
 SCHMITT, CARL : 152
 SCHOPENHAUER, ARTHUR : 32, 275, 397
 SCHUTZ, ALFRED : 89, 434
 SENELLART, MICHEL : 168
 SÉNÈQUE : 265, 272, 368, 434
 SERENUS : 265
 SERS, OLIVIER : 435
 SINTOMER, YVES : 351, 431
 SPAEMANN, ROBERT : 152
 SPINOZA, BARUCH : 10, 63, 122, 187, 188, 213, 275, 303, 304, 434
 SOLON : 376
 SOPHOCLE : 2, 181, 182, 185-187, 243, 362, 435
 STERN, WILLIAM : 317, 435
 STRAUSS, LEO : 152
 STRAWSON, PETER FREDERICK : 300, 370

TAYLOR, CHARLES : 381, 384, 435
 TERREL, JEAN : 274, 428
 TREMESAYGUES, ANDRÉ : 314, 433
 THOMASSET, ALAIN : 63, 426
 TROUBETSKOÏ, NIKOLAÏ : 135

VALDÈS, MARIO J. : 27, 426
 VALÉRY, PAUL : 145
 VALLÉE, MARC-ANTOINE : 301, 428
 VATTIMO, GIORGIO : 250, 435
 VERDEAUX, JACQUELINE : 121
 VERNANT, JEAN-PIERRE : 102
 VILLENEUVE, FRANÇOIS : 435
 VON RANKE, LEOPOLD : 79
 VON UEXKÜLL, JAKOB : 51

WALSH, GEORGE : 89, 434
 WEBER, MAX : 47, 87, 96, 394, 435
 WEIL, ÉRIC : 48
 WERNER, MICHAËL : 119, 433
 WHITE, HAYDEN : 94
 WITTGENSTEIN, LUDWIG : 151, 212, 370

ZANCARINI, JEAN-CLAUDE : 426
 ZANCARINI-FOURNEL, MICHELLE : 37, 426
 ZARATHOUSTRA : 1, 263