



HAL
open science

Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault

Kojiro Fujita

► **To cite this version:**

Kojiro Fujita. Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault. Philosophie. Université Paris-Est, 2015. Français. NNT : 2015PESC0002 . tel-01304072

HAL Id: tel-01304072

<https://theses.hal.science/tel-01304072>

Submitted on 19 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Ecole Doctorale Cultures et Sociétés

Doctorat
Philosophie

Kojiro FUJITA

**POUR UNE PHILOSOPHIE
DE LA SUBJECTIVATION**

Etude sur Michel Foucault

Thèse dirigée par Monsieur Frédéric GROS

Soutenue le 11 mai 2015

Jury

Monsieur Ali BENMAKHLOUF

Monsieur Guillaume LE BLANC

Madame Judith REVEL

Monsieur Frédéric GROS

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier avant tout M. Frédéric Gros, mon directeur de thèse, pour m'avoir montré la pensée de Foucault dans tous ses aspects. Cette thèse doit vraiment beaucoup à ses recherches.

Je remercie aussi M. Daniel Defert et M. Alain Brossat, conseillers de ma thèse, pour m'avoir indiqué comment penser avec ou après Foucault.

Par ailleurs, je tiens à remercier le défunt M. Hiroshi Komoda, mon directeur de recherche au Japon, ma patrie, pour m'avoir enseigné jusqu'à sa mort la philosophie vraie, la pensée vraie.

Je remercie aussi M. Satoshi Ukai, M. Tomonaga Tairako et M. Toshihito Kayano, conseillers de mes recherches dans ma patrie, pour m'avoir indiqué comment penser avec ou à l'écart de l'Occident.

Et merci finalement à M. Grégory Lemonnier, mon correcteur en français, de m'avoir aidé à penser effectivement entre ma patrie et l'Occident.

SOMMAIRE

<i>Introduction</i>	9
I. LOGIQUE DE LA SUBJECTIVATION	25
Chapitre I. <i>Le savoir</i>	27
A. Le langage dans le modèle de la signification	28
• La signification	28
• La connaissance	29
• L'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens	31
B. Surmonter le modèle de la signification	52
• Descartes et Husserl	54
• Heidegger, Blanchot et Foucault	60
C. Le langage dans le modèle de l'existence	76
• L'existence	76
• L'événement, la pratique et la chose	88
• L'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif	94
Chapitre II. <i>Le sujet et l'objet</i>	117
A. Le système du savoir	118
• L'énoncé, le discours et le savoir	118
• L'archéologie du savoir	126
B. Les deux conséquences	130
• Le savoir et l'image	130

• Le savoir et la vérité	142
C. La subjectivation logique	162
• Le Sujet et l'Objet comme substances	166
• Le sujet et l'objet comme formations	172
* Folie, contre-subjectivation	184
II. POLITIQUE DE LA SUBJECTIVATION	201
Chapitre I. <i>Le pouvoir</i>	203
A. Le pouvoir dans le modèle du droit	205
• Le droit	205
• La domination	205
• Le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat	208
B. Surmonter le modèle du droit	226
• Hobbes et Hegel	228
• Nietzsche, Bataille et Foucault	233
C. Le pouvoir dans le modèle du rapport de force	250
• Le rapport de force	250
• L'événement, la pratique et la chose	261
• Le corps, le gouvernement, la technique et la tactique	269
Chapitre II. <i>Le gouvernant et le gouverné</i>	291
A. Le système du pouvoir	292
• Le pouvoir, le dispositif et l'économie	292
• La généalogie du pouvoir	299
B. Les deux conséquences	303
• Le pouvoir et le savoir	303
• Le pouvoir et la vérité	321
C. La subjectivation politique	340
• Le Souverain et le Sujet comme substances	344
• Le gouvernant et le gouverné comme formations	351
* Résistance, contre-subjectivation	366

Conclusion 389

Bibliographie 417

INTRODUCTION

Il y a déjà longtemps qu'on a proclamé « la mort du sujet » dans la philosophie occidentale contemporaine. Ce qui était visé là, c'est bien évidemment « la philosophie du sujet », qui prend pour fondement non pas l'existence infinie, Dieu, mais l'existence finie, l'être humain, pour penser que c'est de ce « sujet humain » que se réalisent toutes les possibilités philosophiques : par exemple, les activités intellectuelles se développeraient depuis l'esprit humain ; les pratiques politiques se dérouleraient depuis la nature humaine ; les travaux moraux s'épanouiraient depuis l'unité entre l'âme et le corps, etc. D'après la plupart des critiques contemporains, une telle philosophie aurait généralement été inaugurée par Descartes au XVIIe siècle, le début de l'âge classique. Comme on le sait bien, ce père de la philosophie classique a découvert comme absolument indubitable le *cogito*, « je pense », de sorte qu'il a pris ce « moi » pour point de départ de toutes les recherches philosophiques. Cependant, il n'a alors eu conscience de la finitude du « moi » que sous l'infinité de Dieu, qui le protégeait contre tous les faux, en élevant finalement la finitude humaine auprès de l'infinitude divine : Descartes n'a pas suffisamment traité de la finitude du « moi » en elle-même. C'est pourquoi la philosophie du sujet aurait dû être élaborée par Kant au tournant du XIXe siècle, le début de l'âge moderne. Comme on le sait bien, ce géant de la philosophie moderne a mis en cause la finitude du sujet humain en elle-même, de sorte qu'il a montré ses facultés limitées de connaissance en tant que conditions *a priori* de la connaissance. La philosophie du sujet s'est ainsi développée depuis la philosophie rationaliste de Descartes en passant par la philosophie transcendantale de Kant, pour philosopher toujours à partir du sujet, c'est-à-dire fonder sur le sujet humain toutes les sciences, toutes les politiques, toutes les morales, etc. Mais, bien que cette philosophie se soit très

bien établie dans sa suprématie, des péripéties sont survenues aussitôt, dès le XIX^e siècle : en marge de cette philosophie-là, certains penseurs ont entamé un type des recherches « positives », de sorte qu'ils ont bien montré la dimension qui échappait à la conscience du sujet. C'est-à-dire, Marx, Freud et en particulier Nietzsche. D'abord, Marx a fait des recherches critiques sur le domaine de l'économie politique, de sorte qu'il a montré l'« infrastructure » économique de la société capitaliste, dont le sujet humain, soit économiste soit philosophe, n'a pas pu prendre conscience, mais qui au contraire déterminait sa conscience comme idéologie. Ensuite, Freud a fait des recherches critiques sur le domaine de la psychologie, de sorte qu'il a montré l'« inconscient », que le sujet humain, soit psychologue soit philosophe, a réprimé à son insu, mais qui au retour déterminait profondément son conscience. Et enfin, Nietzsche a fait des recherches critiques sur le domaine de l'histoire, de sorte qu'il a montré la « volonté de puissance », que le sujet humain, soit historien soit philosophe, a secrètement dissimulée par mauvaise conscience, mais qui en réalité déterminait définitivement même cette conscience trompeuse. Ces penseurs ont ainsi déployé des recherches « positives » au sens particulier, en critiquant non seulement les sciences positives au sens ordinaire, s'appuyant finalement sur la conscience transparente de la subjectivité de l'économiste, du psychologue ou de l'historien, mais aussi la philosophie du sujet, assurant transcendentement une telle subjectivité empirique ; de sorte qu'ils ont mis en lumière une instance anonyme hors du sujet humain, soit scientifique soit philosophique. Il va sans dire que ce sont eux qui sont précurseurs de la philosophie contemporaine, la pensée sur la mort du sujet. En effet, après leurs recherches remarquables, la philosophie du sujet a été petit à petit minée par ses propres ombres telles que l'infrastructure, l'inconscient ou la volonté de puissance. Ce ne serait finalement pas autre chose que la situation que Husserl a perçue comme la crise de la subjectivité moderne, l'humanité européenne. C'est pourquoi il a repris l'entreprise de la philosophie transcendantale pour établir plus originairement la subjectivité transcendantale, de sorte qu'il a conceptualisé la phénoménologie transcendantale. Mais, cela a ironiquement provoqué au fond un effet paradoxal : Heidegger a essayé de radicaliser cette phénoménologie, si bien qu'il a été amené non seulement à réduire toutes les choses au sujet transcendantal, mais, au-delà, à réduire même un tel sujet à quelque chose de plus originaire ou le plus originaire, à savoir l'Être. C'est-à-dire que le

programme de la philosophie transcendantale a finalement débouché sur la mort du sujet. Ce serait justement de là qu'a démarré la philosophie contemporaine. En tant qu'enfants de Heidegger ou de Marx, de Freud et de Nietzsche, les philosophes se sont mis à proclamer à haute voix la mort du sujet, en annonçant l'imminence de l'anonymat.

Mais, aujourd'hui pour nous, est-il vraiment suffisant de répéter simplement cette mort du sujet ? Et de redire cette immanence de l'anonymat ? Sans doute, non. Certes, un tel geste philosophique fut jadis très important. Mais, aujourd'hui, il ne suffit plus, car il nous semble qu'il ne contribue plus tellement à faire mourir le sujet, mais plutôt, paradoxalement au contraire, risque de le faire survivre. Il faudrait faire attention à ce que cet acte philosophique se fasse finalement comme autocritique : comme le montre bien ledit cas de Heidegger, en partant de la philosophie du sujet, on critique la même philosophie. Ainsi, dans la mesure où l'on la critique, on risquerait paradoxalement de la renouveler par sa propre critique même, puisque celle-ci elle-même s'enracine dans la même philosophie. Autrement dit, dans la mesure où l'on réitère la mort du sujet, on risquerait paradoxalement d'assurer la survie du sujet par sa propre réitération, puisque celle-ci elle-même s'appuie sur l'existence du sujet. Bref, si cette autocritique fonctionne comme un stéréotype jusqu'à ce qu'elle tourne à vide, elle pourrait éventuellement apporter un intérêt secret à la philosophie traditionnelle. C'est un peu comme une sorte de prophète apocalyptique : le religieux annonce tant et si bien la fin du monde qu'il obtient plus d'influence sur ses croyants ; mais, cette grande influence elle-même stabilise le monde religieux, en différant plus longtemps la venue de la catastrophe. C'est comme l'annonce d'une telle apocalypse qu'on risque de réitérer la mort du sujet. C'est pourquoi la simple réitération de la mort du sujet peut fonctionner paradoxalement comme l'assurance de sa survie. De fait, aujourd'hui, il serait toujours facile de répéter en paroles la mort du sujet. Ce ne serait peut-être rien d'autre que l'arrêt de la pensée. Derrière celui-ci, il nous semble que notre existence elle-même est négligée. Ce n'est bien évidemment ni le sujet traditionnel ni l'être anonyme, mais notre existence effective. Il ne s'agit ni de la crise de l'humanité ni de l'oubli de l'être, mais de la négligence de notre existence actuelle. En effet, il n'a depuis longtemps pas été permis de faire face à cette existence de nous-mêmes ; nous ne l'avons pu mettre en question qu'à la condition de l'identifier au sujet traditionnel ou à

l'être anonyme : ou bien la rétablir définitivement dans la subjectivité souveraine ou bien l'abandonner parfaitement dans un espace impersonnel. Ce n'est autre chose que l'alternative qui a encadré des philosophes contemporains y compris les penseurs les plus célèbres¹. C'est dans cette alternative que nous étions finalement forcés de négliger notre existence effective, bien que celle-ci éprouve en elle-même ses propres souffrances ainsi que ses propres jouissances. Ces intensités ne seraient jamais saisissables ni en termes de sujet traditionnel, ni en termes d'être anonyme. Et qui plus est, c'est cette impossibilité elle-même qui en réalité ferait partie intégrante des souffrances en question : les souffrances s'intensifient d'autant plus qu'elles ne se saisissent pas en tant que telles. C'est justement pourquoi nous devrions faire face à cette existence de nous-mêmes. Pour cela, il ne faut plus se contenter de répéter simplement la mort du sujet, encore moins de chanter la renaissance de ce sujet. Mais, il faut pousser le plus loin possible la thèse de « la mort du sujet » pour en tirer une conséquence théorique ; il faut amener cette thèse à sa limite sans doute pour faire s'effondrer sa logique. C'est alors que nous pourrions revoir au-delà de la mort du sujet notre existence effective ; c'est alors que nous pourrions reprendre à nouveau notre existence dans le système anonyme. Née après la « mort du sujet », notre génération ne devrait plus appliquer ni les termes du sujet traditionnel ni ceux de l'être anonyme à notre existence, mais inventer d'autres termes pour notre existence par notre existence.

Cependant, bien sûr, il ne s'agit pas de dire que toute la philosophie occidentale contemporaine a continué à répéter simplement la mort du sujet. Il y a déjà eu au moins quelques philosophes qui ont essayé de pousser cette thèse le plus loin possible pour reprendre, au-delà, notre existence. Sans doute, il s'agit entre autres de Michel Foucault, qui, lui aussi, partageait la compréhension générale de l'historique de la mort du sujet que nous avons présentée. Pour ce philosophe français, la philosophie du sujet a été inaugurée par Descartes à l'âge classique, a été élaborée par Kant à l'âge moderne et a été raffinée par la phénoménologie contemporaine, non seulement Husserl mais aussi Sartre ou Merleau-Ponty². Et ceux qui ont bouleversé cette philosophie traditionnelle, ce

¹ Par exemple, cf. J.-L. Nancy (dir.), *Cahiers confrontation*, n° 20 : « Après le sujet qui vient », Aubier, 1989.

² Cf. « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », in *Dits et écrits*, éd. D. Defert et F. Edward et collab. J. Lagrange, Gallimard, 1994, vol. II, p. 372, 376 (*Dits et écrits* seront désormais désignés par l'abréviation *DE* suivie du numéro du volume concerné).

sont surtout Marx, Freud, Nietzsche³ et aussi, jusqu'à un certain point, Heidegger⁴. Ce sont ceux qui ont proclamé pour la première fois la mort du sujet. Foucault, ainsi que quelques autres penseurs contemporains, s'est efforcé d'être l'héritier de leur thèse pour la pousser plus loin⁵. En effet, dans son ouvrage qui l'a rendu célèbre, *Les mots et les choses*, cet héritier a montré que la figure de l'« homme » n'était apparue, en réalité, que dans le savoir de l'âge moderne, et donc qu'elle serait disparue peu de temps après : « la mort de l'homme »⁶. Ce n'est autre chose qu'une version de la mort du sujet. Aux humanistes agacés par cette conclusion de son ouvrage principal, Foucault a répondu : « il n'y a pas à s'émouvoir particulièrement de la fin de l'homme : elle n'est que le cas particulier, ou si vous voulez une des formes visibles d'un décès beaucoup plus général. Je n'entends pas par cela la mort de Dieu, mais celle du sujet, du Sujet majuscule, du sujet comme origine et fondement du Savoir, de la Liberté, du Langage et de l'Histoire »⁷. Mais, Foucault ne s'est jamais contenté de répéter une telle mort du sujet. De fait, en traitant le problème d'un sujet particulier, l'« auteur », il a avancé : « il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. De même, il ne suffit pas de répéter indéfiniment que Dieu et l'homme sont morts d'une mort conjointe. Ce qu'il faudrait faire, c'est 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 »⁸ ; « l'essentiel n'est pas de constater une fois de plus sa disparition ; il faut repérer, comme lieu vide – à la fois indifférent et contraignant –, les emplacements où s'exerce sa fonction »⁹. Le philosophe a ainsi voulu non pas rester dans la thèse de la mort de l'auteur, de l'homme ou au fond du sujet, mais parcourir les domaines émergeant après cette mort. Ce n'est pas simplement l'instance anonyme, car il s'agit là de reprendre le problème du sujet. D'où, Foucault a poursuivi : « il faudrait peut-être revenir sur ce suspens [du sujet], non point pour restaurer le thème d'un sujet originaire, mais pour saisir les points d'insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet. [...] Bref, il s'agit d'ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire,

³ Cf. « Michel Foucault explique son dernier livre », *DE I*, p. 775 ; « Nietzsche, Freud, Marx », *DE I*.

⁴ Cf. « Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez », *DE II*, p. 424.

⁵ Cf. « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 589-590.

⁶ Cf. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 398.

⁷ « La naissance d'un monde », *DE I*, p. 788.

⁸ « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 796.

⁹ *Ibid.*, p. 789.

et de l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours »¹⁰. Le philosophe a ainsi voulu non pas souligner après la mort du sujet l'imminence de l'anonymat, mais reprendre au-delà de cette mort le problème du sujet. Ce n'était jamais le retour au sujet traditionnel, tel qu'un certain nombre de critiques s'en sont doutés depuis longtemps¹¹, mais la reprise de notre existence dans le système anonyme, telle que nous l'avons fait remarquer au début. C'est dans ce sens que Foucault a franchement affirmé qu'il s'agissait d'« une réélaboration de la théorie du sujet »¹². Là, il n'était plus question du sujet comme substance, tel qu'il fonde originellement toute la philosophie sur lui-même, mais du sujet comme formation, tel qu'il se forme historiquement à travers divers savoirs, pouvoirs ou éthiques. C'est bien au dernier sujet que Foucault a finalement voué un terme remarquable : « *subjectivation* ». Cependant, comme on le sait, le philosophe est malheureusement décédé très tôt avant de bien élaborer sa propre théorie sur la subjectivation. Il nous reste seulement une série de réflexions foucauldienne. Ainsi, il nous faudrait reprendre à partir de celles-ci la tâche laissée par ce pionnier. Autrement dit, il nous faudrait dégager de ses textes ce qu'on pourrait appeler sans doute « *philosophie de la subjectivation* », seulement ce terme de philosophie ne pourrait alors plus conserver son acception traditionnelle. Si nous accomplissions cette tâche laissée en friche, nous pourrions mettre en question notre existence non pas en termes de sujet traditionnel ou d'être anonyme, mais en des termes tout autres, ce qui ne serait jamais inutile aujourd'hui pour faire face à notre existence en tant que telle. C'est la raison pour laquelle nous traitons de cette philosophie de la subjectivation dans la présente thèse.

Ainsi, nous pouvons maintenant bien poser le problème de cette thèse. Celle-ci met en lumière la philosophie de la subjectivation chez Foucault : autrement dit, elle montre au fond quelle est notre existence dans le système anonyme. Sans doute, nous pourrions dire que cette philosophie de la subjectivation consiste en trois parties. Car Foucault essaie de mettre en relief sa nouvelle conception du sujet en opposition avec une philosophie traditionnelle du sujet qui consiste en trois parties : la philosophie critique de Kant. Comme on le sait bien, ce dernier exprime cette philosophie par les trois questions critiques : « que puis-je savoir » ; « que dois-je faire » ; « que m'est-il

¹⁰ Ibid., p. 810-811.

¹¹ Comme un des représentants, cf. L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, 1988, p. 178-195.

¹² « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 539.

permis d'espérer ». Et ces trois questions convergent finalement vers une grande question : « qu'est-ce que l'homme ». Dans ce questionnement, il s'agirait finalement du sujet comme essence ou substance humaine : il faut mettre en examen critique ses activités théoriques ou pratiques pour en montrer les conditions *a priori*. C'est bien ce questionnement critique que Foucault transpose du domaine transcendantal au domaine historique. Il précise donc sa nouvelle conception du sujet par les autres trois questions critiques : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir » ; « comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir » ; « comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions »¹³. Et sans doute, ces trois questions pourraient au fond s'exprimer par une grande question, même si Foucault lui-même ne la précise pas : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets historiques ». Dans ce questionnement, il s'agirait finalement du sujet comme constitution ou formation historique : il faut mettre en examen critique ses formations intellectuelle, politique ou éthique pour en montrer les conditions historiques. En somme, Foucault change le questionnement critique *a priori* en un questionnement critique historique : il change la philosophie critique de la raison humaine en « ontologie critique de nous-même »¹⁴, autrement dit la philosophie transcendantale de la raison humaine en « ontologie historique de nous-même »¹⁵. Foucault essaie ainsi d'indiquer sa conception du sujet en opposition avec la philosophie traditionnelle du sujet, en articulant les trois domaines concernés. C'est pourquoi, en suivant ce fil de la pensée foucauldienne, nous pourrions décomposer à nouveau sa philosophie de la subjectivation en trois parties : pour ainsi dire, « *logique de la subjectivation* », « *politique de la subjectivation* » et « *éthique de la subjectivation* ». Bien plus, compte tenu des trois questions foucauliennes citées plus haut, nous pourrions formuler à nouveau trois questions pour ces trois parties : quant à la logique de la subjectivation, quelle est notre existence dans le système du savoir ; quant à la politique de la subjectivation, quelle est notre existence dans le système du pouvoir ; quant à l'éthique de la subjectivation, quelle est notre existence dans le système de l'éthique. De fait, comme on l'a constaté, Foucault pense que nous nous constituons dans les trois aspects du sujet historique : savoir, pouvoir et éthique.

¹³ Cf. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, p. 576.

¹⁴ *Ibid.*, p. 575, 577.

¹⁵ *Ibid.*, p. 574-576.

Autrement dit, la subjectivation se fait à travers les trois domaines historiques que sont le savoir, le pouvoir et l'éthique. C'est dans cette mesure qu'il faut s'interroger sur notre existence par rapport à ces trois systèmes anonymes. C'est pourquoi nous devons examiner ces trois questions pour répondre à la question primordiale : quelle est notre existence dans le système anonyme ? Autrement dit, nous devons rechercher la logique de la subjectivation, la politique de la subjectivation et l'éthique de la subjectivation pour mettre en lumière la philosophie de la subjectivation. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus de la philosophie logique de la subjectivité, mais de la logique de la subjectivation ; non plus de la philosophie politique de la souveraineté, mais de la politique de la subjectivation ; non plus de la philosophie morale de la conscience, mais de l'éthique de la subjectivation ; bref, non plus de la philosophie du sujet, mais de celle de la subjectivation.

Dans cette perspective de recherche, il faudrait étudier éventuellement la plupart des travaux de Foucault pour poursuivre tout son parcours philosophique. Certes, le terme « subjectivation » lui-même n'apparaît que dans les dernières années de sa vie, en particulier les années 1980. Pour cette raison, les recherches existantes en général ont considéré que c'est dans ces dernières années que Foucault en arrive à reprendre le problème du sujet. Mais, en réalité, il nous semble que sa reprise du problème du sujet elle-même commence silencieusement longtemps avant ces années-là. Sans doute, elle remonterait jusqu'à la fin des années 1960, période entre *Les mots et les choses* en 1966 et *L'archéologie du savoir* en 1969. De fait, dans sa thèse de Doctorat inédite, F. Gros repère quelque chose comme une rupture théorique entre ces deux ouvrages, c'est-à-dire le passage de la « théorie de la connaissance » à l'« histoire des savoirs » ou de la phénoménologie au nietzschéisme¹⁶. Bien que ce pionnier des recherches foucaaldiennes lui-même ne l'affirme pas tellement, nous pourrions trouver dans cette rupture également un changement de l'attitude foucauldienne à l'égard du sujet : dans *Les mots et les choses*, comme nous l'avons mentionné, Foucault annonce la mort de l'homme, fin du savoir humain ; mais, dans *L'archéologie du savoir*, comme nous le verrons plus bas, il n'avance pas simplement le savoir anonyme, mais, bien plus, essaie d'y reprendre le problème du sujet. De là une possibilité d'esquisser brièvement le parcours philosophique foucauldien : dans les trois premiers ouvrages principaux (*Histoire de la*

¹⁶ F. Gros, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault. De l'Histoire de la folie à L'archéologie du savoir*, thèse de Doctorat à l'Université Paris XII, 1995.

folie, Naissance de la clinique et Les mots et les choses), en partant de la philosophie du sujet, Foucault continue à critiquer la même philosophie pour la quitter définitivement, de sorte qu'il annonce finalement la mort de l'homme ; dans les derniers trois ouvrages principaux (*L'archéologie du savoir, Surveiller et punir et Histoire de la sexualité*), il se met à reprendre à nouveau le problème du sujet, de sorte qu'il approfondit petit à petit cette reprise dans les systèmes du savoir, du pouvoir et de l'éthique. Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'indiquer quelle est la notion de subjectivation dans les textes foucauldien des dernières années, mais plutôt de montrer comment le premier Foucault arrive à surmonter la philosophie du sujet et comment le dernier Foucault continue à reprendre autrement le problème du sujet. C'est pourquoi, afin de mettre en lumière la philosophie de la subjectivation, il ne faut pas traiter simplement le travail de ses dernières années, mais celui de tout son parcours philosophique, en particulier à partir de *L'archéologie du savoir*.

Il apparaît donc clairement qu'il s'agit d'une très vaste tâche. Pour l'accomplir pleinement, ce n'est sans doute pas d'un seul trait mais par étapes qu'il faut procéder. Ainsi, en visant toujours à mettre en lumière la philosophie de la subjectivation, cette thèse se contentera, pour le moment, d'en examiner deux tiers, la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation, en laissant comme tâche future le dernier tiers, l'éthique de la subjectivation. Cette limitation ne diminuera cependant pas totalement la valeur de la thèse, car, à propos de l'éthique de la subjectivation ou, du moins, de ce qui peut la concerner, il y a déjà un certain nombre de recherches remarquables¹⁷. Comme nous l'avons mentionné, on a jusqu'ici généralement considéré que Foucault ne reprend le problème du sujet que dans ses dernières années, les années 1980, où il exploite thématiquement la problématique de l'éthique, et non celle du savoir ou du pouvoir. Il en résulte que l'on a principalement explicité la subjectivation par rapport à l'éthique. De fait, il serait relativement difficile de trouver, dans les textes foucauldien de l'époque, des réflexions riches sur le savoir ou le pouvoir. Si l'on veut expliciter la subjectivation par rapport au savoir ou au pouvoir, on devrait donc remonter plus loin dans le parcours foucauldien pour examiner ses textes antérieurs : les

¹⁷ Cf. surtout G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986 ; F. Gros, *Michel Foucault*, PUF, 1996 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Jérôme Millon, 1998 ; M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, 2004 ; J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, 2005 (*Foucault, une pensée du discontinu*, réédition remaniée, Mille et une nuits, 2010).

textes des années 1960 où il exploite thématiquement la problématique du savoir, ou ceux des années 1970 où il exploite thématiquement celle du pouvoir. C'est là la tâche de la présente thèse. Seulement, cette thèse ne saurait bien évidemment pas se dire la première à aborder cette sorte de tâche. Car, à mesure qu'on a récemment publié les cours que Foucault a donnés au Collège de France de l'année 1970 à celle de sa mort 1984, on a pu mieux suivre le parcours dans lequel il a progressivement repris le problème du sujet jusqu'à ses dernières années ; d'où quelques recherches récentes ont été peu à peu conduites, nous semble-t-il, à s'interroger sur sa reprise du sujet ou de notre existence comme vie ou corps non seulement dans la problématique de l'éthique, mais aussi dans celles du pouvoir ou du savoir¹⁸. C'est afin de mener plus loin de telles tentatives que la présente thèse cherche à mettre en lumière la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation. En outre, on pourrait dire que cette logique et cette politique sont, du moins dans un sens, plus élémentaires que ladite éthique. Comme nous le verrons en détail plus bas, cette logique porte sur la subjectivation dans le rapport langagier ou « spirituel » de soi à l'autre ; et cette politique porte sur la subjectivation dans le rapport non langagier ou « corporel » de soi à l'autre ; or, ladite éthique porte sur la subjectivation dans le rapport « spirituel » ou « corporel » de soi à soi-même, en bref le rapport éthique ; ainsi, pour mettre en lumière cette éthique, il serait requis de mettre en lumière préalablement, jusqu'à un certain point, la logique et la politique en question : du moins dans l'ordre de recherche, les deux secondes auraient une certaine priorité sur la première. Ainsi, si cette thèse ne traite que la logique et la politique en question, cela ne signifie pas de sévère diminution de valeur. En effet, il ne s'agit pour notre thèse pas d'établir à la hâte une fois pour toutes la philosophie de la subjectivation, mais plutôt d'avancer le plus loin possible vers cette philosophie-là. C'est pourquoi la présente thèse se permet de se limiter à mettre en lumière la logique et la politique de la subjectivation pour la philosophie de la subjectivation.

Maintenant que nous avons ainsi circonscrit le problème de la thèse, dans cette introduction, il nous resterait sans doute à préciser une série d'éléments concernés : l'objet d'étude, la méthode d'analyse, les concepts à utiliser, la théorie de référence, etc. C'est la coutume traditionnelle pour la thèse en général. Cependant, la présente thèse ne

¹⁸ Cf. par exemple G. Le Blanc, *La pensée Foucault*, ellipses, 2006 ; M. Potte-Bonneville, *Foucault*, ellipses, 2010 ; A. Sforzini, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, PUF, 2014.

pourrait pas répondre à une telle coutume de manière suffisante, et ce pour être le plus fidèle possible à la pensée de Foucault elle-même. De fait, si nous précisions ces éléments au début de nos recherches, ceux-là contraindraient désormais définitivement celles-ci. Or, à ce stade, ils ne sauraient jamais être précisés par la pensée de Foucault elle-même, puisque c'est celle-ci qu'il faut mettre en lumière à la fin de nos recherches ; donc, ils ne pourraient être précisés finalement que par d'autres pensées données, puisque c'est seulement sur celles-ci qu'on peut librement s'appuyer même au début des recherches. Cependant, de telles pensées traditionnelles ne seraient jamais étrangères à la philosophie du sujet. Ainsi, si nous précisions lesdits éléments par une certaine pensée traditionnelle, nous risquerions finalement de saisir la pensée foucauldienne sur cette perspective traditionnelle pour la récupérer dans la philosophie du sujet. C'est pourquoi, afin d'être le plus fidèle possible à la pensée foucauldienne, nous ne pourrions pas préciser positivement lesdits éléments concernés dans cette introduction. Pour le moment, sans doute, nous ne pourrions les préciser que négativement comme ci-dessous.

D'abord, sur l'objet d'étude. Premièrement, il ne s'agit pas du référent du texte foucauldien ; il ne s'agit pas de la réalité donnée que son texte a réussi ou non à représenter ; ainsi, cette thèse n'essaie pas d'analyser son texte pour en reconstituer la chose en soi. Deuxièmement, il ne s'agit pas de l'intention du texte foucauldien ; il ne s'agit pas de la subjectivité que son texte a réussi ou non à transmettre ; ainsi, cette thèse n'essaie pas d'analyser son texte pour en restituer l'intention vraie. Troisièmement, il ne s'agit pas du concept du texte foucauldien ; il ne s'agit pas de la structure conceptuelle que son texte a réussi ou non à formuler ; ainsi, cette thèse n'essaie pas d'analyser son texte pour en reconstruire les concepts vrais. Quatrièmement, il ne s'agit pas du sens du texte foucauldien ; il ne s'agit pas de la pensée que son texte a réussi ou non à exprimer ; ainsi, cette thèse n'essaie pas d'analyser son texte pour en redécouvrir le sens vrai.

Ensuite, sur la méthode d'analyse. Premièrement, il ne s'agit pas de la description ; il ne s'agit pas de décrire dans le texte foucauldien son référent ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de recourir à la description pour analyser le texte foucauldien dans son objectivité. Deuxièmement, il ne s'agit pas de la réduction ; il ne s'agit pas de réduire le texte foucauldien à son intention ; ainsi, cette thèse n'essaie pas recourir à la réduction

pour analyser le texte foucauldien dans sa subjectivité. Troisièmement, il ne s'agit pas de la formalisation ; il ne s'agit pas de formaliser dans le texte foucauldien la structure conceptuelle ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de recourir à la formalisation pour analyser le texte foucauldien dans sa forme conceptuelle. Quatrièmement, il ne s'agit pas de l'interprétation ; il ne s'agit pas d'interpréter dans le texte foucauldien ses sens ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de recourir à l'interprétation pour analyser le texte foucauldien dans sa matière sémantique.

De plus, sur les concepts à utiliser. Premièrement, il ne s'agit pas de concepts sur l'objectivité ; il ne s'agit pas de prendre pour grille de lecture du texte foucauldien, par exemple, le concept de « monde » ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de l'appliquer au texte foucauldien pour déterminer quel monde il reflète en relation avec d'autres pensées de l'époque. Deuxièmement, il ne s'agit pas de concepts sur la subjectivité ; il ne s'agit pas de prendre pour grille d'intelligibilité, par exemple, le concept d'« intersubjectivité » ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de l'appliquer au texte foucauldien pour déterminer par quelle intersubjectivité il se lie à d'autres pensées de l'époque. Troisièmement, il ne s'agit pas de concepts sur la formalité ; il ne s'agit pas de prendre pour grille d'intelligibilité, par exemple, le concept de « structure épistémologique » ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de l'appliquer au texte foucauldien pour déterminer quelle structure épistémologique il construit avec d'autres pensées de l'époque. Quatrièmement, il ne s'agit pas de concepts sur la matérialité ; il ne s'agit pas de prendre pour grille de lecture, par exemple, le concept de « genèse » ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de l'appliquer au texte foucauldien pour déterminer par quelle genèse il se déroule en relation avec d'autres pensées de l'époque.

Enfin, sur la théorie de référence. Premièrement, il ne s'agit pas d'une théorie objectiviste ; il ne s'agit pas de traiter le texte foucauldien dans un domaine théorique comme le réalisme ou le scientisme ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de s'inscrire dans ce type de domaine pour examiner comment le texte foucauldien renouvelle ou non le même domaine pour l'objectivité scientifique. Deuxièmement, il ne s'agit pas d'une théorie subjectiviste ; il ne s'agit pas de traiter le texte foucauldien dans une perspective philosophique comme la phénoménologie ou l'anthropologie ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de partager ce type de perspective pour examiner comment le texte foucauldien, malgré lui, reprend ou non la même perspective pour la subjectivité originale.

Troisièmement, il ne s'agit pas d'une théorie formaliste ; il ne s'agit pas de traiter le texte foucauldien dans une perspective théorique comme l'épistémologie ou le structuralisme ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de partager ce type de perspective pour examiner comment le texte foucauldien élargit ou non la même perspective pour la formalité idéale. Quatrièmement, il ne s'agit pas d'une théorie matérialiste au sens où elle porterait sur la matière sémantique ; il ne s'agit pas de traiter le texte foucauldien dans un domaine philosophique comme l'herméneutique ou le positivisme ; ainsi, cette thèse n'essaie pas de s'inscrire dans ce type de domaine pour examiner comment le texte foucauldien exploite ou non le même domaine pour la matérialité fondamentale.

Nous ne précisons ainsi que négativement des éléments de la thèse comme objet d'étude, méthode d'analyse, concepts à utiliser ou théorie de référence. Ceux-ci ne peuvent pas être positivement précisés par des pensées traditionnelles. En somme, nous ne partons pas des éléments s'appuyant sur les pensées traditionnelles, ni ne demandons pas par là ce que veut dire le texte foucauldien ; il n'est pas question, en restant dans le cadre théorique des pensées traditionnelles, de demander ce que le texte foucauldien connaît originairement ou ce qu'il signifie vraiment : nous ne nous interrogeons pas ainsi sur sa connaissance originaire ou sa signification vraie. Mais il faut faire attention : cela ne veut pas dire pour autant que nous puissions commencer immédiatement à partir d'une position parfaitement affranchie de toutes les pensées traditionnelles. Car il ne saurait y avoir préalablement une telle position. A proprement parler, malgré lesdites précisions négatives, nous ne pourrions pas, au fond, ne pas commencer par nous appuyer, d'une façon ou d'une autre, sur les pensées traditionnelles : face au texte foucauldien, du moins au début, la présente thèse ne pourrait pas ne pas en étudier le référent, l'intention, le concept ou le sens ; elle ne pourrait pas ne pas le décrire, l'y réduire, le formaliser ou l'interpréter ; elle ne pourrait pas ne pas utiliser les concepts objectifs, les concepts subjectifs, les concepts formels ou les concepts matériels ; elle ne pourrait pas ne pas se référer à la théorie objectiviste, à la théorie subjectiviste, à la théorie formaliste ou à la théorie matérialiste ; ce faisant, elle ne pourrait finalement pas ne pas s'interroger sur sa connaissance originaire ou sa signification vraie. C'est qu'il ne nous reste sans doute pas d'autre voie. Mais, même si nous nous appuyons ainsi sur les pensées traditionnelles, c'est que nous cherchons à sortir finalement de celles-ci pour entrer dans la pensée foucauldienne. Ce serait tout comme le cas de Foucault lui-même,

qui, en s'appuyant sur les pensées traditionnelles, aurait cherché à sortir finalement de celles-ci pour entrer dans sa propre pensée. C'est par là que nous pourrions définitivement nous affranchir aussi desdits éléments déterminés par les pensées traditionnelles ou de leur interrogation sur la connaissance originaire ou la signification vraie. En conséquence, nous ne traitons Foucault simplement ni dans la tradition du réalisme, ni dans celle de la phénoménologie, ni dans celle de l'épistémologie, ni dans celle de l'herméneutique. On peut toujours le faire et l'a effectivement fait plus ou moins. Mais, que l'on soit là favorable ou défavorable à Foucault, une telle entreprise ne conduirait sans doute finalement qu'à le saisir de chaque point de vue, à le récupérer dans chaque théorie et, par là, à faire survivre chaque tradition elle-même. Il ne s'agit plus d'évaluer Foucault de l'intérieur de l'espace philosophique traditionnel, mais en dehors de celui-ci, tout comme cet auteur lui-même n'a autrefois pas réévalué les sophistes de l'intérieur de la philosophie, mais en dehors de celle-ci¹⁹. C'est la raison pour laquelle nous devons nous adresser aux limites de telles traditions philosophiques : comme H. Dreyfus & P. Rabinow le prennent pour sous-titre original de leur ouvrage, considéré comme le classique des recherches sur Foucault, il faudrait aller « au-delà du structuralisme et de l'herméneutique »²⁰ ; mais, en même temps, il faudrait aller également au-delà du réalisme et de la phénoménologie. Ce faisant, nous pourrions aller au-delà de toute la philosophie du sujet pour atteindre la philosophie de la subjectivation ; autrement dit, nous pourrions dépasser Descartes ou Husserl pour nous joindre, par delà Heidegger, à Foucault. Ainsi, nous ne voulons plus examiner Foucault par les traditions philosophiques existantes, mais simplement par lui-même. C'est-à-dire qu'il s'agit de lire Foucault par lui-même. Pour cette raison, d'abord, nous n'essayerons de nous référer qu'à peu de textes d'autres philosophes, mais, en revanche, au plus possible de textes foucauldien. Certes, il y a des textes foucauldien qui eux-mêmes se réfèrent à d'autres philosophies. Mais, même dans ce cas-là, nous ne voudrions pas tellement questionner directement cette philosophie, mais plutôt, autant que possible, mettre en question ces textes foucauldien eux-mêmes. Même si sa compréhension sur l'autre philosophie serait assez discutable, nous tâcherions ici de saisir précisément cette compréhension discutable en tant que telle, en mettant de côté pour le moment cette

¹⁹ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard/Seuil, 2011, p. 55-56.

²⁰ H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2^e édition, The University of Chicago Press, 1983.

discussion. Ce faisant, nous en arriverons à faire bien apparaître l'inhérence des textes foucaaldiens indépendamment des autres philosophies. Ensuite, nous nous efforcerons d'en dégager une possibilité de lecture qui peut rendre intelligibles beaucoup de textes foucaaldiens. Jamais tous ses textes, car, on le sait bien, Foucault a toujours continué à travailler tellement à tâtons qu'il y a parmi ses textes certaines ambiguïtés, certaines contradictions ou certaines incohérences. Il ne serait sans doute pas possible d'expliquer tous ses textes selon un seul fil logique. A savoir qu'ils s'ouvriraient à plusieurs possibilités de lecture. Ainsi, ce que nous pouvons espérer, ce serait seulement de proposer parmi elles une possibilité qui pourrait expliquer un maximum de textes foucaaldiens. Et dans cette mesure, notre référence aux textes foucaaldiens ne pourrait jamais se prétendre exhaustive. Et enfin, nous viserons à écrire au fond un livre comme *L'archéologie du savoir* de Foucault. C'est le seul ouvrage théorique principal pour ce penseur, où lui-même a traité de ses propres textes antérieurs. Ce livre a donc montré Foucault par lui-même : il a relu ses recherches passées sur le problème du savoir pour en dégager une possibilité de lecture ou une théorie possible, c'est-à-dire archéologie du savoir. Presque de la même façon, cette thèse viserait à montrer Foucault par lui-même : nous essayerons de relire une série de recherches foucaaldiens sur le problème de la subjectivation pour en dégager une possibilité de lecture ou une théorie possible, c'est-à-dire philosophie de la subjectivation. De là vient que nous préférons nous référer à ses textes de réflexions théoriques plutôt qu'à ceux d'investigations historiques. En somme, nous chercherons à traiter principalement des textes foucaaldiens, à en dégager une prometteuse possibilité de lecture et à écrire un livre théorique comme *L'archéologie du savoir*. Là, sans doute, il s'agirait de lire ses nombreux textes théoriques, de tirer de ces textes eux-mêmes quelque grille de lecture, de relire à nouveau par celle-ci les textes foucaaldiens d'une autre manière un peu différente, d'en retirer à nouveau une autre grille de lecture un peu différente... Pour mener à bien cette lecture circulaire, il faudrait recourir non seulement à notre entendement ou à notre sensibilité, mais aussi à notre imagination. C'est ainsi que nous essayons de lire Foucault par lui-même. D'où, nous espérons que cette lecture pourrait s'approcher un peu d'une tentative que Foucault a vraiment appréciée autrefois, à savoir les analyses littéraires de J.-P. Richard sur Mallarmé. En effet, ce critique littéraire trouve, dit Foucault, son modèle d'analyse non pas dans d'autres traditions théoriques des

recherches littéraires, mais dans le texte même de Mallarmé²¹ : il essaie de lire Mallarmé par lui-même. A l'instar de ce critique littéraire, nous devrions faire nos recherches sans nous appuyer sur d'autres traditions théoriques. C'est pourquoi nous ne pouvons pas préciser au début de nos recherches ni l'objet d'étude, ni la méthode d'analyse, ni les concepts à utiliser, ni la théorie de référence. Seulement, une certaine nécessité philosophique nous amènera finalement à préciser ces quatre éléments à la fin de nos recherches. Comme il se dévoilera de lui-même plus bas, ce ne sont pas ces quatre éléments qui rendent possibles nos recherches, mais, paradoxalement au contraire, ce sont les secondes elles-mêmes qui rendent possibles les premiers. Et c'est à ce moment-là que la pensée foucauldienne se reprendra sans doute non pas tellement dans sa signification vraie, mais plutôt dans son existence effective elle-même.

En définitive, cette thèse met en lumière la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation pour la philosophie de la subjectivation. Nous traiterons la logique dans la première partie et la politique dans la deuxième partie. A travers ces recherches, nous essayons toujours de lire Foucault par lui-même.

²¹ Cf. « Le Mallarmé de J.-P. Richard », *DE I*, p. 435-437.

PREMIERE PARTIE

Logique de la subjectivation

CHAPITRE I

Le savoir

La première partie met en lumière la logique de la subjectivation chez Foucault : autrement dit, elle montre quelle est notre existence dans le système du savoir.

Pour affronter cette question, il faut tout d'abord examiner le concept foucauldien de savoir ou celui de langage, car, chez ce philosophe, le savoir se constitue, avant tout, de langages. Son concept de langage est très différent de celui de la tradition de la philosophie occidentale. Selon Foucault, cette philosophie a depuis longtemps saisi le langage comme « *signification* »¹. C'est, pour ainsi dire, le modèle de la signification sur le langage. Cependant, Foucault pense que ce concept traditionnel de langage ne permet pas de comprendre pleinement des langages effectifs, si bien que ce penseur essaie d'en poser à sa place un nouveau concept : saisir le langage comme « *existence* ». C'est le modèle de l'existence sur le langage. Bref, en critiquant le modèle de la signification, Foucault en propose un nouveau, celui de l'existence.

Dans ce chapitre, donc, nous montrerons quel est le concept foucauldien de langage. Pour cela, d'abord, nous analyserons le concept traditionnel de langage, modèle de la signification. Là, nous expliciterons le caractère et le mécanisme généraux du langage en question ; puis, nous examinerons comment Foucault surmonte ce modèle. Ensuite, nous analyserons le concept foucauldien de langage, modèle de l'existence. Là, en comparaison avec le modèle précédent, nous expliciterons les caractères et le mécanisme principaux du langage dans ce nouveau modèle. En parcourant ces travaux, nous pourrions finalement mettre bien en lumière le concept

¹ Cf. *Les mots et les choses*, p. 58 ; *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, p.47-51.

foucauldien de langage, grâce auquel nous pourrions préciser définitivement le concept foucauldien de savoir lui-même dans le chapitre suivant.

*

Quel est le modèle de la signification ? C'est avant tout celui qui saisit le langage comme *signification* : le langage s'exerce comme signification. Celle-ci est ce qui renverrait toujours à autre chose qu'elle-même. Foucault explique : « la structure signifiante du langage renvoie toujours à autre chose ; les objets s'y trouvent désignés ; le sens y est visé ; le sujet y est référé par un certain nombre de signes, même s'il n'y est pas présent en lui-même »². La signification se réfère ainsi à autre chose telle que l'objet, le sujet, etc. Donc, ce langage s'exerce toujours par rapport à quelque chose comme la réalité de l'objet ou la pensée du sujet. Dans cette mesure, le langage n'est que signification, soit « pure surface de traduction pour les choses muettes », soit « simple lieu d'expression pour les pensées, les imaginations, les connaissances, les thèmes inconscients »³. Par conséquent, ce langage devrait représenter exactement autre chose que soi-même, car l'essentiel n'est jamais le langage lui-même, mais quelque chose en deçà de ou au delà de lui : le langage ne doit pas la fausser dans la représentation opaque, mais, au contraire, la signifier dans la représentation la plus transparente possible. De fait, Foucault fait remarquer : « toutes les opérations sont faites avant le discours [langage] et en dehors de lui (dans l'idéalité de la pensée ou dans le sérieux des pratiques muettes) » ; « le discours, par conséquent, n'est que ce léger surcroît qui ajoute une frange presque impalpable aux choses et à l'esprit : excédent qui va sans dire, puisqu'il ne fait pas autre chose que de dire ce qui est dit »⁴. C'est pourquoi le langage comme signification doit représenter exactement quelque chose en dehors de lui-même. Dans cette mesure, le langage ne doit pas avoir sa propre existence ; ou, plus précisément, il ne doit avoir qu'une existence telle que la présence

² *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 145-146.

³ « Réponse à une question », *DE I*, p. 685.

⁴ *Ibid.*

pure de l'objet ou du sujet pourrait l'annuler dans sa vérité. C'est ainsi que le langage n'est que signification, qui ne doit pas avoir sa propre existence.

Le langage comme signification a un caractère général : il s'exerce dans la « *connaissance* ». Il serait donc mis en question généralement dans la philosophie du sujet ou, en particulier, ce que nous voudrions appeler la philosophie logique de la subjectivité, car c'est au fond cet être intellectuel qui peut procéder à la connaissance. Dans cette philosophie-là, comme le cartésianisme le montre typiquement, on ne se contenterait jamais du réalisme naïf ou de l'empirisme naïf ; on entreprendrait donc de douter radicalement de toutes les existences du monde, de sorte que ce doute radical amènerait finalement à un indubitable tel que le *cogito*. C'est là la subjectivité qui peut procéder à la connaissance, où s'exerce le langage comme signification. Par conséquent, une telle philosophie de la subjectivité établirait désormais un cadre général de la connaissance : en bref, tout d'abord, il y a d'un côté l'objet et de l'autre le sujet ; or, celui-ci a en soi-même l'entendement et la sensibilité ; donc, en exerçant ces deux facultés, le sujet doit connaître exactement l'objet. C'est dans ce cadre que la subjectivité développe toutes les connaissances. Là, la connaissance serait donc une relation entre l'objet et le sujet. Ce ne serait pas nécessairement une continuité simple des deux, mais, très souvent, leur emmêlement inextricable ou leur pénétration réciproque : ce serait des opérations du sujet qui supposent d'avance la réalité de l'objet tant qu'elles lui permettent déjà d'apparaître ; ce serait des affectations de l'objet qui dessinent silencieusement la pensée du sujet dans laquelle elles se manifestent. C'est bien dans une telle relation entre l'objet et le sujet que se produit un intermédiaire transparent, le langage comme signification. Mais ce n'est pas tout. La connaissance serait aussi une relation entre l'entendement et la sensibilité, entre la forme conceptuelle et le contenu sensible ou entre la science et l'expérience. Foucault remarque : « la connaissance, c'est la continuité de la science et de l'expérience, leur indissociable enchevêtrement, leur réversibilité indéfinie ; c'est un jeu de formes qui anticipent sur tous les contenus dans la mesure où déjà elles les rendent possibles ; c'est un champ de contenus originaires qui esquissent silencieusement les formes à travers lesquelles on pourra les lire »⁵. Ainsi, c'est aussi dans une telle relation entre la forme et le contenu ou l'entendement et la sensibilité que se produit un intermédiaire transparent, le langage

⁵ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 730.

comme signification. En somme, le langage s'exerce dans les relations entre l'objet et le sujet ou l'entendement et la sensibilité, au fond dans la connaissance. C'est ainsi que le langage s'exerce dans la connaissance d'après la philosophie logique de la subjectivité. Quant à celle-ci, on pourrait dire que Foucault a en tête la philosophie de la connaissance depuis Descartes, mais en particulier depuis Kant. Cette tradition philosophique depuis le XIXe siècle aurait consisté, généralement parlant, en deux courants : le transcendantalisme et l'empirisme. Le premier porte sur la connaissance transcendante : en remontant en deçà de toutes les connaissances empiriques, il s'interroge sur ce qui les rend possible, c'est-à-dire les conditions *a priori* de la connaissance. C'est la voie de l'idéalisme transcendantal. Le second porte sur la connaissance empirique : en persistant à rester au niveau de la connaissance empirique, il traite toutes les connaissances comme des phénomènes psychiques ou sociaux. C'est la voie du réalisme empirique tel que le psychologisme ou le sociologisme. Ces deux voies ont constitué la tradition de la philosophie de la connaissance depuis le XIXe siècle. Là, Foucault prête la plus grande attention à ce qu'il appelle « le grand thème historico-transcendantal »⁶. Car ce thème se trouve entre lesdites deux voies pour unir toujours toute la tradition de la philosophie de la connaissance : d'un côté, en partant de la problématique du transcendantalisme, il met toujours en question les conditions *a priori* de la connaissance ; mais, de l'autre, en reprenant l'interrogation de l'empirisme, il met en question les conditions historiques de la connaissance ; bref, il ne s'intéresse plus simplement à la structure formelle de la connaissance ou à une histoire empirique des connaissances, mais à l'histoire transcendante de la connaissance, où la connaissance progresse raisonnablement de l'origine à la fin de l'histoire. C'est là le thème historico-transcendantal. Selon Foucault, ce thème a déjà émergé chez Kant, et, en passant par Husserl, Merleau-Ponty, etc., s'est développé jusqu'à nos jours⁷. Entre temps, il a toujours continué à animer non seulement le transcendantalisme mais aussi l'empirisme, bref toute la tradition de la philosophie de la connaissance⁸. En réalité, Foucault lui-même n'a pas fait exception : le jeune Foucault aussi a commencé ses recherches à partir de ce thème historico-transcendantal. Par exemple, dans son premier livre, *Maladie mentale et personnalité*, il aurait traité de la maladie mentale dans le

⁶ Ibid. p. 730-731.

⁷ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 265.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 159.

thème historico-transcendantal⁹ : d'un côté, dans la première partie sur la dimension psychologique de la maladie mentale, il a pratiqué l'analyse phénoménologique pour en montrer la structure transcendantale au sens large du terme ; de l'autre, dans la deuxième partie sur la condition historique de cette maladie mentale, il a pratiqué l'analyse marxiste pour en montrer l'histoire dialectique. Bref, il s'agissait là d'une sorte d'histoire transcendantale de la maladie mentale. Dans sa jeunesse, Foucault aussi s'est donc fermement attaché au thème historico-transcendantal. C'est pourquoi il considère que ce thème historico-transcendantal a joué un rôle très important dans le modèle de la signification sur le langage, à tel point qu'il détermine son modèle de l'existence particulièrement en opposition à ce thème. Ainsi, il faudra désormais tenir compte surtout du thème historico-transcendantal pour bien montrer le modèle de la signification. Voilà la tradition de la philosophie de la connaissance, philosophie logique de la subjectivité, où l'on peut constater le caractère général du langage en question. C'est ainsi que le langage a pour caractère général de concerner la connaissance.

Tels sont le langage et son caractère général dans le modèle de la signification. Donc, il faut ensuite expliciter le mécanisme général du langage. Certes, en apparence, il semble que Foucault ne le traite pas systématiquement. Mais, si l'on examine ses textes de près, on pourrait y repérer quatre éléments généraux du mécanisme, qui ne seraient pas nécessairement explicitement indiqués, mais toujours implicitement présumés par Foucault. En réalité, ils ont été déjà mentionnés ci-dessus comme composantes principales de la philosophie logique de la subjectivité : l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Nous allons ci-dessous examiner ces quatre éléments un par un.

Le premier élément, c'est l'*Objet*. Celui-ci est une cible sur laquelle on exerce le langage. Le langage a pour fin l'Objet. Cette chose est donnée préalablement au langage, en attendant d'être connue par lui. Sur ce point, Foucault explique comme suit :

Les choses muettes et le silence lui-même seraient peuplés de paroles : et là où aucun mot ne se fait plus entendre, on pourrait encore écouter le murmure profondément enfoui

⁹ *Maladie mentale et personnalité*, édition originale, PUF, 1954. Cf. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 601 ; « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités*, n° 52, 2012, p. 108.

d'une signification ; dans ce que les hommes ne disent pas, ils continueraient à parler ; un monde de textes endormis nous attendrait dans les pages blanches de notre histoire¹⁰.

Dans leur premier état, les choses sont muettes, mais ce n'est pas qu'elles n'ont ni aucune parole, ni aucun mot ni aucune signification. En réalité, elles murmurent toujours potentiellement dans la profondeur du monde : elles ont des significations potentielles ; celles-ci attendent d'être réalisées par des significations actuelles, à savoir notre langage. Foucault explique ce point plus en détail :

Il y a des régions ou des domaines de choses qui s'offrent spontanément à une activité d'idéalisation et au travail du langage scientifique ; [...] ils se déploient par eux-mêmes, dans l'ordre où l'histoire, la technique, les découvertes, les institutions, les instruments humains ont pu les avoir constitués ou mis en lumière ; [...] toute l'élaboration scientifique n'est qu'une certaine manière de lire, de déchiffrer, d'abstraire, de décomposer et de recomposer ce qui est donné soit dans une expérience naturelle (et par conséquent à valeur générale), soit dans une expérience culturelle (et par conséquent relative et historique)¹¹.

Toutes les choses se donnent d'avance à notre activité de connaissance scientifique, en lui permettant d'accéder à leur essence. Grâce à cela, nous pouvons effectivement développer notre activité de connaissance scientifique. Cette « complicité première avec le monde [des choses] fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le désigner et de le nommer, de le juger et de le connaître finalement dans la forme de la vérité »¹². Donc, l'Objet est une cible préalable au langage, alors que celui-ci n'est que sa réflexion ou son effet. Bref, c'est l'Objet qui rend possible le langage. Or, si s'accomplit pleinement notre activité de connaissance scientifique, les choses données sont saisies, dans leur essence, en tant qu'objets scientifiques. Ainsi, on pourrait dire que la chose donnée, « le référent détient en lui-même la loi de l'objet scientifique »¹³ ; et que, si l'on réussit à le connaître, cet « objet scientifique se met à exister de lui-même

¹⁰ « Réponse à une question », *DE I*, p. 683.

¹¹ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 729.

¹² *L'ordre du discours*, p. 50.

¹³ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 729.

dans sa propre identité »¹⁴. Il y a donc ici deux sortes d'objets : la chose donnée et la chose constituée ; le référent existant et l'objet essentiel ; l'objet empirique et l'objet scientifique. Mais, ces deux sortes d'objets ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Objet.

De tels objets, en s'unifiant, peuvent composer un ensemble objectif : un *monde*. Car chaque objet n'apparaît pas isolément, mais plutôt dans les rapports avec d'autres objets : un objet donné a généralement des rapports étroits avec des objets proches ; mais aussi, il a certains rapports avec des objets lointains ; bien plus, ces autres objets, eux-mêmes aussi, ont des rapports étroits ou lâches avec d'autres objets proches ou lointains ; il y a ainsi un faisceau de rapports entre les objets, à savoir l'horizon du monde. Cependant, ici aussi, il faudrait sans doute distinguer deux sortes de mondes : le monde empirique et le monde scientifique. Tout d'abord, il y a le monde empirique. Celui-ci n'est pas encore un ensemble homogène mais hétérogène, parce que ses objets aussi sont empiriques, en possédant leurs propres caractères singuliers et concrets, à savoir dissonants avec d'autres objets. Mais, comme nous l'avons vu, les objets empiriques détiennent potentiellement en eux-mêmes la loi de l'objet scientifique. Donc, depuis l'origine de l'histoire, selon que l'activité de connaissance continue à réussir, leurs objets scientifiques se mettent à exister, en composant le monde scientifique. A la fin de l'histoire, le monde scientifique apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, il n'est plus hétérogène mais homogène, parce que ses objets sont scientifiques, en possédant leurs propres caractères universels et abstraits, à savoir harmonieux avec les autres objets. En somme, dans l'histoire, on va des objets empiriques aux objets scientifiques, du monde empirique au monde scientifique et de l'ensemble hétérogène à l'ensemble homogène. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant l'homogénéité, on pourrait dire que le monde se caractérise au fond comme homogène plutôt que comme hétérogène.

A propos de cet élément de l'Objet, bien que Foucault lui-même ne le fasse pas remarquer clairement, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de l'analyser : la *description*. Dans cette pratique de description, on suppose que tout langage reposerait sur un objet ; mais que celui-ci n'est pas pleinement représenté par le langage, parce que le langage n'est pas une présence immédiate de

¹⁴ Ibid.

l'objet en soi, mais seulement sa réflexion lointaine. Ainsi, on doit s'efforcer de décrire par-delà le langage son objet. La description, c'est reconstituer à partir d'un langage donné son objet. Cette manière d'analyse serait familière, en particulier, au réalisme ou au scientisme. En réalité, comme le reconnaît Foucault lui-même, le premier Foucault même ne s'est pas complètement libéré de cette description. Car, dans son premier ouvrage principal, *Histoire de la folie*, il a entrepris de décrire la folie dans ses apparences historiques ou, au fond, dans son essence originaires : il a essayé de reconstituer à partir de documents historiques la folie en elle-même. Foucault explique rétrospectivement ce type d'entreprise comme suit : là, il faut chercher « à savoir qui était fou à telle époque, en quoi consistait sa folie », « si ses troubles étaient bien identiques à ceux qui nous sont familiers aujourd'hui » ; et se demander « si les sorciers étaient des fous ignorés et persécutés, ou si, à un autre moment, une expérience mystique ou esthétique n'a pas été indûment médicalisée » ; de plus, chercher « à reconstituer ce que pouvait être la folie elle-même, telle qu'elle se serait donnée d'abord à quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée, et telle qu'elle aurait été ensuite organisée (traduite, déformée, travestie, réprimée peut-être) par les discours et le jeu oblique, souvent retors, de leurs opérations »¹⁵. C'est là reconstituer à partir de documents historiques la folie en elle-même : la description de l'objet. De fait, dans l'édition originale d'*Histoire de la folie*, Foucault a bien indiqué une telle entreprise dans la préface ; mais, après *L'archéologie du savoir*, il a jugé que cette entreprise n'était pas adéquate, de sorte qu'il a supprimé la préface en question dans sa réédition¹⁶. Voilà pourquoi Foucault ne s'est pas complètement libéré de la description de l'objet ou de l'analyse de l'Objet. C'est ainsi que l'Objet a été traditionnellement accompagné par la modalité d'analyse privilégiée, la description.

En somme, l'Objet correspond à des cibles du langage, qui d'une part peuvent composer le monde et d'autre part peuvent être analysées par la description. C'est ainsi que le langage a comme fin l'Objet.

Le deuxième élément du modèle de la signification, c'est le *Sujet*. Celui-ci est un opérateur qui exerce le langage sur l'Objet. Le langage a pour moteur le Sujet. Celui-ci

¹⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 64.

¹⁶ Cf. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, édition originale, Plon, 1961 ; *Histoire de la folie à l'âge classique*, réédition, Gallimard, 1972.

existe préalablement au langage, en se chargeant de connaître l'Objet par lui. Sur ce point, Foucault explique comme suit :

Le sujet fondateur, en effet, est chargé d'animer directement de ses visées les formes vides de la langue ; c'est lui qui, traversant l'épaisseur ou l'inertie des choses vides, ressaisit, dans l'intuition, le sens qui s'y trouve déposé. [...] Dans son rapport au sens, le sujet fondateur dispose de signes, de marques, de traces, de lettres¹⁷.

Devant l'Objet, le sujet donné se charge de le connaître. Il doit donc animer les formes vides de la langue vers l'Objet. C'est par ce langage qu'il peut traverser l'épaisseur inerte de l'Objet pour arriver à son essence. C'est-à-dire que le sujet « viendrait de l'extérieur animer l'inertie des codes linguistiques », et « déposerait dans le discours la trace ineffaçable de sa liberté » ; qu'il « constituerait les significations puis les transcrirait dans le discours »¹⁸. Donc, le Sujet est un opérateur préalable à la signification ou au langage. Il est « l'activité synthétique d'une conscience identique à soi, muette et préalable à toute parole »¹⁹. En revanche, le langage n'est que son effet ou sa réflexion. Il est « un phénomène d'expression – la traduction verbale d'une synthèse opérée par ailleurs », ou « la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit »²⁰. Bref, c'est le Sujet qui rend possible le langage. Or, si le sujet donné réussit à connaître à travers le langage l'objet donné, comme nous l'avons vu, cet objet est saisi, dans son essence, en tant qu'objet scientifique : en d'autres termes, le sujet donné fonde l'objet donné, en tant qu'objet scientifique. Mais en réalité, par cet acte fondateur, le sujet donné aussi se saisit alors en tant que sujet fondateur ou sujet transcendantal. Ainsi, on pourrait dire que le sujet donné, qui est empirique dans un sens, détient en lui-même la loi du sujet transcendantal ; et que, s'il réussit à connaître l'objet donné, ce sujet transcendantal se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes de sujets : le sujet donné et le sujet fondateur ; la « fonction empirique de synthèse » et la « pure instance fondatrice de

¹⁷ *L'ordre du discours*, p. 49.

¹⁸ « Réponse à une question », *DE I*, p. 684.

¹⁹ *L'archéologie du savoir*, p. 74.

²⁰ *Ibid.*

rationalité » ; la « subjectivité psychologique » et le « sujet transcendantal »²¹. Mais, ces deux sortes de sujets ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Sujet.

De tels sujets, en s'unissant, peuvent s'établir comme un ensemble subjectif : une *intersubjectivité*. Car chaque sujet n'existe pas nécessairement isolément, mais plutôt, d'une façon ou d'une autre, dans les liens internes avec d'autres sujets : un sujet donné a généralement des liens intimes avec des sujets voisins ; mais aussi, il a certains liens avec des sujets distants ; bien plus, ces autres sujets, eux-mêmes aussi, ont des relations intimes ou discrètes avec d'autres sujets voisins ou distants ; il y a ainsi une harmonie spirituelle des sujets, à savoir l'*intersubjectivité*. Cependant, ici aussi, il faudrait sans doute distinguer deux sortes d'*intersubjectivités* : l'*intersubjectivité empirique* et l'*intersubjectivité transcendantale*. Tout d'abord, il y a des *intersubjectivités empiriques*. Celles-ci ne convergent pas encore vers une *intersubjectivité unique*, mais existent au pluriel. Car leurs sujets, eux aussi, sont empiriques, en possédant leurs propres caractères singuliers et concrets, à savoir opposés à d'autres sujets. Mais, comme nous l'avons vu, les sujets empiriques détiennent potentiellement en eux-mêmes la loi du sujet transcendantal. Donc, depuis l'origine de l'histoire, selon que l'activité de connaissance continue à réussir, leurs sujets transcendantsaux se mettent à exister. Ou, plutôt, leur seul sujet transcendantal se met à exister, car, dans la mesure où il s'agit de la connaissance vraie pour tous, il n'y a qu'un seul sujet transcendantal : n'importe qui obtient la même connaissance vraie. Bref, les sujets empiriques se saisissent, un peu paradoxalement, toujours en tant qu'un seul sujet transcendantal. Donc, ce sujet transcendantal est alors immédiatement égal à l'*intersubjectivité transcendantale*. C'est ainsi que ce sujet transcendantal ou cette *intersubjectivité transcendantale* s'accroît petit à petit dans l'histoire, de sorte qu'à la fin de celle-ci, elle apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, l'*intersubjectivité transcendantale* n'est plus plurielle mais unique, parce qu'il n'y a là qu'un seul sujet transcendantal, qui possède ses propres caractères universels et abstraits, à savoir identiques à soi-même. En somme, dans l'histoire on va des sujets empiriques au sujet transcendantal, des *intersubjectivités empiriques* à l'*intersubjectivité transcendantale* et de plusieurs ensembles à un ensemble unique. Mais, généralement parlant, dans la

²¹ *Ibid.*

mesure où il y a toujours une téléologie visant l'unicité, on pourrait dire que l'intersubjectivité se caractérise au fond comme unique plutôt que comme plurielle.

A propos de cet élément du Sujet aussi, bien que Foucault lui-même ne le fasse pas remarquer clairement, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de l'analyser : la *réduction*. Dans cette pratique de réduction, on suppose que tout langage reposerait sur un sujet ; mais que celui-ci n'est pas pleinement indiqué par le langage, parce que le langage n'est pas une manifestation immédiate de la fonction du sujet, mais seulement sa réflexion lointaine. Ainsi, on doit s'efforcer de réduire le langage à la fonction de son sujet, c'est-à-dire à l'aperception de sa subjectivité. La réduction, c'est restituer à partir d'un langage donné son sujet. Cette manière d'analyse serait familière, en particulier, à la philosophie transcendantale ou aux sciences de l'homme. En réalité, comme le reconnaît Foucault lui-même, dans ses premiers travaux, il ne s'est pas complètement libéré de cette réduction²². Car, dans son deuxième ouvrage principal, *Naissance de la clinique*, il a entrepris de réduire des connaissances cliniques au « regard médical » : il a essayé de restituer à partir de documents historiques la fonction synthétique du sujet médical. On pourrait expliquer ce type d'entreprise comme suit : là, il faut renvoyer tous les langages médicaux « à la synthèse ou à la fonction unifiante d'un sujet »²³ ; en d'autres termes, référer tous les documents médicaux « à l'unité d'un sujet – qu'il s'agisse du sujet pris comme pure instance fondatrice de rationalité, ou du sujet pris comme fonction empirique de synthèse »²⁴ ; tantôt, chercher à savoir ce qu'était l'acte fondateur de la médecine moderne, quelles formes d'analyse et de synthèse sont établies par lui ; tantôt, se demander comment la mentalité médicale s'est empiriquement développée dans l'histoire, par quelles voies les consciences des médecins se sont libérées de préjugés traditionnels pour accéder à des types tout nouveaux de connaissances. C'est là restituer à partir de documents médicaux le regard du médecin : la réduction au sujet. De fait, dans l'édition originale de *Naissance de la clinique*, Foucault a pris pour sous-titre « *Une archéologie du regard médical* » ; mais, après *L'archéologie du savoir*, il a jugé que ce sous-titre n'était pas adéquat, de sorte qu'il l'a supprimé dans sa réédition²⁵.

²² Cf. *ibid.*

²³ *Ibid.* (souligné par Foucault).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, édition originale, PUF, 1963 ; *Naissance de la clinique*, réédition, PUF, 1972.

Voilà pourquoi Foucault ne s'est pas complètement libéré de la réduction au sujet ou de l'analyse du Sujet. C'est ainsi que le Sujet a été traditionnellement accompagné par la modalité d'analyse privilégiée, la réduction.

En somme, le Sujet correspond à des opérateurs du langage, qui d'une part peuvent s'établir en intersubjectivité et d'autre part peuvent être analysés par la réduction. C'est ainsi que le langage a comme moteur le Sujet.

Le troisième élément du modèle de la signification, c'est le *Concept*. Celui-ci est une forme sous laquelle le Sujet exerce le langage sur l'Objet. Le langage a pour forme le Concept. Celui-ci est d'avance présupposé par le langage, et se prépare à aider le Sujet à connaître l'Objet à travers le langage. De fait, comme le dit Foucault, l'activité de connaissance est « le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept »²⁶. Là, il s'agit toujours d'élever des singularités à l'universalité ou du sens au concept, et on a donc essentiellement besoin de l'aide du Concept. Ainsi, dans l'activité de connaissance, il y a tout d'abord l'Objet et le Sujet face à face. L'Objet ouvre ses propres singularités à l'intuition du Sujet, alors que celui-ci assiste, dans son intuition, aux singularités de l'Objet. Pour que le Sujet connaisse l'Objet, ou qu'il élève les singularités de l'Objet à son universalité, il faut passer par le langage. Celui-ci consiste en l'utilisation des formes vides de la langue, car, comme nous l'avons vu, le sujet doit « animer directement de ses visées les formes vides de la langue ». Ce sont ces formes vides, à savoir ces formes intellectuelles qui ne sont autre chose que le Concept. En recourant à celui-ci, le Sujet peut connaître l'Objet. Donc, le Concept est une forme intellectuelle préalable au langage, où il s'agit donc du principe d'entendement. En revanche, le langage n'est que son effet ou sa réflexion. Bref, c'est le Concept qui rend possible le langage. Or, si le sujet réussit à connaître l'objet sous le concept donné, comme nous l'avons vu, cet objet est saisi en tant qu'objet scientifique ; ce sujet se saisit en tant que sujet transcendantal. Mais ce n'est pas tout. Le sujet fonde alors en même temps l'horizon de l'idéalité, où le concept donné aussi se saisit en tant que concept idéal. Ainsi, on pourrait dire que le concept empirique détient potentiellement en lui-même la loi du concept idéal ; et que, si le sujet réussit à connaître l'objet sous ce concept empirique, son concept idéal se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes de concepts : le concept donné et le concept purifié ;

²⁶ *L'ordre du discours*, p. 50.

le concept dans l'« acheminement empirique des *idées* » et le concept dans « l'horizon de l'*idéalité* »²⁷ ; le concept empirique et le concept idéal. Mais, ces deux sortes de concepts ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Concept.

De tels concepts, en se combinant, peuvent se construire comme un ensemble conceptuel : une *structure*. Car chaque concept ne paraît pas isolément, mais plutôt dans les relations avec d'autres concepts : un concept donné a généralement des relations solides avec des concepts contigus ; mais aussi, il a certaines relations avec des concepts écartés ; bien plus, ces autres concepts, eux-mêmes aussi, ont des relations solides ou fragiles avec d'autres concepts contigus ou écartés ; il y a ainsi une grande architecture conceptuelle, à savoir la structure. Celle-ci consiste, de fait, en la détermination des concepts et les relations entre eux : par exemple, c'est « la définition qui en [du concept] est donnée, l'utilisation qu'on en fait, le champ dans lequel on essaie de le valider, les transformations qu'on lui fait subir, la manière dont on le généralise ou dont on le transfère d'un domaine dans un autre »²⁸ ; c'est également, si l'on se souvient que la science est composée de concepts, « les formes de propositions qu'elle [la science] a reconnaît comme valable, les types d'inférence auxquels elle a recours, les règles qu'elle se donne pour lier les énoncés les uns aux autres ou pour les rendre équivalents, les lois qu'elle pose pour régir leurs transformations ou leurs substitutions »²⁹. C'est là la structure. Cependant, ici aussi, il faudrait sans doute distinguer deux sortes de structures : la structure empirique et la structure idéale. Tout d'abord, il y a la structure empirique. Celle-ci n'est pas encore un ensemble général mais spécifique, parce que ses concepts aussi sont empiriques, en possédant leurs propres caractères factuels et réels, à savoir incohérents avec d'autres concepts. Mais, comme nous l'avons vu, les concepts empiriques détiennent potentiellement en eux-mêmes la loi du concept idéal. Donc, depuis l'origine de l'histoire, selon que l'activité de connaissance continue à réussir, leurs concepts idéaux se mettent à exister, en se construisant comme la structure idéale. A la fin de l'histoire, la structure idéale paraîtrait dans son intégralité. Ainsi, elle n'est plus spécifique mais générale, parce que ses concepts sont idéaux, en possédant leurs propres caractères purs et possibles, à savoir cohérents avec les autres concepts ; et qu'ils se constituent, de manière logique, formelle et déductive, comme la structure

²⁷ *L'archéologie du savoir*, p. 84 (souligné par Foucault).

²⁸ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 728.

²⁹ *Ibid.*

idéale. En somme, dans l'histoire, on va des concepts empiriques aux concepts idéaux, de la structure empirique à la structure idéale et de l'ensemble spécifique à l'ensemble général. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant la généralité, on pourrait dire que la structure se caractérise au fond comme générale plutôt que comme spécifique.

A propos de cet élément du Concept, selon Foucault, il y a traditionnellement eu une manière particulière de l'analyser : la « *formalisation* »³⁰. Dans cette pratique de formalisation, on suppose que tout langage reposerait sur des concepts ; mais que ceux-ci ne sont pas pleinement indiqués par le langage, parce que le langage n'est pas une incarnation immédiate des concepts, mais seulement leur réflexion lointaine. Ainsi, on doit s'efforcer de formaliser par-delà le langage ses concepts. La formalisation, c'est reconstruire à partir d'un langage donné sa structure conceptuelle. Cette manière d'analyse serait familière, en particulier, à l'« analyse de la langue »³¹ telle que la linguistique ou le structuralisme ou à l'« analyse de la science » telle que l'histoire des sciences ou l'épistémologie. En réalité, le premier Foucault même, nous semble-t-il, ne s'est pas suffisamment libéré de cette formalisation. Car, dans ses premières recherches historiques, il a entrepris de formaliser des structures des sciences modernes : par exemple, dans son deuxième ouvrage principal, *Naissance de la clinique*, il a essayé de reconstruire à partir de documents historiques une structure disciplinaire et institutionnelle de la clinique ; ou, dans son troisième ouvrage principal, *Les mots et les choses*, il a essayé de reconstruire à partir de documents historiques une structure transdisciplinaire des sciences de l'homme. On pourrait expliquer ce type d'entreprise ainsi : là, il faut renvoyer tous les langages des sciences en question à leurs formes scientifiques, c'est-à-dire à leur structure conceptuelle, qu'il s'agisse de la structure idéale établie comme système rationnel, ou de la structure empirique construite comme effet idéologique ; tantôt, il faut montrer quel système du signifiant a existé derrière ces sciences dans un domaine et une époque déterminés, et comment il fonctionnait comme structure immobile pour contraindre les activités scientifiques ; tantôt, il faut montrer quel obstacle épistémologique existait à l'intérieur des sciences dans un domaine et une époque déterminés, et comment s'est produit la rupture épistémologique pour donner

³⁰ Cf. *Les mots et les choses*, p. 312.

³¹ *L'archéologie du savoir*, p. 39. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 705-706.

lieu à une structure plus scientifique. C'est là reconstruire à partir de documents scientifiques la structure conceptuelle : la formalisation de la structure. De fait, dans l'édition originale de *Naissance de la clinique*, Foucault a volontairement utilisé comme instruments de formalisation les termes structuralistes, surtout le concept « structure » ; mais, après *L'archéologie du savoir*, il a jugé que ces termes n'étaient pas adéquats, de sorte qu'il les a systématiquement supprimés ou modifiés dans sa réédition³². Bien plus, juste lors de la parution de *Les mots et les choses*, Foucault a, jusqu'à un certain point, reconnu qu'il l'avait écrit selon la méthode de formalisation, méthode structuraliste³³ ; mais, après *L'archéologie du savoir*, il a jugé que cette méthode n'était pas adéquate, de sorte que, lors de son édition anglaise, il a pris la peine d'y ajouter une nouvelle préface pour prétendre rétrospectivement qu'il n'avait jamais recouru à l'analyse structuraliste³⁴. Voilà pourquoi Foucault ne s'est pas suffisamment libéré de la formalisation de la structure conceptuelle, c'est-à-dire de l'analyse du Concept. C'est ainsi que le Concept a été traditionnellement accompagné par la seule modalité d'analyse, la formalisation.

En somme, le Concept correspond à des formes intellectuelles, qui d'une part peuvent se construire comme structure et d'autre part peuvent être analysées par la formalisation. C'est ainsi que le langage a comme forme le Concept.

Le quatrième élément du modèle de la signification, c'est le *Sens*. Celui-ci est un support matériel où le Sujet exerce le langage sur l'Objet à travers le Concept. Le langage a pour matière le Sens. Mais il faut faire attention à la double acception de ce mot. Le Sens indique premièrement la sensibilité ou sa sensation. Celle-ci sert de support matériel au langage : elle donne son propre corps au Concept comme forme vide, en sorte que se présente le langage. A ce moment-là, tandis que le Concept est une forme du langage, la sensation est un contenu du langage, à savoir ce que veut dire le langage. Dans cette mesure, le Sens indique deuxièmement le signifié. En somme, le Sens indique à la fois le contenu senti et le contenu signifié. On pourrait dire cependant qu'au fond s'unissent ces deux contenus. En conservant cette double acception du mot, le Sens sert de matière au langage. Ainsi, de même que le Concept, ce Sens est d'avance présumé par le langage, et se prépare à aider le Sujet à connaître l'Objet à travers le langage. De fait, comme nous l'avons déjà vu, l'activité de connaissance est « le

³²Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 27 ; D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 41.

³³ Cf. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », *DE I*, p. 583.

³⁴ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 261 ; « Préface à l'édition anglaise », *DE II*, p. 13.

mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept ». Ces singularités-là ne sont autre chose que les contenus sentis et à signifier, c'est-à-dire le Sens. Pour procéder à l'activité de connaissance, on a essentiellement besoin de l'aide du Sens. Ainsi, dans cette activité, il y a tout d'abord l'Objet et le Sujet face à face. Ensuite, le Sujet trouve dans son intuition les singularités de l'Objet, à savoir les contenus sentis. Ceux-ci sont déjà clairs grâce au fonctionnement de notre sensibilité, mais ils ne sont pas encore distincts à cause de l'absence du fonctionnement de notre entendement. Pour que le Sujet connaisse l'Objet de manière claire et distincte, ou qu'il élève les contenus sentis au concept, il faut passer par le langage. C'est dans celui-ci que se rencontrent les contenus sentis et le concept. Là, comme la matière est individualisée par la forme, les contenus sentis sont individualisés par le concept. Il en résulte que, dans ce langage, ils deviennent les contenus signifiés, alors que le concept devient la forme signifiante. C'est ainsi que, en recourant au Sens, le Sujet peut connaître l'Objet. Donc, le Sens est un support matériel préalable au langage. En revanche, le langage n'est que son effet ou sa réflexion. C'est bien le Sens distingué par le Concept, ou inversement le Concept clarifié par le Sens : en d'autres termes, « ce serait une pensée revêtue de ses signes et rendue visible par les mots, ou inversement ce seraient les structures mêmes de la langue mises en jeu et produisant un effet de sens »³⁵. Bref, c'est le Sens qui rend possible le langage. Or, si le sujet réussit à connaître l'objet sous le concept et sur le sens donné, comme nous l'avons vu, cet objet est saisi en tant qu'objet scientifique ; ce sujet se saisit en tant que sujet transcendantal ; ce concept se saisit en tant que concept idéal. Mais ce n'est pas tout. Si le sujet exerce l'acte fondateur, alors le sens donné est saisi en tant que sens fondamental. Ainsi, on pourrait dire que le sens empirique détient potentiellement en lui-même la loi du sens fondamental ; et que, si le sujet réussit à connaître l'objet sur le sens donné, son sens fondamental se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Ce sens fondamental, ce serait en d'autres termes une sensation, une expérience ou une pensée fondamentales, c'est-à-dire un « projet fondamental »³⁶. Il y a donc ici deux sortes de sens : le sens donné et le sens fondamental ; l'opinion superficielle et la pensée fondamentale ; la doxa empirique et le « projet fondamental ». Mais, ces deux sortes de sens ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Sens.

³⁵ *L'ordre du discours*, p. 48.

³⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 93.

De tels sens, en confluant, peuvent s'organiser comme un ensemble sensible : une *genèse*. Car chaque sens n'apparaît pas isolément, mais plutôt dans l'enchaînement avec d'autres sens : un sens donné a toujours des liaisons lourdes avec des sens environnants ; mais aussi, il a certaines liaisons avec des sens éloignés ; bien plus, ces autres sens, eux-mêmes aussi, ont des liaisons lourdes ou légères avec d'autres sens environnants ou éloignés ; il y a ainsi un grand enchaînement des sens, à savoir la genèse. Ou bien, disons autrement : des sensations, en confluant, organisent une opinion ou une pensée ; des opinions ou des pensées, en confluant, organisent un thème ou une théorie ; des thèmes ou des théories, en confluant, organisent justement une « vision du monde » ou une « mentalité de l'époque » ; il y a ainsi une grande évolution théorique, à savoir la genèse. Celle-ci existe toujours avant le langage, en attendant d'être exprimée par lui. Ainsi, à ce niveau de la genèse se décident tous les contenus des langages ; et aussi se font tous les choix théoriques ou scientifiques. Sur ce point, on pourrait se référer à la remarque foucauldienne suivante : « l'opinion constitue le noyau central, le foyer à partir duquel se déploie tout l'ensemble des énoncés scientifiques ; l'opinion manifesterait l'instance des choix fondamentaux (métaphysiques, religieux, politique) dont les divers concepts de la biologie, ou de l'économie, ou de la linguistique, ne seraient que la version superficielle et positive, la transcription dans un vocabulaire déterminé, la masque aveugle à lui-même »³⁷. C'est à partir de ce niveau de l'opinion ou de la genèse que se déploient tous les langages. Cependant, ici aussi, il faudrait sans doute distinguer deux sortes de genèses : la genèse empirique et la genèse fondamentale. Tout d'abord, il y a la genèse empirique. Celle-ci n'est pas encore un ensemble global, mais une simple somme d'ensembles locaux, parce que ses sens aussi sont empiriques, en possédant leurs propres caractères factuels et réels, à savoir discordants avec d'autres sens. Mais, comme nous l'avons vu, les sens empiriques détiennent potentiellement en eux-mêmes la loi du sens fondamental. Donc, depuis l'origine de l'histoire, selon que l'activité de connaissance continue à réussir, c'est-à-dire selon « la dialectique de leur [opinions] conflit »³⁸, leurs sens fondamentaux se mettent à exister, en s'organisant comme la genèse fondamentale. A la fin de l'histoire, la genèse fondamentale émergerait dans son intégralité. Ainsi, elle n'est plus une somme des ensembles locaux, mais un ensemble global, parce que ses sens sont fondamentaux, en possédant leurs

³⁷ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 728.

³⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 51.

propres caractères purs et possibles, à savoir concordants avec les autres sens. En somme, dans l'histoire, on va des sens empiriques aux sens fondamentaux, de la genèse empirique à la genèse fondamentale et de la somme des ensembles locaux à l'ensemble global. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant la globalité, on pourrait dire que la genèse se caractérise au fond comme globale plutôt que comme locale.

A propos de cet élément du Sens, selon Foucault, il y a traditionnellement eu une manière particulière de l'analyser : l'« *interprétation* »³⁹. Dans cette pratique d'interprétation, on suppose que tout langage reposerait sur un sens ; mais que celui-ci n'est pas pleinement représenté par le langage, parce que le langage n'est pas une solidification immédiate du sens, mais seulement sa réflexion lointaine. Ainsi, on doit s'efforcer d'interpréter par-delà le langage son sens. L'interprétation, c'est redécouvrir à partir d'un langage donné son foyer sémantique⁴⁰. Cette manière d'analyse serait familière, en particulier, à l'« analyse de la pensée » telle que la psychologie ou la psychanalyse au sens vulgaire ou à l'« analyse de la société » telle que la sociologie ou le marxisme au sens vulgaire. En réalité, le premier Foucault même, nous semble-t-il, ne s'est pas suffisamment libéré de cette interprétation. Car, dans ses premières recherches historiques, il a entrepris, jusqu'à un certain point, d'interpréter l'inconscience profond de la mentalité occidentale ou l'expérience fondamentale de la société occidentale : dans l'*Histoire de la folie*, il a essayé de redécouvrir à partir de documents historiques l'expérience fondamentale de la folie dans la société occidentale ; dans la *Naissance de la clinique*, il a essayé de redécouvrir le « non-pensé » profond de la médecine moderne dans la mentalité occidentale ; dans *Les mots et les choses*, il a essayé de redécouvrir l'expérience profonde de l'ordre des mots et des choses dans la civilisation occidentale⁴¹. On pourrait expliquer ce type d'entreprise ainsi : là, il faut renvoyer tous les langages historiques à leur foyer sémantique, soit psychique ou social, soit individuel ou collectif ; tantôt, il faut « retrouver par-delà les énoncés eux-mêmes l'intention du sujet parlant, son activité consciente, ce qu'il a voulu dire, ou encore le jeu inconscient qui s'est fait jour malgré lui dans ce qu'il a dit ou dans la presque

³⁹ Cf. *Les mots et les choses*, p. 312.

⁴⁰ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 36, 143-145 ; « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 704-705.

⁴¹ Cf. « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I* ; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard*, p. VII-VIII, XV, 201 ; *Les mots et les choses*, p. 11-13 ; *L'archéologie du savoir*, p. 26-27.

imperceptible cassure de ses paroles manifestes ; de toute façon il s'agit de reconstituer un autre discours, de retrouver la parole muette, murmurante, intarissable qui anime de l'intérieur la voix qu'on entend, de rétablir le texte menu et invisible qui parcourt l'interstice des lignes écrites et parfois les bouscule »⁴² ; tantôt, il faut interpréter « le jeu des opinions ou des options théoriques qui se font jour dans une science et à propos d'une science ; [...] décrire, pour une époque ou un domaine déterminé, quels sont les principes de choix, de quelle manière (par quelle rhétorique ou quelle dialectique) ils sont manifestés, cachés ou justifiés, comment s'organise et s'institutionnalise le champ de la polémique, quelles sont les motivations qui peuvent déterminer les individus »⁴³. C'est là redécouvrir à partir de documents historiques le foyer sémantique, individuel ou collectif : l'interprétation du sens. De fait, dans ses premiers ouvrages, Foucault a toujours affirmé analyser à partir de langages donnés leur fondement ou leur profondeur ; mais, après *L'archéologie du savoir*, il a jugé que ces tentatives n'étaient pas adéquates, de sorte qu'au contraire, il s'est interrogé sur la « surface » du langage⁴⁴. Voilà pourquoi Foucault ne s'est pas suffisamment libéré de l'interprétation du sens, c'est-à-dire de l'analyse du Sens. C'est ainsi que le Sens a été traditionnellement accompagné par la seule modalité d'analyse, l'interprétation.

En somme, le Sens correspond à des supports matériels, qui d'une part peuvent s'organiser comme genèse et d'autre part peuvent être analysés par l'interprétation. C'est ainsi que le langage a comme matière le Sens.

Dans le modèle de la signification, il y a donc quatre éléments dans le mécanisme général du langage : l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Cependant, ceux-ci, en pratique, ne se séparent pas nécessairement nettement entre eux. D'ordinaire, ils s'interpénètrent. On met souvent en question l'Objet non pas isolément, mais à travers le Concept ou le Sens : il ne s'agit pas seulement de l'Objet, mais du Concept de l'Objet ou du Sens de l'Objet, par exemple de la structure de l'objet ou de l'expérience de l'objet. On met souvent en question le Sujet non pas isolément, mais à travers le Concept ou le Sens : il ne s'agit pas seulement du Sujet, mais du Concept du Sujet ou du Sens du Sujet, par exemple de l'entendement du sujet ou de la sensibilité du sujet. On met souvent en question le Concept non pas isolément, mais à travers l'Objet ou le

⁴² *Ibid.*, p. 39-40 ; « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 706.

⁴³ *Ibid.*, p. 727.

⁴⁴ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 142-148.

Sujet : il ne s'agit pas seulement du Concept, mais de l'Objet du Concept ou du Sujet du Concept, par exemple du référent du concept ou de l'opération du concept. On met souvent en question le Sens non pas isolément, mais à travers l'Objet et le Sujet : il ne s'agit pas seulement du Sens, mais de l'Objet du Sens ou du Sujet du Sens, par exemple de la source du sens ou de la synthèse du sens. Bien plus, on met souvent en question non pas l'Objet lui-même ou le Sujet lui-même, mais la relation entre les deux : il ne s'agit pas seulement de l'Objet ou du Sujet, mais de l'Objet-Sujet ou du Sujet-Objet, par exemple de l'affection que l'objet apporte au sujet ou de l'intention que le sujet porte à l'objet. On met souvent en question non pas le Concept lui-même ou le Sens lui-même, mais l'unité entre les deux : il ne s'agit pas seulement du Concept ou du Sens, mais du Concept-Sens ou du Sens-Concept, par exemple de la structure de l'inconscient ou de la genèse de la science. C'est ainsi que les quatre éléments du mécanisme du langage se combinent mutuellement. Néanmoins, il ne faut pas penser que ces quatre éléments fusionnent parfaitement comme une seule et même existence. Ils existent, en principe, chacun séparément : les quatre existences diffèrent radicalement dans leur nature. Par conséquent, l'Objet n'est qu'une cible préalable au langage ; le Sujet n'est qu'un opérateur préalable au langage ; le Concept n'est qu'une forme intellectuelle préalable au langage ; le Sens n'est qu'un support matériel préalable au langage. Le langage, en revanche, n'est que leur effet ou leur réflexion. Bref, ce sont ces quatre éléments qui rendent possible le langage : les premiers composent le second. Au fond, ces quatre éléments correspondent aux quatre préjugés traditionnels que Foucault a critiqués, de manière non thématique mais assez claire, dans *L'archéologie du savoir*⁴⁵ ; c'est en les refusant qu'il a pu arriver au modèle de l'existence sur le langage. En conséquence, on pourrait dire que ces quatre éléments sont quelque chose comme les causes du langage : l'Objet correspondrait, disons, à la « cause finale », le Sujet à la « cause motrice », le Concept à la « cause formelle » et le Sens à la « cause matérielle ». Ou bien, si l'on tient compte du point selon lequel, dans la philosophie de la connaissance depuis Kant, la causalité ne vaut que comme une catégorie dans la faculté de connaissance du sujet transcendantal, on pourrait sans doute remplacer le terme de cause par celui de condition : l'Objet correspondrait à la condition finale, le Sujet à la condition motrice, le Concept à la condition formelle et le Sens à la condition matérielle. Mais, en tout cas,

⁴⁵ Cf. *ibid.*, chap. II, § III-VI, chap. III, § II.

les quatre éléments en question provoquent le langage, et, dans cette mesure, ils jouent d'une certaine manière le rôle de cause pour le langage. Ce qu'on reconnaît là, ce n'est au fond rien d'autre qu'une tradition essentielle de la philosophie occidentale, à savoir celle de la théorie des quatre causes d'Aristote. De fait, dans ses études sur ce premier métaphysicien, cours au Collège de France en 1970-1971, Foucault remarque l'importance de cette théorie : après Platon qui s'est encore partiellement lié à certains arguments sophistiques, Aristote a bâti cette théorie métaphysique pour établir définitivement l'espace intérieur de la philosophie occidentale, de sorte que sa théorie s'est développée jusqu'à nos jours en passant par des versions diverses⁴⁶. Selon l'analyse foucauldienne, c'est par cette théorie de la quadruple causalité qu'Aristote fonde la philosophie elle-même sur quatre causes. Premièrement, la philosophie doit toujours se porter vers la connaissance pure du monde, c'est-à-dire la vérité dans les choses ; c'est cette vérité naturelle, ou « objective », qui est sa cause finale. Deuxièmement, la philosophie doit toujours s'opérer par la contrainte spirituelle de la vérité, c'est-à-dire la vérité dans l'esprit du philosophe ; c'est cette vérité efficiente, ou « subjective », qui est sa cause motrice. Troisièmement, la philosophie doit toujours se référer à la structure formelle de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité dans la forme ; c'est cette vérité idéale ou conceptuelle qui est sa cause formelle. Quatrièmement, la philosophie doit toujours s'appuyer sur l'Être des choses, c'est-à-dire la vérité dans la matière ; c'est cette vérité substantielle ou sensible qui est sa cause matérielle. Bref, la philosophie se fonde sur ces quatre vérités ou ces quatre causes finale, motrice, formelle et matérielle. C'est pourquoi Foucault résume ainsi :

Le philosophe est dans la vérité : il y est de plein droit, d'entrée de jeu. C'est elle qui est substantiellement présente dans ce dont il parle [la cause matérielle] ; c'est elle qui agit de façon efficiente dans le développement de la philosophie [la cause motrice] ; c'est elle qui donne forme à la singularité de chaque philosophie [la cause formelle] ; c'est elle qui sert de fin à tous les propos du philosophe [la cause finale]. Le philosophe est guidé par la quadruple causalité de la vérité⁴⁷.

⁴⁶ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 32-38.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

Le philosophe existe dans la vérité ou, plus précisément, il est encadré par quatre sortes de vérités en tant que causes. Ce sont ces quatre éléments qui circonscrivent l'espace intérieur de la philosophie, en permettant de philosopher. Autrement dit, ce sont eux qui réalisent « une certaine intériorité de la philosophie »⁴⁸, « celui [le principe] de l'intériorité, ou de l'inaccessibilité de la philosophie à partir de l'extérieur »⁴⁹. Par conséquent, nous pourrions dire ainsi : la vérité « objective » serait une cible préalable à la philosophie ; la vérité « subjective » serait un opérateur préalable à la philosophie ; la vérité conceptuelle serait une forme intellectuelle préalable à la philosophie ; la vérité sensible serait un support matériel préalable à la philosophie. La philosophie, en revanche, ne serait autre chose que leur effet. Bref, ce sont ces quatre éléments qui rendraient possible la philosophie : les premières composent la seconde. C'est ainsi que ces quatre vérités jouent le rôle de cause pour la philosophie. C'est bien cette théorie aristotélicienne qui s'est développée depuis l'aurore de la philosophie jusqu'à nos jours, et, donc, même si Foucault ne l'indique pas précisément, la présente philosophie de la connaissance, encadrée par une autre série de quatre éléments, ne serait au fond rien d'autre qu'une version moderne de cette tradition philosophique. Voilà pourquoi ces quatre éléments, l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens, ne sont autre chose que des causes du langage. C'est ainsi qu'il y a ces quatre éléments dans le modèle de la signification.

En somme, ce modèle de la signification consiste à saisir le langage comme signification, à le mettre en question dans la connaissance et à traiter les quatre éléments concernés, Objet, Sujet, Concept et Sens : le langage s'exerce comme signification dans la connaissance où fonctionnent ensemble ses quatre éléments. C'est ainsi que le langage a pour fin l'Objet, pour moteur le Sujet, pour forme le Concept et pour matière le Sens : bref, le langage s'applique à l'Objet par le Sujet sous le Concept sur le Sens. Ce langage est essentiellement homogène, puisque l'Objet représenté par le langage est essentiellement homogène. Certes, il y a, avant tout, des objets empiriques, qui sont hétérogènes, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les objets scientifiques, qui sont homogènes. Ce langage est essentiellement unique, puisque le Sujet réalisant le langage est essentiellement unique. Certes, il y a, avant tout, des sujets empiriques, qui sont pluriels, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèle petit à

⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

petit le sujet transcendantal, qui est unique. Ce langage est essentiellement général, puisque le Concept réalisant le langage est essentiellement général. Certes, il y a, avant tout, des concepts empiriques, qui sont spécifiques, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les concepts idéaux, qui sont généraux. Ce langage est essentiellement global, puisque le Sens représenté par le langage est essentiellement global. Certes, il y a, avant tout, des sens empiriques, qui sont locaux, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les sens fondamentaux, qui sont globaux. Ainsi, à caractériser en gros, ce langage n'est pas tellement hétérogène, pluriel, spécifique et local, mais plutôt homogène, unique, général et global. De même, il n'est pas tellement empirique, mais plutôt scientifique, transcendantal, idéal et fondamental, à savoir originaire. Par conséquent, ce langage apparaît comme le même n'importe où, n'importe quand. Quel que soit le pays, quelle que soit la langue étrangère, la même sorte de langage apparaît ; quelle que soit l'époque, quelle que soit la langue classique, la même sorte de langage apparaît. Même avec des grammaires différentes, il s'agit toujours de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. Donc, ce langage est essentiellement universel et abstrait. Certes, il y a, avant tout, des langages empiriques, qui sont singuliers et concrets, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèle petit à petit le langage originaire, qui est universel et abstrait. En outre, ce langage est essentiellement pur et possible. Certes, il y a, avant tout, des langages empiriques, qui sont factuels et réels, mais, de l'origine à la fin de l'histoire, se révèle petit à petit le langage originaire, qui est pur et possible. A caractériser en gros, ce langage n'est pas tellement singulier, concret, factuel et réel, mais plutôt universel, abstrait, pur et possible. De même, il n'est pas tellement empirique, mais plutôt originaire, presque comme le langage de Babel. Voilà le langage dans le modèle de la signification. Comme nous l'avons remarqué, ce modèle appartient directement à la tradition philosophique depuis Descartes ou, du moins, Kant, mais, par là, il devrait s'enraciner au fond dans une plus longue tradition philosophique. Pour cela, sans doute, Foucault ne se contente pas nécessairement de se référer directement à la philosophie de la connaissance, mais essaie quelques fois de remonter au delà de cette philosophie-là, jusqu'au moment où s'est définitivement instituée la philosophie occidentale elle-même : la métaphysique d'Aristote. De fait, dans ses études sur ce grand métaphysicien,

Foucault reconnaît déjà une conception basique de l'« idéalité de la signification »⁵⁰, « souveraineté du rapport signifiant-signifié »⁵¹, qui permettrait de saisir le langage comme signification ; celle de la « théorie de la connaissance »⁵², qui permettrait de mettre en question le langage dans la connaissance ; et celle de la « quadruple causalité » déjà mentionnée, qui permettrait de traiter les quatre éléments du langage, Objet, Sujet, Concept et Sens. C'est donc à l'extrémité de cette très longue tradition que la philosophie moderne a bien établi le modèle de la signification en tant que tel. C'est ainsi que, dans le modèle de la signification, le langage est une signification dans la connaissance ; qu'il est ce qui se rapporte toujours là à l'Objet, au Sujet, au Concept et au Sens ; et qu'il est finalement originaire.

De là, une conséquence nécessaire : si l'on analyse le langage selon ce modèle de la signification, on le comprend toujours à partir de ses quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens. Car on pense que tout langage est déterminé par ceux-ci. Sans doute, on pourrait dire que cette analyse du langage s'effectue, pour prendre un point de vue très schématique, par les deux étapes suivantes. Dans la première étape, il s'agit de la connaissance des faits concernant un langage donné. On examine comment celui-ci est déterminé par les quatre éléments et quels ils sont : quel est l'objet représenté par ce langage ; quel est le sujet réalisant ce langage ; quel est le concept réalisant ce langage ; quel est le sens représenté par ce langage ; quelles relations ont-ils entre eux ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de recourir aux quatre modalités d'analyse particulières à ces quatre éléments : la description pour l'Objet, la réduction pour le Sujet, la formalisation pour le Concept et l'interprétation pour le Sens. Il faut décrire ce qui a été représenté par le langage, pour en reconstituer l'objet ; il faut réduire le langage à ce qui l'a réalisé, pour en restituer le sujet ; il faut formaliser ce qui a réalisé le langage, pour en reconstruire les concepts ; il faut interpréter ce qui a été représenté par le langage, pour en redécouvrir le sens. Par ces quatre sortes d'analyses, on peut montrer les quatre éléments en question et donc aussi le langage en question, en sorte qu'on peut obtenir la connaissance des faits sur cela. Voilà la première étape. Dans la deuxième, il s'agit du jugement de valeur concernant le langage donné. On examine, d'abord, si le langage constaté ci-dessus possède ou non une valeur positive, c'est-à-dire

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

⁵² *Ibid.*, p. 38.

s'il est vrai ou faux. Autrement dit, on examine si les quatre éléments de ce langage sont vrais ou faux : si l'objet représenté par le langage est scientifique ou non ; si le sujet réalisant le langage est transcendantal ou non ; si le concept réalisant le langage est idéal ou non ; si le sens représenté par le langage est fondamental ou non. Sinon, le langage en question ferait l'objet de critiques. Puis, pour arriver au langage valable, c'est-à-dire à la vérité, il serait demandé de fonder à nouveau la légitimité du langage. Par conséquent, dans cette étape, on examine ensuite comment la fonder à nouveau. Ce travail de fondation peut être effectué de plusieurs manières. Ces manières, toutes, visent à rechercher, par-delà des éléments qui ont été indiqués par le langage donné, ceux qui ont dû être indiqués par lui, pour en reconnaître les éléments plus vrais. Car tous les langages, même si eux-mêmes montrent directement des éléments non vrais, ont toujours quelque relation avec les éléments vrais. Dans cette mesure, le langage en question, à la fois, n'indique pas les éléments vrais et les indique d'une certaine façon : il ne dit pas la vérité et la dit. C'est bien en ce même sens que Foucault parle à propos du langage de la philosophie traditionnelle : « la vérité est à la fois dite et non dite par le philosophe [le langage philosophique] »⁵³. C'est pourquoi on peut passer par les éléments non vrais du langage en question pour arriver à ses éléments vrais. Et c'est sur ceux-ci qu'on peut fonder la légitimité du langage. Donc, il s'agit d'abord de trois manières de fonder. Premièrement, la radicalisation de la description : on peut décrire, par-delà ce qui a été représenté par le langage, ce qui a dû être représenté par lui, pour en reconstituer l'objet plus scientifique. Deuxièmement, celle de la formalisation : on peut formaliser, par-delà ce qui a réalisé le langage, ce qui a dû le réaliser, pour en reconstruire les concepts plus idéaux. Troisièmement, celle de l'interprétation : on peut interpréter, par-delà ce qui a été représenté par le langage, ce qui a dû être représenté par lui, pour en redécouvrir le sens plus fondamental. C'est sur cet objet plus scientifique, ce concept plus idéal ou ce sens plus fondamental qu'on peut entreprendre de fonder la légitimité du langage. Cependant, ces manières ne pourraient au fond jamais arriver à l'objet parfaitement scientifique, au concept parfaitement idéal ou au sens parfaitement fondamental, c'est-à-dire à la légitimité du langage radicalement fondée. Il serait finalement nécessaire de procéder à la radicalisation de la fondation : celle de la réduction. Car le sujet transcendantal joue un rôle privilégié à la différence

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

de l'objet scientifique, du concept idéal ou du sens fondamental. De fait, Foucault fait remarquer son rôle privilégié ou son thème décisif dans la philosophie de la connaissance : c'est « celui [le thème] d'un sujet qui assure, dans son unité réflexive, la synthèse entre la diversité successive du donné, et l'idéalité qui se profile, dans son identité, à travers le temps »⁵⁴. Par sa faculté de réflexion, le sujet transcendantal assure la synthèse entre l'expérience et la science, à savoir entre le sens et le concept qui touchent tous le même objet. Ainsi, c'est seulement le sujet transcendantal qui peut rendre l'objet parfaitement scientifique, le concept parfaitement idéal et le sens parfaitement fondamental : à partir du sujet transcendantal, on peut balayer radicalement des objets hétérogènes, des concepts spécifiques et des sens locaux, à savoir empiriques ; et, en revanche, rétablir radicalement l'objet scientifique, le concept idéal et le sens fondamental. Donc, dans ce travail, il s'agit, pour le moment, de mettre entre parenthèses tous les objets, tous les concepts et tous les sens existants ; et après, il s'agit de réduire le langage à, par-delà ce qui l'a réalisé, ce qui a dû le réaliser, pour en restituer le sujet transcendantal. Autrement dit, il faut ici préciser la structure *a priori* de la subjectivité transcendantale ou bien les conditions de possibilité du langage comme signification, c'est-à-dire les conditions transcendantales de la connaissance. C'est en bref la « réduction transcendantale » ou une sorte de « doute cartésien ». En tout cas, c'est seulement sur ce sujet transcendantal qu'on peut fonder radicalement la légitimité du langage, en sorte qu'on peut arriver au langage valable ou à la vérité. C'est ainsi que, dans le modèle de la signification, l'analyse du langage comporte deux étapes : par rapport à un langage donné, il s'agit premièrement de connaître les faits, deuxièmement d'en juger la valeur et éventuellement de le fonder. Dans ces deux étapes, l'analyse du langage se développe toujours, soit explicitement soit implicitement, à partir des quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens. Voilà la conséquence nécessaire du modèle de la signification. Bref, ce modèle saisit le langage comme signification, toujours en lien avec ces quatre éléments, de sorte qu'il l'analyse toujours à partir d'eux.

Cependant, c'est ici qu'on pourrait poser une question : est-ce qu'à partir de ces quatre éléments, on peut analyser vraiment tous les langages ? Car ceux-ci n'auraient en réalité pas nécessairement d'Objet, de Sujet, de Concept ou de Sens : il pourrait y avoir des langages qui n'ont aucun Objet, scientifique ou pas, ni aucun Sujet, transcendantal

⁵⁴ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 730.

ou pas, ni aucun Concept, idéal ou pas, ni aucun Sens, fondamental ou pas. Sans doute, on pourrait prendre pour exemple typique les langages de fous, dont l'on ne pourrait plus nécessairement reconnaître l'Objet, le Sujet, le Concept ou le Sens. De fait, Foucault se demande sur de tels langages : « de quel poids sont-ils, en face des quelques paroles décisives qui ont tramé le devenir de la raison occidentale, tous ces propos vains, tous ces dossiers de délire indéchiffrable que le hasard des prisons et des bibliothèques leur ont juxtaposés ? Y a-t-il une place dans l'univers de nos discours pour les milliers de pages où Thorin, laquais presque analphabète, et "dément furieux", a transcrit, à la fin du XVIIIe siècle, ses visions en fuite et les aboiements de son épouvante »⁵⁵ ; c'est parce que, là, il ne s'agit que du « murmure obstiné d'un langage qui parlerait *tout seul* – sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait »⁵⁶. Il serait évident que de tels langages n'ont plus d'Objet, de Sujet, de Concept ou de Sens. Ainsi, si l'on les analyse à partir de ces quatre éléments, on ne peut pas ne pas conclure qu'il n'y a aucun langage, puisqu'il n'y a ni Objet ni Sujet ni Concept ni Sens. On ne peut plus les appréhender que « sous les espèces du vide, du vain, du rien »⁵⁷, bien qu'il y ait quand même quelque langage. Bref, à partir des quatre éléments, on ne peut pas analyser tous les langages. Donc, il ne faut plus mettre en question le langage à partir de ceux-ci, mais en lui-même, c'est-à-dire dans son existence effective. Il s'agit de l'existence même du langage, qu'il ait ou non un Objet, un Sujet, un Concept et un Sens. C'est pourquoi Foucault essaie de surmonter le modèle de la signification sur le langage afin de retourner à l'existence même du langage. Ainsi, nous allons voir ci-dessous comment il surmonte ce modèle.

Selon Foucault, afin de le surmonter, avant tout, il ne faut plus saisir le langage comme signification, mais comme existence. Autrement dit, il ne faut plus l'analyser à partir de ses quatre éléments, mais au niveau de l'existence même. Donc ici, il s'agit de s'affranchir à la fois de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. Dans le modèle de la signification, comme nous l'avons vu tout à l'heure, il était important de mettre en parenthèses l'Objet, le Concept et le Sens. Mais, chez Foucault, il est important de

⁵⁵ « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 162.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁷ *Ibid.*

mettre en parenthèses même le Sujet. De fait, Foucault procède à cette mise exhaustive en parenthèses dans *L'archéologie du savoir*, en disant ainsi :

Il s'agit de suspendre, dans l'examen du langage, non seulement le point de vue du signifié (on en a l'habitude maintenant) mais celui du signifiant, pour faire apparaître le fait qu'il y a, ici et là, [...] du langage⁵⁸.

Quant à ce couple signifié-signifiant, on pourrait reconnaître une double implication. D'une part, le couple signifié-signifiant représenterait le Sens et le Concept : pour faire apparaître l'existence même du langage, il s'agit de suspendre non seulement le Sens mais aussi le Concept. Ce que Foucault a ici en tête serait notamment le structuralisme. A cette époque-là, on avait d'après le structuralisme l'habitude de suspendre le sens du langage pour formaliser sa structure. De l'autre, le couple signifié-signifiant représenterait l'Objet et le Sujet : pour faire apparaître l'existence même du langage, il s'agit de suspendre non seulement l'Objet, mais aussi le Sujet. Ce que Foucault a ici en tête serait notamment la phénoménologie. A cette époque-là, on avait d'après la réduction phénoménologique l'habitude de suspendre l'objet du langage pour réduire celui-ci à son sujet. C'est ainsi que le couple signifié-signifiant représenterait le Sens et le Concept, et, de plus, l'Objet et le Sujet. En somme, il s'agit de suspendre ensemble l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Ainsi, chez Foucault, il n'est plus nécessaire de réduire le langage au sujet transcendantal pour fonder la légitimité du langage. Il n'analyse plus le langage du point de vue de la légitimité. En revanche, il essaie, par cette mise exhaustive en parenthèses, de s'affranchir de tous les quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens, pour retourner à ce qui les précède. C'est ainsi qu'il peut retourner à l'existence même du langage.

Il y a ici clairement une opération ou une démarche décisive, bien que Foucault n'y donne aucun nom précis. Ce ne serait, du moins, pas quelque chose comme le doute méthodique chez Descartes ou la réduction transcendantale chez Husserl. D'abord, voyons sa différence par rapport au doute méthodique. Certes, cette démarche foucauldienne a en apparence quelques points communs avec le doute cartésien. Comme si Foucault reprenait les *Méditations métaphysiques*, il douterait du Sens ; il douterait du

⁵⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 146.

Concept ; et il douterait, à travers ces deux éléments, de l'Objet. Mais, à la différence de Descartes, Foucault n'arrive jamais au *cogito*, c'est-à-dire au Sujet. Il doute même du Sujet. Ou bien, pour ainsi dire, il doute même de son doute lui-même : par cette démarche autodestructrice, il amène ce doute méthodique à sa limite pour faire s'effondrer sa logique. Il n'arrive ainsi plus au *cogito* par le doute méthodique. De fait, si l'on continuait à recourir à celui-ci, on ne pourrait jamais parfaitement s'affranchir du modèle de la signification. Car le doute méthodique se ferait, par nature, pour que le *cogito* se reprenne au niveau originaire. Même si l'on pouvait répéter un doute méthodique plus originaire, on ne continuerait simplement qu'à reprendre un *cogito* plus originaire. Dans cette mesure, on ne cesse de reproduire le Sujet ainsi que l'Objet, le Concept et le Sens, à savoir tout le modèle de la signification. Ainsi, Foucault ne parvient jamais à la proposition absolument vraie : « je pense, donc je suis », mais il déboucherait plutôt sur une autre : quelque chose comme « je parle, donc il y a du langage ». Chez Descartes : même si toutes les existences du monde sont douteuses à cause du malin génie, je ne peux pas douter de moi-même doutant ; donc, tant que je doute (à savoir je pense), je suis certainement. Chez Foucault : dès lors que l'existence de moi-même doutant est finalement douteuse, je ne peux pas ne pas retourner à ce qui me précède, c'est-à-dire à l'existence même du langage ; donc, tant que je parle, il y a toujours déjà là du langage. De fait, sur ce point, Foucault affirme ainsi :

[...] le « je parle » fonctionne comme au rebours du « je pense ». Celui-ci conduisait en effet à la certitude indubitable du Je et de son existence ; celui-là au contraire recule, disperse, efface cette existence et n'en laisse apparaître que l'emplacement vide. La pensée de la pensée [« je pense »], toute une tradition plus large encore que la philosophie nous a appris qu'elle nous conduisait à l'intériorité la plus profonde. La parole de la parole [« je parle »] nous mène par la littérature, mais peut-être aussi par d'autres chemins, à ce dehors où disparaît le sujet qui parle. Sans doute est-ce pour cette raison que la réflexion occidentale a si longtemps hésité à penser l'être du langage : comme si elle avait pressenti le danger que ferait courir à l'évidence du « Je suis » l'expérience nue du langage⁵⁹.

⁵⁹ « La pensée du dehors », *DE I*, p. 520.

Le « je pense » établit en tant que vérité absolument vraie l'existence du Je. C'est l'intériorité la plus profonde, et c'est seulement à partir de ce Sujet que se développent toutes les activités de connaissance, donc également l'Objet, le Concept et le Sens. Au contraire, le « je parle » efface même l'existence du Je, en ouvrant l'être du langage. C'est l'« étalement du langage en son être brut, pure extériorité déployée »⁶⁰, et c'est bien dans ce dehors que disparaissent toutes les activités de connaissance, donc également l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Mais il faut faire attention : alors que le « je pense, donc je suis » est tenu pour vérité absolue, ce n'est pas le cas du « je parle, donc il y a du langage ». En effet, celui-ci se révèle moins par l'exercice du doute que par son effondrement : il n'est pas une proposition indubitable. Là, il ne s'agit plus de la vérité, mais d'une sorte de fil directeur, qui, en simulant la formule cartésienne, fait allusion à la percée vers le dehors de cette philosophie cartésienne. C'est ainsi que Foucault essaie de se passer du doute méthodique pour arriver non pas au Sujet, mais à ce qui le précède, à savoir l'existence même du langage ; autrement dit, pour retourner non pas à la raison, mais à ce qui la précède, c'est-à-dire ce que, comme on le verra plus bas, Foucault appelle la « folie originaire », où se trouveraient les langages fous de Thorin mentionnés plus haut. Mais, cette folie originaire ne serait jamais identique à la folie métaphysique que Descartes a examinée dans les *Méditations* : le malin génie. Car, comme Foucault le remarque dans sa lecture de Descartes⁶¹, le malin génie ne serait, au fond, qu'une simple folie fictive que ce grand rationaliste a raisonnablement constituée pour en conclure le *cogito*. Foucault l'explique : « l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre »⁶² ; c'est-à-dire qu'« en face du rusé trompeur [malin génie], le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé toujours en éveil, constamment raisonnable, et demeurant en position de maître par rapport à sa fiction »⁶³ ; ainsi, le malin génie constitué par le sujet méditant « est tout autre chose que la folie »⁶⁴, ou le

⁶⁰ Ibid., p. 519.

⁶¹ Sur la lecture foucauldienne de Descartes, je l'ai auparavant analysée plus en détail dans deux articles : « Foucault no Descartes dokkai » (« La lecture foucauldienne de Descartes »), in *Bulletin des sciences sociales de Hitotsubashi*, n° 7, 2009 ; « La naissance du *cogito* », in D. Lorenzini et A. Sforzini (dir.), *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, Kimé, 2013.

⁶² « Mon corps, ce papier, ce feu », *DE II*, p. 265.

⁶³ Ibid., p. 266.

⁶⁴ Ibid.

sujet méditant hanté par le malin génie est tout autre chose que le fou. Bref, Descartes a inventé la folie métaphysique comme faux absolu pour en conclure le *cogito* comme vrai absolu. C'est pourquoi, même si l'on doit arriver à ce qui précède le Sujet, il faut retourner non pas au malin génie, mais à des fous effectifs. On peut en voir un exemple dans les *Méditations* même : « insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre »⁶⁵. Comme on le sait bien, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault critique le fait que Descartes a exclu *a priori* des épreuves du doute méthodique ces fous effectifs, à savoir la possibilité d'être parmi eux⁶⁶. Car il est décisivement important pour Foucault d'affronter immédiatement cette possibilité-là. Il souligne donc : « Descartes a pipé le jeu : si le méditant devait essayer de feindre d'être fou, [...] il faudrait lui proposer l'image tentante d'un fou croyant en sa folie qu'il est ici actuellement assis au coin du feu, regardant son papier et se prenant pour un homme en train de méditer sur un fou assis à l'heure qu'il est, auprès du feu, etc »⁶⁷. Bref, il faut tout simplement se croire fou. Ce serait, par exemple, comme « Bouvard » et « Pécuchet », deux protagonistes que Flaubert dessine dans son livre du même nom, *Bouvard et Pécuchet* : selon Foucault, ils sont fous effectifs qui croient vraiment quelque chose dans leur folie, alors que le sujet méditant ne peut être, au fond, que fou fictif qui ne croit rien dans sa raison⁶⁸. C'est bien là qu'on peut voir la percée vers le dehors de la philosophie cartésienne. C'est ainsi que la démarche foucauldienne se distingue nettement du doute méthodique.

Ensuite, la démarche foucauldienne aussi a, certes, en apparence quelques points communs avec la réduction transcendantale⁶⁹. Comme si Foucault reprenait la réduction transcendantale ou phénoménologique chez Husserl, il mettrait entre parenthèses l'Objet ; et à travers celui-ci, il mettrait entre parenthèses, au fond, aussi le Sens et même le Concept. Mais, à la différence de Husserl, Foucault n'arrive jamais au sujet transcendantal, c'est-à-dire au Sujet. Il met entre parenthèses même le Sujet. Ou bien,

⁶⁵ Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, Garnier-Flammarion, 2011, p. 59.

⁶⁶ *Histoire de la folie*, p. 67-70.

⁶⁷ « Réponse à Derrida », *DE II*, p. 290.

⁶⁸ Cf. « (Sans titre) » (alias « Un "fantastique" de bibliothèque »), *DE I*, p. 310-311 ; « Mon corps, ce papier, ce feu », *DE II*, p. 266.

⁶⁹ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 49-52.

pour ainsi dire, il met entre parenthèses même sa mise entre parenthèses elle-même : par cette démarche autodestructrice, il amène la réduction transcendantale à sa limite pour faire s'effondrer sa logique. Il n'arrive ainsi plus au sujet transcendantal par la réduction transcendantale. De fait, si l'on continuait à recourir à celle-ci, on ne pourrait jamais parfaitement s'affranchir du modèle de la signification. Car la réduction transcendantale se ferait, par nature, pour que le sujet transcendantal se reprenne à un niveau plus originaire. C'est-à-dire que, selon qu'on répète cette réduction transcendantale, on continue simplement à retrouver le sujet transcendantal à un niveau de plus en plus originaire. Dans cette mesure, on ne cesse de reproduire le Sujet ainsi que l'Objet, le Concept et le Sens, à savoir tout le modèle de la signification. D'où Foucault critique précisément : « s'il est une approche [...] que je rejette catégoriquement, c'est celle (appelons-là, en gros, phénoménologique) qui donne une priorité absolue au sujet de l'observation, attribue un rôle constitutif à un acte et pose son point de vue comme origine de toute historicité – celle, en bref, qui débouche sur une conscience transcendantale »⁷⁰. Ainsi, Foucault ne parvient jamais au sujet transcendantal, mais à l'existence même du langage. C'est la raison pour laquelle il affirme ce qui suit :

Nous devons [...] conclure que la méthode phénoménologique veut certes rendre compte de tout, qu'il s'agisse du cogito ou de ce qui est antérieur à la réflexion, de ce qui « est déjà là » lorsque s'éveille l'activité du cogito ; en ce sens, elle est bien une méthode totalisante. Je crois cependant qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito, en mettant d'une certaine manière entre parenthèses cette illusion première du cogito que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relations qui autrement ne seraient pas descriptibles. En conséquence, je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire et que, en tout cas, nous pouvons réaliser aujourd'hui des descriptions qui me paraissent objectives et positives, en nous passant totalement du cogito⁷¹.

Une phénoménologue comme Husserl veut rendre compte de tout ce qui est déjà là lorsque s'éveille l'activité du *cogito* : « il a cherché à repenser l'ensemble de notre

⁷⁰ « Préface à l'édition anglaise », *DE II*, p. 13.

⁷¹ « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 610.

univers de connaissances en fonction et en rapport avec un sujet transcendantal »⁷². C'est une méthode totalisante. Mais, Foucault ne veut plus, à partir du *cogito*, décrire ou, mieux, analyser tout l'univers, à savoir Objet, Concept et Sens. Il met d'une certaine manière entre parenthèses le *cogito* même, en parvenant à des systèmes de relations, qui se trouveraient au niveau de l'existence même du langage. Ainsi, il ne s'agit là plus simplement de mettre entre parenthèses l'Objet, le Concept ou le Sens, mais de mettre entre parenthèses le Sujet les mettant entre parenthèses. C'est cette démarche autodestructrice qui permet d'arriver à l'existence même du langage. On pourrait alors saisir celui-ci « dans une extériorité sans doute paradoxale puisqu'elle ne renvoie à aucune forme adverse d'intériorité »⁷³ : le langage effectif n'existe ni dans l'intériorité du Sujet ni dans l'extériorité de l'Objet, mais dans toute extériorité par rapport à cette opposition entre les deux ou, au fond, au modèle de la signification sur le langage. Quant à cette extériorité paradoxale, Foucault en ajoute une explication supplémentaire : « sans doute, plutôt que d'extériorité vaudrait-il mieux parler de "neutralité" ; mais ce mot lui-même renvoie trop aisément à un suspens de croyance, à un effacement ou à une mise entre parenthèses de toute position d'existence, alors qu'il s'agit de retrouver ce dehors »⁷⁴ du langage même. Ainsi, ce dont il s'agit autour de cette extériorité, ce n'est pas simplement de procéder à des opérations phénoménologiques, mais plutôt de les vaincre par elles-mêmes. C'est ainsi que Foucault essaie d'aller au-delà de la réduction transcendantale pour arriver non pas au Sujet, mais à ce qui le précède, l'existence même du langage ou la folie originaire. Celle-ci ne serait donc évidemment plus identique à la folie comme maladie mentale telle que la traite la psychopathologie phénoménologique. Car cette dernière folie ne serait, au fond, qu'une simple folie fictive que le phénoménologue a constituée par son intuition raisonnable pour repousser la folie effective ou originaire. De fait, Foucault commente sur cette intuition phénoménologique : « l'intuition, bondissant à l'intérieur de la conscience morbide, cherche à voir le monde pathologique avec les yeux du malade lui-même : la vérité qu'elle cherche n'est pas de l'ordre de l'objectivité, mais de l'intersubjectivité » ; « sans doute, il est des formes morbides qui sont encore, et demeureront opaques à la compréhension phénoménologique » ; « mais, en deçà de ces

⁷² Ibid., p. 612.

⁷³ *L'archéologie du savoir*, p. 159.

⁷⁴ Ibid.

limites lointaines de la compréhension à partir desquelles s'ouvre le monde étranger et mort, pour nous, de l'insensé, l'univers morbide demeure pénétrable. Et par cette compréhension, il s'agit de restituer à la fois l'expérience que le malade a de sa maladie (la manière dont il se vit comme individu malade, ou anormal, ou souffrant), et l'univers morbide sur lequel s'ouvre cette conscience de maladie, le monde qu'elle vise et qu'en même temps elle constitue. Compréhension de la conscience malade, et reconstitution de son univers pathologique, telles sont les deux tâches d'une phénoménologie de la maladie mentale »⁷⁵. L'intuition phénoménologique essaie ainsi de bondir par l'intersubjectivité à l'intériorité de la conscience morbide pour voir le monde pathologique ; ce faisant, elle essaie de restituer à la fois l'expérience et l'univers morbides, autrement dit conscience et monde fous. Cependant, ce dont il s'agit là, ce n'est toujours que la folie à laquelle le phénoménologue projette sa subjectivité au titre de l'intersubjectivité. Dans cette mesure, c'est finalement la folie raisonnablement constituée. Bref, Husserl constituerait à partir de sa subjectivité transcendantale la folie pathologique. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de retourner à la folie originaire, il ne faut évidemment pas tourner autour de la folie pathologique, mais retourner à ce qui précède cette folie fictive ou, plus précisément, le partage entre celle-ci et la raison. C'est la folie originaire ou effective au-delà des limites de la compréhension phénoménologique, « limites lointaines de la compréhension à partir desquelles s'ouvre le monde étranger et mort, pour nous, de l'insensé ». Foucault pourrait donc finalement critiquer le fait que Husserl aurait renouvelé l'exclusion de la folie faite par Descartes : exclure *a priori* de la philosophie transcendantale lesdits insensés effectifs, à savoir la possibilité d'être parmi eux. Car il est décisivement important pour notre penseur d'affronter immédiatement cette possibilité-là. C'est ainsi que la démarche foucauldienne se distingue nettement de la réduction transcendantale.

En revanche, cette démarche foucauldienne aurait quelques points proches non pas de Descartes ou de Husserl, mais plutôt de Heidegger. En effet, ce dernier aussi s'est confronté, avant Foucault, à un problème assez similaire : il lui a fallu s'affranchir de la métaphysique traditionnelle ou de la philosophie de la subjectivité pour retourner à l'Être même. Ainsi, afin de résoudre ce problème, Heidegger a continué à exploiter une démarche différente du doute méthodique et de la réduction transcendantale. C'est ce

⁷⁵ *Maladie mentale et psychologie*, 3^e édition, PUF, 2002, p. 54-56.

que nous osons appeler ici « réduction existentielle », même si Heidegger lui-même n'utilise pas tellement le terme « réduction ». Cette réduction existentielle ne s'exerce plus pour restituer ni le sujet indubitable ni le sujet transcendantal, mais plutôt pour retourner à ce qui précède effectivement de tels sujets, c'est-à-dire à l'origine du Sujet. C'est là l'Être même. Ainsi, dans cette réduction, Heidegger n'essaie plus simplement de procéder à des opérations subjectives telles que le doute méthodique ou la réduction transcendantale, mais plutôt de les vaincre par elles-mêmes. Pour ainsi dire, à travers cette démarche, Heidegger doute même du Sujet. Autrement dit, il doute même de son doute subjectif lui-même. Ou bien, à travers la même démarche, il met entre parenthèses même le Sujet. Autrement dit, il met entre parenthèses même sa mise subjective entre parenthèses elle-même. Par cette démarche autodestructrice, qui serait d'ailleurs reprise finalement comme la « destruction phénoménologique », il essaie d'amener toutes les opérations subjectives à leur limite pour faire s'effondrer leur logique. A ce propos, il ne serait sans doute pas inutile de rappeler que, quant à une analyse heideggérienne de l'être-là, Foucault a relevé l'importance d'un thème autodestructeur, « suicide »⁷⁶ : par ce geste philosophique, non pas simplement psychologique, le sujet humain se tue pour redécouvrir son existence originaire. C'est ainsi que Heidegger essaie d'arriver non pas au Sujet, mais à ce qui le précède effectivement. C'est pourquoi la réduction existentielle se détermine comme autre chose que la simple activité du Sujet. Chez le premier Heidegger, on pourrait dire qu'il s'agissait de l'« appel de la conscience »⁷⁷ : dans celui-ci, ce n'est plus le Sujet qui va activement à son origine, l'Être de l'être-là ; plutôt au contraire, c'est cet Être, à savoir sa conscience qui appelle le Sujet à sortir de lui-même pour revenir à son origine, l'Être de l'être-là. Le premier Heidegger a ainsi développé la réduction existentielle comme appel de la conscience. Cependant, comme lui-même le reconnaîtra bien plus tard, cette réduction existentielle n'était pas encore parfaite, car elle se dirige finalement non pas à l'Être tout court, mais seulement jusqu'à celui de l'être-là, qu'on pourrait au fond saisir encore comme une sorte de Sujet. Certes, l'être-là, ce n'est évidemment plus le sujet dans son intégralité comme celui qui s'instaure définitivement par le doute méthodique ou la réduction transcendantale. Mais, ce serait quand même le quasi-sujet comme celui qui est progressivement épuisé par cette

⁷⁶ Cf. « Introduction » [à L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*], *DE I*, p. 113.

⁷⁷ Cf. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, Section II chap. II.

démarche autodestructrice. Bref, il s'agit du sujet se tuant ou du sujet mourant. Sans doute est-ce pourquoi Heidegger est amené à caractériser l'être-là comme « être-vers-la mort ». Ainsi, il n'y a ici plus le sujet avec Dieu, le *cogito* cartésien, ni le sujet avec la Raison, l'*ego* husserlien, mais le quasi-sujet avec la Mort. C'est bien ce quasi-sujet nihiliste qui contrôle presque souverainement la réduction du premier Heidegger. De fait, celui-ci a explicité que cet appel de la conscience n'est au fond autre chose que celui de l'être-là lui-même : l'être-là s'appelle soi-même. C'est-à-dire que l'être-là authentique appelle l'être-là inauthentique. Cela signifierait que le quasi-sujet fondamental appelle le sujet dérivé. Là, il s'agit donc du retour au quasi-sujet fondamental, qui est encore assez comparable à la découverte du sujet indubitable chez Descartes ou à l'établissement du sujet transcendantal chez Husserl. Dans cette mesure, on pourrait caractériser l'appel de la conscience comme une sorte de réduction quasi-transcendantale. C'est pourquoi Heidegger a dû renouveler la réduction existentielle pour l'amener davantage à sa limite. C'est là le moment qu'on appelle le tournant (*Kehre*) de Heidegger. Après ce tournant, comme on le sait, Heidegger n'a plus mis le point d'équilibre dans l'être-là ayant la conscience, mais dans l'Être tout court. Autrement dit, il ne s'est plus occupé de l'analyse de l'être-là, mais de l'histoire de l'Être. Ainsi, chez le dernier Heidegger, on pourrait dire qu'il ne s'agissait plus de l'appel de la conscience, mais de l'« appel de l'Être »⁷⁸ : dans le dernier, ce n'est plus la conscience ou l'être-là qui s'appelle à sortir de lui-même pour revenir à son origine, l'Être de l'être-là ; mais, c'est l'Être tout court qui appelle le Sujet à sortir parfaitement de lui-même pour revenir à son origine, l'Être tout court. Le dernier Heidegger a ainsi développé la réduction existentielle comme appel de l'Être. Donc, cette réduction renouvelée pouvait être plus fondamentale que la précédente. Car elle se dirige non plus simplement à l'Être de l'être-là, mais davantage jusqu'à l'Être tout court, où il ne devrait jamais y avoir le Sujet. Certes, dans cette réduction aussi, Heidegger parle encore de notre existence, et ce non pas tellement comme « être-là », mais plutôt comme « mortels ». Dans ceux-ci, il resterait toujours quelque chose de subjectif. Mais, ces mortels devraient, à la limite de la réduction, arriver à leur mort intégrale, tandis que l'être-là ne devrait arriver finalement qu'à sa demi-mort. Bref, il s'agit du sujet se tuant parfaitement ou du sujet mourant parfaitement. Ainsi, il n'y a ici plus le quasi-sujet avec

⁷⁸ Cf. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme. Lettre à Jean Beaufret », trad. R. Munier, in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990, p. 70-71, 101-102.

la Mort, l'être-là heideggérien, mais le dernier sujet avec la Mort. C'est bien ce dernier sujet nihiliste qui peut se passer de contrôler subjectivement la démarche du dernier Heidegger. De fait, comme on le sait, celui-ci a explicité que cet appel de l'Être n'est autre chose qu'une sorte d'« événement » (*Ereignis*) : dans celui-ci, l'Être appelle les mortels et ceux-ci l'écoutent. Plus précisément, surviennent tout à la fois l'appel de l'Être et l'écoute des mortels. C'est en bref la correspondance entre l'appel et l'écoute⁷⁹. C'est dans cette mesure que l'appel de l'Être se trouve au-delà du contrôle subjectif du dernier sujet. Là, il s'agit donc du retour à l'Être tout court, qui n'est plus tellement comparable à la découverte du sujet indubitable chez Descartes ou à l'établissement du sujet transcendantal chez Husserl. A ce point, on pourrait caractériser l'appel de l'Être comme la dernière réduction existentielle. C'est pourquoi Heidegger a essayé d'amener la réduction existentielle à sa limite pour faire s'effondrer sa logique.

Or, cette réduction autodestructrice est par nature une tentative extraordinaire. Pour cela, Heidegger lui-même n'a finalement pas pu l'accomplir. De fait, on pourrait voir, chez le dernier Heidegger aussi, toujours quelques restes du modèle de la signification sur le langage. Par exemple, sa thèse majeure : parce qu'on oublie l'Être, il faut vaincre cet oubli pour retourner à l'Être, ce qui permet à la vérité de l'Être de venir habiter dans notre langage. Dans cette thèse, on pourrait dire que Heidegger considère toujours le langage non pas tellement comme existence, mais plutôt comme signification, car il suppose que le langage peut signifier par la représentation la plus transparente la vérité de l'Être comme telle : le langage reste encore la simple signification sans sa propre existence. C'est bien pourquoi Foucault fait remarquer que le thème de l'oubli de l'Être appartient encore à la philosophie de la connaissance⁸⁰ : selon ce thème, il faut vaincre l'oubli de l'Être, au fond, pour en connaître la vérité. Celle-ci ne serait pas tellement différente de la vérité épistémologique que la philosophie cartésienne ou la philosophie transcendantale mettent en question. C'est pourquoi Heidegger n'a finalement pas pu sortir de la philosophie de la connaissance ou du modèle de la signification, où il est toujours demeuré sur le chemin vers l'Être pour s'en approcher indéfiniment. Il n'a ainsi pas pu accomplir la réduction existentielle. En conséquence, cette tentative extraordinaire a été laissée à la génération postérieure. Sans doute, c'est bien là que peuvent se situer la plupart des efforts de la philosophie

⁷⁹ Cf. Heidegger, « La chose », trad. A. Préau, in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 217.

⁸⁰ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard/Seuil, 2003, p. 237-238.

française contemporaine : en tentant, comme Heidegger, de retourner à l'Être même, Maurice Merleau-Ponty y a trouvé la « chair », précédant le partage entre le monde et moi, et où peut advenir après coup l'institution du sens ; Emmanuel Levinas y a trouvé plutôt la « nuit de l'«il y a» », précédant le jour et la nuit de l'étant, et où peut advenir après coup l'établissement du sujet ; Jacques Derrida y a supposé l'« archi-écriture », précédant la distinction entre l'écriture et la parole, et qui rend possible tous les langages historiques. Voilà divers efforts du retour à l'Être même ou de la réduction existentielle au sens large. C'est ainsi que Heidegger et la génération postérieure ont essayé d'accomplir à leur manière la réduction existentielle.

Faisant partie de cette génération post-heideggérienne, Foucault aussi essaierait d'accomplir la réduction existentielle. Certes, même si lui-même reconnaît avoir été beaucoup influencé par Heidegger⁸¹, il ne parle guère de ce philosophe. Mais, on pourrait quand même entrevoir une influence heideggérienne sur Foucault à travers ses études sur la littérature, entre autres sur Maurice Blanchot. En effet, cet écrivain aussi a fortement appartenu à la génération post-heideggérienne, de sorte qu'il a continué à travailler dans la problématique heideggérienne, même s'il avait l'intention de la critiquer jusqu'à un certain point. C'est pourquoi il nous semble qu'il y aurait eu, chez Blanchot aussi, une sorte de réduction existentielle. Selon l'étude foucauldienne, on pourrait dire que, là, il s'agissait non pas tellement de l'appel de l'Être, mais plutôt de ce qu'on pourrait appeler sans doute l'« attirance du dehors »⁸² : dans celle-ci, ce n'est plus le Sujet qui va activement à son origine, le dehors où se trouve l'existence même du langage ; plutôt au contraire, c'est ce dehors qui attire le Sujet pour que celui-ci sorte de lui-même afin de revenir à son origine, le dehors. Blanchot a ainsi développé la réduction existentielle comme attirance du dehors. On pourrait dire donc que cette réduction renouvelée était plus fondamentale que la dernière réduction heideggérienne. Car elle cherche à atteindre moins la vérité de l'Être, qui présuppose toujours un sujet quelconque pour la connaître, que l'existence même du langage, qui ne présuppose jamais aucun sujet pour la connaître. Certes, dans cette réduction aussi, Blanchot parle du sujet se tuant parfaitement ou mourant parfaitement comme les mortels chez le dernier Heidegger. Mais, il souligne non seulement la disparition de cette dernière personnalité, mais aussi l'apparition de l'impersonnalité originaire, l'« anonymat du

⁸¹ « Le retour de la morale », *DE IV*, p. 703.

⁸² Cf. « La pensée du dehors », *DE I*, p. 525-528.

langage »⁸³. C'est là, selon Foucault, l'« *Il* » impersonnel, que Blanchot décrit comme « compagnon » du *Je mourant*⁸⁴. Là, il s'agit, au fond, de ce qu'on pourrait appeler la « veille de l'« il y a » » chez Blanchot (ou chez Roger Laporte, un de ses meilleurs héritiers)⁸⁵, qui se superposerait, jusqu'à un certain point, à la « nuit de l'« il y a » » chez Levinas, dans la mesure où ces deux penseurs se seraient entendus sur l'interprétation sur la formule heideggérienne de l'Être, « il y a » (*es gibt*). De même que la nuit de l'« il y a », cette veille de l'« il y a » indiquerait un espace archaïque où le cogito cartésien n'apparaît pas encore avec le jour de son évidence⁸⁶. Ce n'est bien sûr autre chose que ce que Blanchot appelle l'« espace littéraire »⁸⁷ : là, comme on le sait, il ne s'agit plus ni de l'être-là ni des mortels, que Heidegger a considérés comme hommes authentiques, mais plutôt de l'« on », qu'il a considéré comme homme inauthentique, et ce puisque l'espace littéraire est anonyme ; et il ne s'agit plus du rappel, que Heidegger a apprécié pour vaincre l'oubli de l'Être, mais plutôt de l'« oubli », qu'il a critiqué pour procéder au rappel de l'Être, et ce puisque l'espace littéraire se trouve au-delà de tout ce que peuvent rappeler tous les sujets de connaissance, à savoir, pour reprendre une expression foucauldienne, au niveau de la « mémoire sans souvenir »⁸⁸. Voilà l'espace originaire. Par cette idée clé, Blanchot critique radicalement la pensée du sujet traditionnel, en bousculant « ce qu'on pourrait appeler les limites et les catégories de la pensée » ; et, en retour, il met à nouveau en question « le langage même de la pensée », en montrant « la pensée en train de parler »⁸⁹. C'est là « la pensée du dehors »⁹⁰, où se trouve l'existence même du langage. Bref, il s'agit non seulement du dernier sujet avec la Mort, mais aussi du dehors anonyme. C'est bien ces deux se confrontant l'un à l'autre que se développe la démarche de Blanchot⁹¹. De fait, c'est pourquoi celui-ci a comparé, on le sait, cette attirance du dehors à la « descente d'Orphée aux enfers » : comme si Orphée descendait aux enfers, le Sujet descend au dehors. Comme les enfers attirent Orphée et que celui-ci les accueille, le dehors attire le Sujet et celui-ci l'accueille. Ainsi,

⁸³ Ibid., p. 537. Cf. « Interview avec Michel Foucault [réalisée par I. Lingdung et C. G. Bjurström] », *DE I*, p. 660 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par J. G. Merquior et S. P. Rouanet] », *DE II*, p. 166.

⁸⁴ Cf. « La pensée du dehors », *DE I*, p. 534-537.

⁸⁵ Cf. « Guetter le jour qui vient », *DE I* ; « Le langage de l'espace », *DE I*, p. 408 ; « Entretien avec Madeleine Chapsal », *DE I*, p. 515.

⁸⁶ Cf. « Guetter le jour qui vient », *DE I*, p. 261-262.

⁸⁷ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 593 ; « Folie, littérature, société », *DE II*, p. 123-126.

⁸⁸ Cf. « A propos de Marguerite Duras », *DE II*, p. 763.

⁸⁹ Cf. « De l'archéologie à la dynastie », *DE II*, p. 412.

⁹⁰ « La pensée du dehors », *DE I*, p. 521.

⁹¹ Cf. « Guetter le jour qui vient », *DE I*, p. 263-267 ; « La pensée du dehors », *DE I*, p. 523-525.

plus le dehors est imminent, plus le Sujet meurt. C'est en bref « approche et éloignement »⁹² du dehors par rapport au Sujet. C'est dans cette mesure que l'attrance du dehors consiste dans la confrontation entre le dehors et le dernier sujet. Là, il s'agit donc du retour au dehors comme l'« il y a » du langage, qui serait plus radical que le retour à l'Être chez le dernier Heidegger. A ce point, on pourrait caractériser l'attrance du dehors comme une version radicale de la dernière réduction existentielle. C'est pourquoi Blanchot a essayé d'accomplir radicalement la réduction existentielle. C'est ainsi qu'on peut entrevoir à travers son étude sur cet écrivain l'influence heideggérienne sur Foucault. De fait, inspiré probablement par Blanchot ou Heidegger, il développe une série d'études sur la littérature pour s'interroger davantage sur l'existence même du langage. Par exemple, il s'agit de Hölderlin⁹³, de Raymond Roussel⁹⁴ ou des écrivains contemporains du « nouveau roman »⁹⁵. En examinant ces auteurs qui traitent le langage non pas tellement comme signification mais plutôt comme existence, Foucault approfondit petit à petit sa compréhension sur l'existence même du langage⁹⁶, ce qui lui permettrait de préparer sa propre démarche dans le prolongement de celles de Blanchot ou de Heidegger.

Sans doute peut-on appeler cette démarche foucauldienne, comme le font H. Dreyfus & P. Rabinow⁹⁷, « réduction archéologique ». Il va sans dire que le terme « archéologie » représente la méthodologie des recherches historiques foucauliennes. Cependant, comme le reconnaît Foucault lui-même⁹⁸, cette archéologie provient, en réalité, de la tradition qu'il continue à critiquer, c'est-à-dire la philosophie transcendantale depuis Kant⁹⁹, en particulier le thème historico-transcendantal. Dans ce thème, comme nous l'avons vu, il s'agit d'analyser non seulement la structure formelle de la connaissance, mais aussi l'histoire transcendantale de la connaissance. Or, cette histoire est évidemment tout à fait différente de l'histoire empirique. Ainsi, afin de bien les distinguer, on caractérise cette histoire transcendantale non pas tellement comme

⁹² « Le langage de l'espace », *DE I*, p.408.

⁹³ « Le "non" du père », *DE I*.

⁹⁴ « Dire et voir chez Raymond Roussel », *DE I* ; *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963.

⁹⁵ « Distance, aspect, origine », *DE I* ; « Un "nouveau roman" de terreur », *DE I* ; « Débat sur le roman », *DE I* ; « Débat sur la poésie », *DE I* ; « Le langage de l'espace », *DE I*.

⁹⁶ Cf. surtout « Le langage à l'infini », *DE I*.

⁹⁷ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 49-52.

⁹⁸ Cf. « Les monstruosité de la critique », *DE II*, p. 221-222 ; « Foucault répond », *DE II*, p. 239.

⁹⁹ Cf. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Vrin, 1990, p. 107-108.

une simple histoire, mais plutôt comme archéologie. Celle-ci pourrait donc signifier les recherches sur l'*archè*, origine historico-transcendantale de la connaissance. C'est pourquoi, comme il est parfois remarqué, on pourrait trouver le terme « archéologie » dans les écrits de Kant, de Husserl, etc., bien qu'il n'y soit pas fréquent. C'est bien dans le prolongement de cette tradition que Foucault développe sa propre archéologie. Cependant, bien sûr, son objectif ne reste pas parfaitement le même : il s'agit de retrouver ladite origine non plus dans le sujet fondateur, mais en deçà de lui. D'où, ladite réduction archéologique ne s'entreprenne plus pour instaurer le Sujet, mais pour retourner à ce qui le précède effectivement : il ne s'agit plus du Sujet de l'origine, mais, au contraire, de l'origine du Sujet. Pour Foucault, c'est là l'existence même du langage, où il ne prévoirait plus ni d'activité raisonnable ni d'activité déraisonnable, mais justement la « folie originaire ». De fait, dans l'*Histoire de la folie*, il a présupposé à son origine cette folie originaire, à partir de laquelle se réaliserait la première division entre la folie au sens ordinaire et la raison pour que commence l'histoire de la folie au sens ordinaire, c'est-à-dire celle du partage entre la folie comme Objet et la raison comme Sujet¹⁰⁰. C'est ainsi que Foucault a considéré comme l'origine du Sujet l'existence même du langage qu'est la folie originaire. Par conséquent, dans la réduction archéologique, il n'essaie plus simplement de procéder à des opérations subjectives telles que le doute méthodique ou la réduction transcendantale, mais plutôt de les vaincre par elles-mêmes. Pour ainsi dire, il doute même du Sujet doutant ou bien il met entre parenthèses même le Sujet mettant entre parenthèses. Par cette démarche autodestructrice, qui s'exprimerait pour lui comme « la subjectivité gommant la subjectivité écrivant »¹⁰¹, il essaie d'amener toutes les opérations subjectives à leur limite pour faire s'effondrer leur logique. C'est bien pourquoi Dreyfus & Rabinow donnent à cette démarche autodestructrice un nom paradoxal à juste titre : « la phénoménologie finissant toutes les phénoménologies »¹⁰². Selon eux, Foucault radicalise la phénoménologie dans sa logique pour qu'elle se détruise paradoxalement elle-même. Pour ainsi dire, il essaie de vaincre la phénoménologie par elle-même : il s'agit de la *phénoménologie vaincue par elle-même*. C'est ce mouvement paradoxal que la procédure foucauldienne met en jeu. Voilà la réduction archéologique comme

¹⁰⁰ Cf. « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*.

¹⁰¹ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 597.

¹⁰² Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 44, 49-52.

démarche autodestructrice. Quant à ce type de réduction, il pourrait y avoir quelque chose d'embarrassant aux yeux des rationalistes modernes. Pour cela, Jürgen Habermas, rationaliste de l'Ecole de Francfort, a reconnu là plutôt une démarche contradictoire¹⁰³ : la démarche foucauldienne critiquerait non seulement la raison, mais, par là, aussi elle-même, puisque, si cette démarche-là serait persuasive, compréhensible et raisonnable, elle-même devrait se fonder finalement sur la même raison. En relevant ainsi la contradiction de la démarche foucauldienne, Habermas l'a rapportée à un statut ambigu de l'archéologie foucauldienne, celui qui concerne à la fois l'enquête historique et l'analyse transcendantale, c'est-à-dire l'« historicisme transcendantal »¹⁰⁴ : le philosophe allemand a montré que l'intellectuel français reste, au fond, définitivement attaché au thème historico-transcendantal dont il veut à tout prix s'affranchir. Sans doute, on peut dire que, par cette critique assez polémique, Habermas aurait essayé de procéder à une pratique philosophique qu'il propose à nouveau, à savoir le « dialogue » raisonnable ou la « communication » rationnelle, de sorte qu'il aurait finalement considéré Foucault comme interlocuteur contradictoire : ce rationaliste contemporain aurait tenté de rétablir la communauté intersubjective par la « raison communicationnelle », de sorte qu'il aurait identifié la pensée foucauldienne à une raison négative, disons à une nouvelle déraison contemporaine. Cependant, si Habermas croit ainsi que la démarche foucauldienne est contradictoire, ce n'est pas que cette démarche, en tant que telle, est contradictoire, mais plutôt que la philosophie habermassienne elle-même ne sait par nature la comprendre que comme contradictoire, jamais comme autodestructrice. Car, si cette philosophie rationaliste essayait de la comprendre comme autodestructrice, alors elle-même aussi serait finalement forcée à détruire sa propre raison. La philosophie habermassienne ne peut donc pas saisir la pensée foucauldienne sans la rationaliser ni la déformer ni la récupérer comme sa figure négative. Ce n'est autre chose qu'une exclusion de la pensée foucauldienne ou de la folie foucauldienne. C'est ainsi que le rationaliste comme Habermas est amené à considérer la réduction archéologique comme contradictoire. Mais, ce dont il s'agit là, ce n'est jamais d'une démarche contradictoire, mais autodestructrice. C'est par cette réduction archéologique comme autodestructrice que Foucault essaie d'arriver non pas au Sujet, mais à ce qui le

¹⁰³ Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 1988, p. 292.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 298-300.

précède effectivement. D'où, la réduction archéologique ne se détermine plus comme la simple activité du Sujet, mais quelque chose comme l'attirance du dehors chez Blanchot ou l'appel de l'Être chez Heidegger. Sans doute, on pourrait dire qu'il s'agit là de ce qu'on pourrait appeler l'*appel de la folie*, dans le sens où la folie chez Foucault jouerait un rôle équivalent au dehors chez Blanchot ou à l'Être chez Heidegger : dans ce nouvel appel, ce n'est plus le Sujet qui va activement à son origine, la folie originaire ; plutôt au contraire, c'est cette folie-là qui appelle le Sujet à sortir de lui-même pour revenir à son origine, la folie originaire. Foucault développerait ainsi la réduction archéologique comme appel de la folie.

Sans doute, on pourrait dire que cette réduction archéologique se trouve à la limite de la réduction existentielle. Car elle se dirige non pas tellement vers l'existence même du langage comme l'espace littéraire, qui invite simplement à venir auprès de son anonymat, mais plutôt vers celle comme la folie originaire, qui aussi, d'une part, invite à venir auprès de son anonymat, mais qui, de l'autre en réalité, amène finalement à aller même au-delà de ce simple anonymat. Certes, pendant que Foucault procède à la réduction archéologique, il prévoit toujours que l'existence même du langage est anonyme. Mais, dès qu'il l'accomplit, comme on le verra plus bas, il affirme qu'elle « n'est pas [...] parfaitement anonyme »¹⁰⁵. Ce serait parce que sa réduction archéologique ne se dirige pas seulement vers sa limite, mais aussi y arrive effectivement. C'est bien cette arrivée qui clôt l'ancienne problématique où Foucault souligne l'anonymat du langage, et qui, en retour, ouvre une nouvelle problématique où il ne le fait plus. De fait, dans la mesure où l'on souligne l'anonymat du langage, on reconnaît, nous semble-t-il, paradoxalement toujours la rémanence du Sujet : parce qu'on s'aperçoit de la rémanence du Sujet, on a besoin d'avancer l'anonymat du langage ; ou parce qu'on sait que le Sujet ne meurt pas encore parfaitement, on a besoin de prétendre que l'anonymat est imminent. Bref, l'imminence de l'anonymat, ou maximisation de l'impersonnalité, serait en corrélation avec la mort du Sujet, ou minimisation de la personnalité. C'est dans cette proportion inverse que les deux coexistent étrangement. Cependant, Foucault ne se contente plus de rester à cette étape blanchotienne. Sa réduction archéologique ne se dirige pas seulement vers sa limite, mais aussi y arrive effectivement. En réalité, cette limite ne serait alors plus tellement

¹⁰⁵ « Le livre et le sujet. Première version de *L'archéologie du savoir*. Introduction », in Ph. Artières et al. (dir.), *Foucault*, L'Herne, 2011, p. 83.

l'origine comme la folie originaire, dont l'anonymat aussi coexisterait paradoxalement avec le Sujet. Elle serait plutôt ce qu'on pourrait appeler *un point de limite*, où disparaît non seulement le Sujet mais aussi l'anonymat, à savoir leur coexistence paradoxale. Bref, en se dirigeant vers la folie originaire, la réduction archéologique arrive non pas à cette origine, mais finalement au point de limite où le retour ultime à l'origine correspond à la réduction ultime du Sujet pour que tous les deux s'effondrent ou se détruisent. D'où Foucault s'autocritiquerait sur l'origine¹⁰⁶ : la folie originaire n'est au fond qu'une « illusion » ; « la parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire » ; il s'agit toujours d'une sorte de mirage qu'on ne peut voir que du dedans de la démarche autodestructrice. C'est pourquoi parallèlement à cela vont disparaître quelques thèmes concernés dans les travaux foucauldien. Par exemple, l'« écriture neutre »¹⁰⁷ : des écritures littéraires qui, comme une sorte d'« espace littéraire » de Blanchot, seraient tellement hors de toute la société qu'elles fonctionneraient toujours comme transgression envers celle-là, et donc avec lesquelles communique sans doute la folie originaire ; ainsi, Foucault ne va plus faire la critique littéraire sur l'écriture neutre. Ou bien, le « corps utopique »¹⁰⁸ : au fond, mon propre corps qui, comme une sorte de « corps propre » de Merleau-Ponty, serait hors de tous les lieux dans le monde de telle sorte qu'il les rende originairement possibles, et donc qui serait sans doute finalement hanté par la folie originaire ; ainsi, Foucault ne va jamais effectuer de son vivant la publication de ses conférences sur le corps utopique. Ou bien, l'« espace hétérotopique »¹⁰⁹ : des espaces absolument hétérogènes qui seraient tellement hors de tous les espaces mondains qu'ils les conditionneraient fondamentalement, et donc où habiteraient sans doute l'écriture neutre et le corps utopique accompagnés par la folie originaire ; ainsi, Foucault ne va pas autoriser pendant longtemps la publication de ses conférences sur l'hétérotopie. En contraste avec une telle origine, le point de limite, c'est un point critique où s'accomplit définitivement la démarche autodestructrice pour que se termine définitivement la philosophie de la connaissance depuis Descartes ou

¹⁰⁶ Cf. « L'extension sociale de la norme », *DE III*, p. 77.

¹⁰⁷ Cf. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, Edition EHESS, 2011, p. 28 ; « Folie, littérature, société », *DE II*, p. 113-128 ; « Se débarrasser de la philosophie », in R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 81-83.

¹⁰⁸ Cf. « Le corps utopique », in *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Lignes, 2009 ; *Les Grecs disaient que les paroles avaient des ailes*, Manuella éditions, 2013.

¹⁰⁹ Cf. « Des espaces autres », *DE IV* ; « Les hétérotopies », in *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies ; Les mots et les choses*, p. 9-10.

Kant. Ainsi, il est question d'une sortie de la philosophie logique de la subjectivité : la percée qui doit être théoriquement exigée par la démarche autodestructrice de cette philosophie, mais qui ne peut jamais être définitivement nommée dans les termes de la même philosophie. Bref, il ne s'agit plus tellement de l'origine, mais plutôt du point de limite. C'est bien celui-ci qui permet de passer de l'ancienne problématique à la nouvelle. On pourrait donc saisir ce point de limite, sans doute, comme le *tournant ontologique* de Foucault : avant ce tournant, plus ou moins, il n'a pas su cesser de considérer le langage comme signification, mais, après lui, il a su le considérer comme existence même, qui ne serait plus ni simplement subjectif ni simplement anonyme. Autrement dit, par ce tournant, il est passé du modèle de la signification sur le langage à celui de l'existence. De fait, il nous semble que la problématique foucauldienne a changé du tout au tout après ce tournant. Par exemple, comme on le verra plus bas, son archéologie n'est plus des recherches sur l'*archè*, mais des recherches sur l'« archive », qui signifierait, en gros, des matériaux historiques : elle ne prend plus pour objet de recherche l'*archè* ou l'origine, mais en nie même l'existence ; ainsi, elle ne se dirige plus vers la folie originaire ou le langage originaire, mais en nie même l'existence ; en revanche, elle porte sur l'archive ou tous les documents historiques eux-mêmes comme les langages effectifs, bruts ou « primitifs » : pour emprunter une expression foucauldienne, « le primitif cesse d'être l'antérieur ; il surgit comme les chances, soudain toutes retrouvées, de la langue »¹¹⁰. A propos de ce tournant, on pourrait dire de surcroît qu'il survient entre *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*. Comme nous l'avons vu, depuis la première page de *l'Histoire de la folie*, Foucault a essayé de retourner à l'origine de l'histoire du partage entre la folie et la raison, c'est-à-dire à la folie originaire¹¹¹. Et, en arrivant à la dernière page de *Les mots et les choses*, il a finalement annoncé ce passage fameux sur la mort de l'homme¹¹², qui aurait signifié, pour lui, que se terminait la philosophie de la subjectivité ou le partage moderne entre la folie et la raison. Ainsi, aussitôt après ce livre, plus précisément dans un manuscrit de *L'archéologie du savoir*, il croyait, au début, savoir retourner définitivement à la folie originaire : il prévoyait l'imminence de l'anonymat à la place de la mort du Sujet¹¹³.

¹¹⁰ « Sept propos sur le septième ange », *DE II*, p. 15.

¹¹¹ Cf. « Préface [à *l'Histoire de la folie*] », *DE I* ; *Maladie mentale et psychologie*, p. 89.

¹¹² Cf. *Les mots et les choses*, partie II, chap. X, §VI.

¹¹³ Cf. « Le livre et le sujet. Première version de *L'archéologie du savoir*. Introduction », in Ph. Artières et al. (dir.), *op. cit.*, p. 74-77.

Mais, dans le même texte, il est finalement arrivé non pas tellement à la folie originaire, mais plutôt au point de limite : là, le langage ne concerne plus tellement le simple anonymat, mais plutôt autrement le sujet. Car, malgré l'imminence extrême de l'anonymat, il n'a finalement pas pu faire de son texte lui-même « un discours anonyme »¹¹⁴ ou « un discours sans sujet »¹¹⁵, et que, malgré la mort extrême du Sujet, il a été forcé de considérer son propre « je » comme le « minuscule fragment irréductible »¹¹⁶ ou « le support ineffaçable »¹¹⁷ de son texte. C'est bien à ce moment-là, nous semble-t-il, qu'est survenu le tournant ontologique, qui l'a amené à s'apercevoir que son « je » y existe autrement qu'avant. Voici le passage où Foucault précise pour la première fois cet autre « je » :

[Le « je » est] la tache aveugle qui lui [à mon discours] permet d'exister et de parler, mais qui fait partie de son tissu, en occupe un point déterminé et en dispose autour de soi les éléments. Ce « je » qui s'est fait place dès que je me suis mis sérieusement à écrire le livre que voici, avait parcouru sans guère se montrer [...] tout ce que j'avais écrit ; il l'avait rendu possible en un sens ; mais en un autre il est entièrement pris par ce discours, car il n'existe pas en dehors de lui. Ce dont je parle actuellement, ce « je » que je vise dans ce que je dis, mais qui est déjà (ou encore présent) dans les phrases que j'utilise pour le repérer, ce n'est pas moi ; c'est le sujet parlant de mon discours. Et tout comme mon discours n'est pas l'expression de ma vie ou de ma pensée, mais qu'il appartient avant tout à un univers de discours où il a sa place (fort réduite) et sa fonction infime, ce « je » que j'essaie actuellement de faire saillir, de sortir de son ombre essentielle, et de constituer comme objet de ma parole, appartient lui aussi à l'univers des discours, au domaine de leur fonctionnement et au réseau de tous les sujets parlants qui habitent l'ensemble des discours¹¹⁸.

D'une part, le « je » permet à mon discours d'exister. C'est moi qui exprime par mon discours ma vie ou ma pensée. Là encore, il s'agit de la philosophie de la subjectivité, où seul le Sujet est maître du langage. Mais, de l'autre, le « je » fait partie de mon discours, en occupe un point déterminé et en dispose autour de soi les éléments. Ce

¹¹⁴ Ibid., p. 77.

¹¹⁵ Ibid., p. 78-79.

¹¹⁶ Ibid., p. 80.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., p. 80-82.

n'est plus moi susdit, mais le sujet parlant de mon discours. Là, il ne s'agit plus de la philosophie logique de la subjectivité, mais d'une autre problématique, où le langage déploie en lui-même des sujets : il n'est ainsi plus ni parfaitement subjectif ni parfaitement anonyme. C'est bien ce deuxième « je » qui est l'autre « je ». C'est « un pronom personnel », mais « un pronom sans “personne” »¹¹⁹. C'est ainsi que le « je » permet à mon discours d'exister, *mais* fait partie de lui. C'est bien dans ce moment de « *mais* » que survient le tournant ontologique. Ce moment ne signifierait pas tellement la simple conjonction de l'opposition logique, mais plutôt un abîme entre les deux problématiques. Celui-ci ne pourrait plus être franchi par la pensée logique se fondant sur la problématique traditionnelle, mais sans doute seulement par ce que Foucault appelle « un rire philosophique – c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux »¹²⁰. Ainsi, à ce moment-là, Foucault en est arrivé à mettre exhaustivement en parenthèses tous les quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens. De fait, dans la version publiée de *L'archéologie du savoir*, Foucault aurait, avant tout, montré explicitement cette mise exhaustive entre parenthèses¹²¹. Seulement, Foucault n'a pas mis entre parenthèses l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens comme tels : en tant que chercheur sur l'histoire, il a suspendu une série de notions concernées dans l'histoire traditionnelle, qui aurait appartenu au modèle de la signification du langage. Par exemple, il s'agissait de la notion de « continuité », qui aurait signifié que l'Objet ou le Sujet se développent continuellement tout au long de l'histoire ; de la notion de « genre » telle que « science », « littérature » ou « politique », qui aurait signifié que le Concept ou le Sens constituent les genres comme une unité formelle ou sémantique ; des notions de « livre » ou d'« œuvre », qui auraient signifié que le Concept ou le Sens individualisent le livre ou l'œuvre comme une unité conceptuelle ou sensible ; et enfin, de la notion d'« origine », qui aurait signifié que le Sujet, l'Objet, le Concept et le Sens proviennent historiquement d'une origine. C'est justement à travers de telle série de notions que Foucault a mis en question l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens pour faire survenir le moment décisif. Voilà le tournant ontologique qu'est le point de limite. C'est bien dans cette mesure que ce point-là permet de passer de l'ancienne problématique à l'autre. Là, il s'agit donc du tournant sur le point de limite, qui est différent du retour à l'Être chez

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 82.

¹²⁰ *Les mots et les choses*, p. 354.

¹²¹ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 32-37.

Heidegger ou du retour au dehors chez Blanchot. Dans cette mesure, on pourrait caractériser la réduction archéologique comme la limite de la réduction existentielle. C'est ainsi que, bien qu'il se situe dans la problématique de la philosophie traditionnelle, Foucault va progressivement au point de limite de celle-là, en radicalisant la démarche autodestructrice. Dans ce parcours autodestructeur, il continue de plus en plus radicalement à se plonger dans la profondeur du domaine historique, à s'adresser à ce qui échappe à la pensée subjective et à s'approcher de l'origine s'éloignant dans le passé immémorial ; ce faisant, il s'efforce, de plus en plus radicalement, de découvrir notre finitude primordiale, de la porter à la lumière première et, par là, de revenir authentiquement à l'origine. Autrement dit, jusqu'à la limite de l'autodestruction, Foucault ne cesse de reprendre notre historicité comme primordiale ou semi-transcendantale ; de rapporter l'impensé à la conscience première ou semi-subjective ; et de récupérer l'origine reculée dans le retour authentique, semi-transcendantal ou semi-subjectif. En réalité, ce n'est au fond autre chose qu'une version limite de l'« analytique de la finitude », par laquelle Foucault caractérise un savoir moderne pour le critiquer dans *Les mots et les choses*¹²². Selon lui, comme on le sait bien, cette analytique traite la finitude humaine à la fois comme sujet de l'analyse et objet de l'analyse, et ce dans trois thématiques que Foucault appelle ainsi : « l'empirique et le transcendantal », « le cogito et l'impensé » et « le recul et le retour de l'origine ». Dans cette analytique, on examine les contenus empiriques de notre être qui vit, parle ou travaille, de telle sorte qu'on tient à les reprendre au fond comme nos formes transcendantales ; puis, on s'interroge sur l'impensé auquel le cogito ne peut pas accéder, de telle sorte qu'on veut le rapporter finalement à l'évidence du cogito ; et enfin, on recherche notre origine positive qui ne cesse de reculer dans un passé lointain, de telle sorte qu'on a envie d'y revenir pour accomplir fondamentalement notre histoire. Il serait assez évident que ces trois thématiques restent encore dans la démarche autodestructrice de Foucault : sa réduction archéologique se situe à la dernière extrémité de l'analytique de la finitude. Dans cette mesure, Dreyfus & Rabinow ont raison lorsqu'ils affirment que notre archéologue est resté encore captif du savoir moderne que lui-même critique à cause de trois « doublets anthropologiques »,

¹²² Cf. *Les mots et les choses*, partie II, chap. IX. Quant à cet argument assez compliqué de l'analytique de la finitude, que nous ne pouvons ici pas analyser en détail, l'étude de Ph. Sabot est profitable. Cf. Ph. Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, 2006.

empirique/transcendantal, impensé/cogito ou recul/retour. Pourtant, ils n'ont plus raison lorsqu'ils avancent en outre que notre archéologue n'a pu sortir de ce savoir moderne que par le recours à une autre méthodologie, la généalogie¹²³. Car il y a chez Foucault deux archéologies, avant et après le tournant ontologique. A l'encontre de leur thèse, comme on le verra plus bas, Foucault déclenchera dès *L'archéologie du savoir* une autre archéologie en dehors du savoir moderne. Bref, il faut tenir compte du passage de la première archéologie à la seconde. Avec la première, certes, Foucault s'est plus ou moins attaché au savoir moderne, comme le faisaient des phénoménologues contemporains tels que Merleau-Ponty, Levinas ou Derrida. Mais, avec la seconde, il s'implique dans un tout autre savoir, depuis lequel il critique par exemple Derrida pour raison que sa pensée reste encore captive du savoir moderne, le doublet empirico-transcendantal : sa notion-clé « écriture » fonctionne comme si elle transposait simplement les « caractères empiriques de l'auteur » « dans un anonymat transcendantal »¹²⁴. Le nouveau archéologue se distingue ainsi d'un tel penseur contemporain, en concluant : « n'y a-t-il pas actuellement une ligne de partage importante entre ceux qui croient pouvoir encore penser les ruptures d'aujourd'hui dans la tradition historico-transcendantale du XIXe siècle et ceux qui s'efforcent de s'en affranchir définitivement ? »¹²⁵ C'est là le tournant ontologique, passage du savoir moderne à un autre ou de l'archéologie transcendantale à une autre, où importe essentiellement la réduction archéologique. C'est pourquoi Foucault accomplit cette réduction archéologique afin de commencer la seconde archéologie ou de mettre en question l'existence même du langage.

En résumé, afin de surmonter le modèle de la signification sur le langage, Foucault essaie de mettre entre parenthèse ses quatre éléments, c'est-à-dire non seulement l'Objet, le Concept et le Sens, mais aussi le Sujet. Pour cela, il élabore une démarche particulière. Celle-ci ne relève plus du doute méthodique de Descartes ni de la réduction transcendantale de Husserl, mais de la réduction existentielle de Heidegger. En passant par Blanchot, Foucault radicalise cette réduction existentielle comme la réduction archéologique. C'est la phénoménologie vaincue par elle-même. Là, il s'agit de l'appel de la folie, par lequel Foucault peut arriver au point de limite dans le modèle

¹²³ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, partie I, chap. 4.

¹²⁴ Cf. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 795.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 796.

de la signification. C'est bien à ce moment-là que survient le tournant ontologique, par lequel Foucault peut mettre en question le langage non pas comme signification, mais comme existence. Voilà comment Foucault surmonte le modèle de la signification.

Nous avons donc pu analyser le modèle de la signification. C'était celui qui saisit le langage comme signification : là, le langage avait pour caractère général de concerner la connaissance ; il se rapportait, pour mécanisme général, aux quatre éléments de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. Et, pour surmonter ce modèle de la signification, il a fallu recourir à la réduction archéologique. Celle-ci a fait survenir le tournant ontologique, qui a permis de mettre en question l'existence même du langage. C'est seulement là qu'il s'agit du modèle de l'existence sur le langage. Nous allons donc à présent examiner ce modèle. Là, sans doute, nous ne pourrons plus ne pas nous apercevoir peu à peu d'un point : il est au fond question non seulement de comprendre le langage comme existence, mais aussi d'effectuer le langage comme existence. Dans cette mesure, il ne s'agira plus de veiller à la signification de la présente thèse, mais à son existence elle-même. En d'autres termes, il ne s'agira plus de demander ce que nous devons dire par cette thèse, mais comment nous devons faire exister celle-ci. De là, cette thèse ne tiendra plus tellement à exprimer notre pensée par la représentation transparente. Plutôt, elle persistera à déployer notre langage effectif lui-même jusqu'au bout sans guère d'omission, même si elle apparaîtra très prolixe, répétitive et monotone du point de vue de la signification. Car c'est seulement l'existence même du langage qui pourrait nous défendre contre tous les fantômes de la signification.

*

Quel est le modèle de l'existence ? C'est avant tout celui qui saisit le langage comme *existence* : le langage advient avec sa propre existence. Celle-ci ne renvoie plus à autre chose qu'elle-même, qu'elle soit l'Objet, le Sujet, le Concept ou le Sens. Le langage comme existence s'exerce toujours en lui-même. Il ne concerne donc plus ce qui se possède en puissance en tant que faculté de la connaissance, mais ce qui s'exerce en acte en tant qu'activité du savoir : des signes effectivement dits ou écrits eux-mêmes.

C'est là l'existence même du langage. Foucault l'appelle « énoncé ». Et, comme nous le verrons plus bas, il donnerait à certains ensembles de ces énoncés les concepts « discours » ou « savoir ». C'est ainsi que le langage n'est autre chose que l'énoncé.

Cependant, il faut faire attention à ce que Foucault entend ici par l'existence même du langage, parce que c'est tout à fait différent de ce que nous entendons ordinairement par l'existence du langage : on doit distinguer nettement l'existence du langage dans le modèle de l'existence de celle du modèle de la signification. De fait, Foucault dit : « les énoncés [dans le modèle de l'existence] n'existent pas au sens où une langue [dans le celui de la signification] existe » ; « langue et énoncé ne sont pas au même niveau d'existence »¹²⁶. Il y a entre les deux une différence d'existence. Bien sûr, celle-ci n'est pas identique à la « différence ontologique » chez Heidegger, car cette dernière différence ne pourrait se poser toujours que dans le modèle de la signification : non seulement l'« étant » mais aussi l'« Etre » au sens heideggérien proviennent, au fond, de ce même modèle traditionnel. Selon Foucault, l'énoncé porte sur un domaine d'existence plus étendu que le langage au sens traditionnel : partout où existe celui-ci, on peut toujours trouver celui-là. Ainsi, Foucault souligne : « il [l'énoncé] est supposé par toutes les autres analyses [traditionnelles] du langage sans qu'elles aient jamais à le mettre en lumière »¹²⁷. L'énoncé est préalable au langage traditionnel : le premier joue le rôle de « support »¹²⁸ pour le second. De plus, en élargissant l'extension de l'énoncé au maximum, Foucault affirme : « il faudrait admettre qu'il y a énoncé dès qu'il y a plusieurs signes juxtaposés – et pourquoi pas peut-être – dès qu'il y en a un et un seul. Le seuil de l'énoncé serait le seuil de l'existence des signes »¹²⁹. Bref, dès qu'il y a n'importe quels signes, il y a toujours énoncé, alors qu'il n'y a pas toujours langage traditionnel. C'est pourquoi Foucault dit qu'il faut préciser cette existence ou plutôt cet « il y a » de l'énoncé par rapport à l'existence du langage traditionnel. Il s'interroge : « que veut-on dire lorsqu'on dit qu'il y a des signes, et qu'il suffit qu'*il y ait* des signes pour qu'*il y ait* énoncé ? Quel statut singulier donner à cet “il y a” ? »¹³⁰ Bien sûr, cet « il y a » n'est plus identique à ceux chez Blanchot ou Levinas, puisqu'il n'est pas parfaitement anonyme comme eux. Cet « il y a » semble, certes, assez évident, puisque

¹²⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 112-113.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.* (souligné par Foucault)

n'importe quel signe a son propre « il y a » : nous nous y rapportons dans tous les langages. Mais, l'« il y a » n'est quand même pas visible. Car l'« il y a » est trop familier pour nous : nous le présupposons toujours implicitement dans tous les langages ; ainsi, les analyses traditionnelles du langage « ne peuvent le [l'énoncé] prendre directement pour thème »¹³¹. C'est pourquoi l'« il y a » est à la fois évident et invisible : l'énoncé « a cette quasi-invisibilité du « il y a », qui s'efface en cela même dont on peut dire : “il y a telle ou telle chose” »¹³². En conséquence, il faut ci-dessous mettre en évidence cet « il y a » de l'énoncé par rapport à l'existence du langage traditionnel. Autrement dit, il faut préciser la différence des existences entre le modèle de l'existence et celui de la signification.

D'abord, à propos du modèle de la signification. Comme nous l'avons vu, ce modèle a saisi le langage comme signification. Ce langage n'avait pas en lui-même d'existence indépendante, mais seulement une existence dépendante de quatre éléments extérieurs, Objet, Sujet, Concept et Sens. Ainsi, on pouvait traiter cette existence à travers quatre modalités d'analyse particulières aux quatre éléments, c'est-à-dire la description, la réduction, la formalisation et l'interprétation. Premièrement, la description du langage, qui se ferait comme l'analyse de l'Objet, par exemple le réalisme ou le scientisme. Dans cette analyse, étant donné une série de signes, on met en question toujours seulement son objet. Si l'on peut en décrire un objet dans le monde réel, on peut traiter ces signes comme texte descriptible. Au cas où son objet correspond bien à l'objet véritable ou scientifique, il s'agit de l'existence d'un texte vrai ; au cas où il y correspond mal, il s'agit de l'absence de texte vrai ou de l'existence d'un texte faux. Or, si l'on ne peut en décrire aucun objet dans le monde réel, on ne peut pas traiter ces signes comme texte descriptible. Par exemple, une série de signes que le fou rédige sur sa propre chimère, comme les écrits de Raymond Roussel, écrivain fou, auxquels Foucault a essayé de donner une place assez importante dans une série de recherches sur l'histoire de la folie. Dans ces signes-là, il n'y a plus d'objet tel qu'on pourrait le trouver dans le monde réel. Ainsi, l'analyse de l'Objet n'y reconnaît plus d'existence d'un texte descriptible, soit vrai soit faux, c'est-à-dire existence du langage, bien qu'il y ait là les signes. Mais, en revanche, le modèle de l'existence traiterait même de tels signes comme énoncé. De là *Le pouvoir psychiatrique*, reprise de l'*Histoire de la folie*,

¹³¹ *Ibid.*, p. 147.

¹³² *Ibid.*, p. 145.

à savoir une entreprise de rendre la parole au fou. Deuxièmement, la réduction du langage, qui se ferait comme l'analyse du Sujet, par exemple la philosophie transcendantale ou les sciences de l'homme. Dans cette analyse, étant donné une série de signes, on met en question toujours seulement son sujet. Si l'on peut la réduire à un sujet humain, on peut traiter ces signes comme parole réductible. Au cas où son sujet concorde bien avec le sujet véritable ou transcendantal, il s'agit de l'existence de la parole vraie ; au cas contraire, de l'absence de parole vraie ou l'existence d'une parole fausse. Or, si l'on ne peut réduire les signes à aucun sujet humain, on ne peut pas traiter ces signes comme parole réductible. Par exemple, une série de signes que le criminel prononce par son propre raisonnement inhumain, comme le mémoire de Pierre Rivière, parricide au XIXe siècle, auquel Foucault a essayé de donner une place assez importante dans une série de recherches sur l'histoire de la pénalité¹³³. Dans ces signes-là, il n'y a plus de sujet humain tel qu'on pourrait saisir son intention. Ainsi, l'analyse du Sujet n'y reconnaît plus d'existence d'une parole réductible, soit vraie soit fausse, c'est-à-dire existence du langage, bien qu'il y ait là les signes. Mais, en revanche, le modèle de l'existence traiterait même de tels signes comme énoncé. De là *Surveiller et punir*, une entreprise de rendre la parole au criminel ou au prisonnier. Troisièmement, la formalisation du langage, qui se ferait comme l'analyse du Concept, c'est-à-dire celle de la langue, par exemple la logique ou la grammaire¹³⁴ ou celle de la science, par exemple l'histoire des sciences ou l'épistémologie. Dans ce type d'analyse, étant donné une série de signes, on met en question toujours seulement sa structure conceptuelle, soit linguistique soit scientifique. Si l'on peut en formaliser une structure conceptuelle, on peut traiter ces signes comme formulation formalisable, soit phrase linguistique soit proposition scientifique. Au cas où sa structure conceptuelle répond bien aux règles linguistiques ou scientifiques, il s'agit de l'existence d'une formulation vraie ; au cas contraire, de l'absence de formulation vraie ou de l'existence d'une formulation fausse. Or, si l'on ne peut en formaliser aucune structure conceptuelle, on ne peut pas traiter ces signes comme formulation formalisable. Par exemple, une série de signes que le minoritaire sexuel écrit par son propre style, comme les souvenirs d'Herculine Barbin, hermaphrodite au XIXe siècle, auxquels Foucault a essayé de donner une place assez

¹³³ Cf. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, Gallimard, 1973 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par P. Kané] », *DE III* ; « Pourquoi le crime de Pierre Rivière ? », *DE III* ; « Le retour de Pierre Rivière », *DE III*.

¹³⁴ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 107-110.

importante dans une série de recherches sur l'histoire de la sexualité¹³⁵. Dans ces signes-là, qui parleraient tantôt avec le style masculin tantôt avec le style féminin en troublant la norme conceptuelle, soit linguistique soit biologique, il n'y aurait plus de structure conceptuelle au sens strict telle qu'on pourrait l'expliquer parfaitement selon la norme conceptuelle, soit linguistique soit biologique. Ainsi, les analyses de la langue ou de la science, c'est-à-dire celle du Concept n'y reconnaîtrait plus d'existence d'une formulation formalisable, soit vraie soit fausse, c'est-à-dire existence du langage, bien qu'il y ait là les signes. Mais, en revanche, le modèle de l'existence traiterai même de tels signes comme énoncé. De là *Histoire de la sexualité*, une entreprise de rendre la parole au minoritaire sexuel. Quatrièmement, l'interprétation du langage, qui se ferait comme l'analyse du Sens, c'est-à-dire celle de la pensée, par exemple la psychologie ou la psychanalyse au sens courant, ou celle de la société, par exemple la sociologie ou le marxisme au sens courant. Dans ce type positiviste d'analyse, étant donné une série de signes, on met en question toujours seulement son foyer sémantique, soit psychique soit social. Si l'on peut en interpréter un foyer sémantique, on peut traiter ces signes comme propos interprétable. Au cas où son foyer sémantique exprime bien la pensée en question, il s'agit de l'existence d'un propos vrai ; au cas contraire, de l'absence de propos vrai ou de l'existence d'un propos faux. Or, si l'on ne peut interpréter aucun foyer sémantique, on ne peut pas traiter ces signes comme propos interprétable. Par exemple, une série de signes que le non-Occidental prononce justement en dehors de l'esprit occidental, individuel ou collectif, psychique ou social, comme les voix populaires de la révolution iranienne en 1979, auxquelles Foucault a donné une place assez importante dans une série de recherches sur l'histoire de la « gouvernementalité »¹³⁶. Dans ces signes-là, il n'y aurait guère de foyer sémantique, psychique ou social, tel que les Occidentaux pourraient le comprendre dans son propre esprit. Ainsi, les analyses de la pensée ou de la société, c'est-à-dire celle du Sens n'y reconnaîtrait sans doute plus d'existence d'un propos interprétable, soit vrai soit faux,

¹³⁵ Cf. *Herculine Barbin dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*, Gallimard, 1978 ; « Le mystérieux hermaphrodite », *DE III* ; « Le vrai sexe », *DE IV*.

¹³⁶ Une série de textes concernés se trouvent dans *DE III* : « L'armée, quand la terre tremble » ; « Le chah cent ans de retard » ; « Téhéran : la foi contre le chah » ; « A quoi rêvent les Iraniens ? » ; « Une révolte à mains nues » ; « Défi à l'opposition » ; « Les "reportages" d'idées » ; « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne » ; « La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes » ; « Le chef mythique de la révolte de l'Iran » ; « L'esprit d'un monde sans esprit » ; « Une poudrière appelée islam » ; « Michel Foucault et l'Iran » ; « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » ; « Inutile de se soulever ? ».

c'est-à-dire existence du langage, bien qu'il y ait là les signes. Mais, en revanche, le modèle de l'existence traiterait même de tels signes comme énoncé. De là les « reportages d'idées » sur ladite révolution iranienne par Foucault, dans un sens une entreprise de rendre la parole à l'étranger. C'est ainsi que, dans la description, la réduction, la formalisation et l'interprétation du langage, on ne sait pas reconnaître tout langage comme existence : dans la description, on n'accorde aucune existence aux signes fous ; dans la réduction, aux signes criminels ; dans la formalisation, aux signes pervers ; dans l'interprétation, aux signes exotiques. On exclut ces signes « infâmes »¹³⁷ des analyses du langage, presque comme Platon ou Aristote expulsent les sophistes de la philosophie occidentale. Autrefois, Foucault examina la métaphysique d'Aristote pour montrer comment il a expulsé de la philosophie le langage du sophiste, c'est-à-dire le « sophisme »¹³⁸. Selon cet examen, Aristote a distingué le sophisme non seulement d'un langage vrai, raisonnement vrai, mais aussi d'un langage faux, raisonnement faux : le sophisme n'est qu'une apparence de raisonnement. Foucault fait remarquer : « il [le Sophiste] est dans une autre dimension que celle du raisonnement vrai ou faux ; il est du côté de l'apparence de raisonnement »¹³⁹ ; « le sophisme n'est pas une catégorie défectueuse de raisonnement, ce n'est pas un raisonnement du tout »¹⁴⁰. Bref, il s'agit d'« une apparence de raisonnement lequel n'est donc ni vrai ni faux »¹⁴¹. Dans cette mesure, « le sophisme est au sens strict une perversité »¹⁴². Par cette distinction, Aristote a invalidé le sophisme pour n'accorder aucune existence à ce langage sophistique. C'est là l'exclusion du sophisme. Pour reprendre des expressions foucaaldiennes, il s'agit de la « police morale » appliquée à la « malhonnêteté » du raisonnement apparent¹⁴³, ou du « petit geste – discret, mais *moral* – qui exclut le simulacre »¹⁴⁴. C'est bien par ce genre d'exclusion qu'on oublie le fou et le prisonnier en dehors de l'analyse du langage, ou qu'on dissimule l'homosexuel et l'étranger derrière l'analyse du langage. A ce propos, il nous semble que Foucault n'aurait pas nécessairement la conscience évidente desdites quatre modalités d'analyse, car, afin de

¹³⁷ Cf. « La vie des hommes infâmes », *DE III*.

¹³⁸ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, leçons des 6 et 13 janvier 1971.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴² *Ibid.*, p. 61.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁴ « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 78 (souligné par Foucault).

distinguer l'existence de l'énoncé dans le modèle foucauldien d'avec des existences du langage dans le modèle traditionnel, il ne pose que deux exemples dont l'un nous semblerait en outre insuffisant¹⁴⁵ ; le premier exemple concerne l'existence du langage comme langue que nous avons mise en question tout à l'heure dans l'analyse du Concept, et le deuxième concerne, on le sait bien, un tout autre type d'existence du langage : « les lettres qui sont indiquées sur le clavier d'une machine à écrire », c'est-à-dire « A, Z, E, R, T »¹⁴⁶. Foucault affirme que ces lettres ne sont jamais un énoncé, parce que « ce sont tout au plus des instruments avec lesquels on pourra écrire des énoncés »¹⁴⁷. Mais, à regarder de plus près, il nous semble que cet exemple ne serait pas adéquat en tant que non-énoncé, car, comme nous l'avons déjà vu, tout signe pourrait être, au fond sans aucune exception, un énoncé. Seulement, on pourrait quand même comprendre l'intention même par laquelle Foucault pose ce type d'exemple : il s'agirait pour lui de montrer que l'existence de l'énoncé ne se trouve ni au niveau de l'esprit où existe la langue comme langage conceptuel, ni à celui du corps où existent des lettres sur le clavier comme langage sensible. Cependant, ce dont il doit s'agir là, ce serait plutôt de montrer que l'existence de l'énoncé ne se trouve ni au niveau du Concept, langage conceptuel ou formalisable, ni à celui du Sens, langage sensible ou interprétable, ni à celui de l'Objet, langage objectif ou descriptible, ni à celui du Sujet, langage subjectif ou réductible.

En outre, à propos de l'existence du langage dans le modèle de la signification, il faut relever qu'il y a une hiérarchie des existences : le modèle de la signification présuppose deux sortes d'existences du langage, qui pourtant sont, les deux, différentes de celle du langage dans le modèle de l'existence. Comme nous l'avons vu, les analyses traditionnelles du langage, en excluant certains langages, en classent d'autres en deux sortes d'existences : dans l'analyse de l'Objet, l'existence du texte vrai et celle du texte faux ; dans l'analyse du Sujet, l'existence de la parole vraie et celle de la parole fautive ; dans l'analyse du Concept ou de la langue, l'existence de la formulation vraie et celle de la formulation fautive ; dans l'analyse du Sens, l'existence du propos vrai ou celle du propos faux ; en bref, l'existence du langage vrai et celle du langage faux. Si l'on classe un langage donné parmi les existences du langage vrai, cela signifie que le langage en

¹⁴⁵ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 106-114.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

question sort du domaine empirique pour arriver au seuil originaire : le langage empirique est remplacé par le langage originaire ; l'existence est remplacée par l'essence. C'est cette essence qui est paradoxalement ce qui existe vraiment, car elle subsiste éternellement, tandis que l'existence continue à changer dans l'histoire. Ainsi, l'existence du langage vrai correspond au langage originaire, à l'essence, à l'existence infinie. En revanche, l'existence du langage faux correspond au langage empirique, à la simple existence, à l'existence finie. Il est évident qu'il y a ici une hiérarchie des existences. D'abord, on exclut secrètement certains langages, fous, criminels, pervers ou exotiques. On n'accorde aucune existence à ces langages infâmes. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, *du* langage moins que *le* langage. Ensuite, en se fondant sur cette exclusion, on bâtit un régime qui consiste en langage originaire et langage empirique : en d'autres termes, on donne lieu à un partage entre deux langages. Il va sans dire que le langage empirique se pose alors dans la couche inférieure. On ne lui accorde que des existences de langages faux. Celles-ci seraient graduellement hiérarchisées selon qu'elles s'approchent du langage originaire. En revanche, ce langage originaire se pose dans la couche supérieure, à savoir au sommet de la hiérarchie. On ne lui accorde que l'existence du langage vrai. Ici s'établit la transcendance du langage originaire. C'est bien cette hiérarchie que présuppose le modèle de la signification. En conséquence, dans ce modèle traditionnel, on pense toujours le problème de l'existence par la dichotomie entre l'existence et l'absence. Le langage originaire porte en lui-même l'existence du langage vrai : il existe absolument. C'est là l'existence au sens strict. En revanche, le langage empirique ne porte en lui-même que l'existence du langage faux : il n'existe que relativement ; il ne peut mesurer sa propre existence que par la distance avec l'existence du langage vrai. Cette existence du langage faux n'est autre chose que l'absence du langage vrai. C'est là au fond une absence. C'est ainsi qu'on pense le problème de l'existence par l'opposition entre l'existence du langage vrai et celle du langage faux, à savoir la dichotomie entre l'existence et l'absence. En somme, dans le modèle de la signification, l'existence du langage, c'est toujours l'existence du langage vrai ou celle du langage faux ; ceux-ci construisent par le principe de transcendance la hiérarchie des existences, qui n'est autre chose que la totalité dialectique entre l'existence et l'absence ; enfin n'y sont pas inclus certains langages infâmes. Seulement une remarque : on pourrait dire probablement qu'il y a dans le modèle de la

signification également une tentative d'accorder une existence à ce langage-moins-que-le-langage. C'est là la réduction existentielle de Heidegger examinée plus haut. Ce philosophe essaie de réduire tous les langages vrais ou faux, le « bavardage », à ce langage originaire, le « Logos ». Sans doute, on pourrait dire qu'il lie alors les premiers à l'« étant » et le dernier à l'« Etre » : il s'agit de la « différence ontologique » entre l'étant et l'Etre, le bavardage et le Logos ou les langages vrais ou faux et les langages originaires. Mais, comme nous l'avons vu, la réduction existentielle ne peut s'exercer toujours que dans le modèle de la signification. Ainsi, non seulement l'étant mais aussi l'Etre proviennent, au fond, de ce même modèle traditionnel. Bref, même la réduction existentielle heideggérienne n'arrive pas à mettre en question l'existence même du langage.

Ensuite, à propos du modèle de l'existence. Comme nous l'avons vu, ce modèle a saisi le langage comme existence. Ce langage avait en lui-même sa propre existence indépendante de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. Ainsi, tous les langages avaient nécessairement en eux-mêmes leur propre existence, à savoir leur propre « il y a » : pour n'importe quels signes donnés, on peut trouver leur « il y a » du langage ; dès qu'il y a n'importe quels signes, il y a un énoncé. Même si les signes n'ont dans le monde réel aucun objet, soit vrai soit faux, ils sont toujours un énoncé ; même les mots fous sont un énoncé. Même si les signes n'ont aucun sujet humain, soit vrai soit faux, ils sont toujours un énoncé ; même les mots criminels sont un énoncé. Même si les signes n'ont aucune structure linguistique, soit vrai soit fausse, ils sont toujours un énoncé ; même les mots pervers sont un énoncé. Même si les signes n'ont aucun foyer sémantique, soit vrai soit faux, ils sont toujours un énoncé ; même les mots exotiques sont un énoncé. En somme, même si les signes n'ont aucune relation avec l'Objet, le Sujet, le Concept ou le Sens, qu'ils soient infâmes, ils sont toujours un énoncé. Ainsi, l'énoncé serait, au fond, ce qu'on appelle « simulacre »¹⁴⁸. Selon Foucault, le simulacre s'oppose à la signification ou à la représentation. Quant à celles-ci, il s'agit de la relation entre l'original et la copie : il existe d'abord l'original, soit qu'il soit l'objet scientifique, le sujet transcendantal, le concept idéal ou le sens fondamental ; ensuite, la représentation le transcrit en elle-même à titre de copie ; par conséquent, si cette copie

¹⁴⁸ Cf. « Distance, aspect, origine », *DE I*, p. 275 ; « La prose d'Actéon », *DE I*, p. 329-337 ; « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 77-78 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 133-135 ; *Ceci n'est pas une pipe, fata morgana*, 1973, p. 61.

correspond rigoureusement à l'original, il existe une représentation vraie, ou sinon, une représentation fausse. Quant au simulacre, en revanche, il ne s'agit plus de la relation entre l'original et la copie : il n'y a plus ni original et ni copie, mais seulement des simulacres ; en se reflétant comme des miroirs, les simulacres continuent indéfiniment à se répéter avec certaines différences ; c'est pourquoi, pourvu que des signes soient donnés, quels qu'ils soient, il y a toujours des simulacres. Le simulacre, c'est donc des signes qui se simulent indéfiniment sans original ni copie. Dans cette perspective, tout signe est nécessairement simulacre, parce que, là, ni la distinction entre le vrai et le faux ni l'exclusion de l'infamie ne sont plus pertinentes. Ainsi, dans la mesure où il y a des signes, il y a des simulacres, de même que, dans la mesure où il y a des signes, il y a des énoncés. C'est pourquoi l'énoncé n'est autre chose qu'un simulacre. C'est ainsi que, dans le modèle de l'existence, tous les signes sont toujours des énoncés, des simulacres ; que tous les langages ont nécessairement en eux-mêmes leur propre « il y a » ; qu'on sait là toujours reconnaître les « il y a » de tous les langages ; et que rien n'en est jamais exclu.

En conséquence, il n'y a ici plus de hiérarchie des existences, mais ce qu'on pourrait appeler un *plan d'existence*. Car il n'y a qu'une seule et même sorte d'existence. Ainsi, il ne faut plus classer des langages donnés, puisqu'il n'y a plus aucun tableau taxinomique ; d'ailleurs, il ne faut plus, non plus, exclure certains langages, puisqu'il n'y a plus aucune case d'exclusion. Il n'y a plus ni le langage originaire ni le langage empirique ; il n'y a plus ni l'existence du langage vrai ni celle du langage faux ; il n'y a plus ni l'existence infinie ni l'existence finie ; il n'y a plus ni l'essence ni l'existence au sens général. Tous les langages ont en eux-mêmes la seule et même sorte d'existence, à savoir l'« il y a ». Il est évident qu'il n'y a ici plus de hiérarchie des existences, mais un plan d'existence. Là, on n'exclut aucun langage ; ainsi, on ne bâtit non plus aucun régime qui consiste en un langage positif et un langage négatif ; en d'autres termes, on ne donne lieu à aucun partage entre l'essence et l'existence. L'essence ne précède pas l'existence ; mais l'existence ne précède pas non plus l'essence ; l'« il y a » précède plutôt le partage entre l'essence et l'existence. Ainsi, sur ce plan d'existence, il y a le langage du fou ainsi que celui du savant et celui du médiocre ; il y a celui du prisonnier ainsi que celui du dominateur et celui du dominé ; il y a celui de l'homosexuel ainsi que celui de l'homme et celui de la femme ; il y a celui de l'étranger ou du sauvage ainsi

que celui de l'Occidental et celui de l'Oriental. Nous n'avons plus besoin d'accorder à ces langages les existences différentes un par un. Que nous les leur accordions ou non, il y a déjà une seule et même sorte d'existences des langages. Bref, il y a simplement *du* langage. On n'y voit plus la transcendance du langage originaire, mais l'immanence du langage. C'est bien ce plan d'existence que présuppose le modèle de l'existence. En conséquence, dans ce modèle, on ne pense plus le problème de l'existence par la dichotomie entre l'existence et l'absence. Car il n'y a plus ni le langage originaire ni le langage empirique, ni l'existence du langage vrai ni son absence. Il y a simplement toutes les existences. Ainsi, il n'y a plus la dialectique entre l'existence et l'absence. Il y a simplement des formations d'existences. En somme, dans ce modèle, l'existence du langage, c'est toujours l'« il y a » des énoncés ; ceux-ci constituent par le principe d'immanence le plan d'existence, qui n'est autre chose que des formations des existences en deçà de la dialectique entre l'existence et l'absence ; enfin, en font partie tous les langages considérés ailleurs comme infâmes ou pas.

Ainsi, dans le modèle de l'existence, il s'agit de l'*univocité de l'être* telle que Foucault s'y réfère ailleurs autour de Gilles Deleuze¹⁴⁹. Car il n'y a qu'une seule et même sorte d'existences des langages, y compris infâmes, faux ou vrais : pour reprendre l'expression foucauldienne, cette existence n'est pas simplement « horizontale » aux langages infâmes, mais plutôt « verticale » à tous les trois¹⁵⁰. Ainsi, on ne se demande même plus si un langage donné est infâme ou pas, ni s'il est vrai ou faux. En effet, les critères de l'exclusion de l'infamie ainsi que ceux du partage entre le vrai ou le faux ne sont pas pertinents dans le modèle de l'existence. Là, il y a simplement tous les langages tant qu'ils sont les langages. Cela ne signifie pas pour autant que ce modèle néglige complètement les faits que certains langages ont été historiquement exclus et que d'autres langages ont été historiquement partagés entre le vrai et le faux. Tant s'en faut. En partant de la seule et même sorte d'existence des langages, le modèle foucauldien reprend à nouveau diverses exclusions historiquement pratiquées, et divers partages historiquement établis entre le vrai et le faux : alors que le modèle de la signification part de l'exclusion originaire ou du partage originaire entre le vrai et le faux pour expliquer plusieurs sortes de langages, celui de l'existence part, au contraire, de la seule et même sorte d'existence des langages pour expliquer des

¹⁴⁹ Cf. « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 91-92.

¹⁵⁰ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 142-143.

exclusions historiques ou des partages historiques entre le vrai et le faux. Dans le second modèle, les exclusions et les partages sont, pour ainsi dire, des dessins historiques sur des langages, non pas les coordonnées anhistoriques sous les langages. C'est pourquoi, dans ce modèle, il n'y a que la seule et même sorte d'existence, ce qui signifie justement qu'il s'agit de l'univocité de l'être. En revanche, dans le modèle de la signification, il s'agirait de l'équivocité de l'être (ou de ce qu'on appelle traditionnellement l'« analogie de l'être »), puisqu'il existe deux sortes d'existences des langages : celle du langage vrai, celle du langage faux. De surcroît, il existe ou reste également du langage moins que le langage, c'est-à-dire le langage infâme, auquel Heidegger accorderait non pas d'existence vraie ou fautive mais l'existence originaire, l'Être. Cette exclusion et ce partage entre le vrai et le faux sont essentiellement pertinents dans le modèle de la signification. En partant de cette exclusion originaire et de ce partage originaire, le modèle traditionnel met en question les langages, en sorte qu'il s'agit non pas de l'univocité de l'être, mais de l'équivocité de l'être. En réalité, avant son tournant ontologique, Foucault lui-même est toujours demeuré dans ce modèle. Par exemple, dans *l'Histoire de la folie*, il est parti de l'exclusion originaire de la folie et du partage originaire entre la raison et la déraison pour analyser des documents historiques¹⁵¹ ; par conséquent, il en est arrivé à distinguer le langage absolument fou, le langage déraisonnable et le langage raisonnable. Cependant, après le tournant, il a pu parfaitement renverser cette procédure. C'est ainsi que le modèle de l'existence concerne l'univocité de l'être, tandis que celui de la signification concerne l'équivocité de l'être.

Nous avons pu donc préciser la différence des existences entre les deux modèles : alors que le modèle de la signification porte, au nom de l'équivocité de l'être, sur l'existence du langage vrai et celle du langage faux ainsi que sur le reste du langage infâme, celui de l'existence porte, au nom de l'univocité de l'être, sur la seule et même sorte d'existence des langages. C'est là l'« il y a ». C'est bien dans ce sens que le modèle de l'existence saisit le langage comme existence, en l'appelant « énoncé ». C'est ainsi que Foucault en arrive à donner à ce concept important une définition : l'énoncé, « 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 sens” ou

¹⁵¹ Cf. « Préface [à *l'Histoire de la folie*] », *DE I*.

non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe »¹⁵², etc. Ainsi, l'énoncé n'est pas d'unité linguistique comme la proposition ou la phrase, mais une fonction d'existence que possèdent tous les signes. Autrement dit, « l'énoncé, c'est ce qui fait exister de tels ensemble de signes » ou « la modalité d'existence propre à cet ensemble de signes »¹⁵³. C'est donc seulement à partir de cette fonction omniprésente qu'on peut prétendre procéder aux analyses traditionnelles du langage (description, réduction, formalisation et interprétation) ; c'est seulement à partir de cette fonction verticale qu'on peut prétendre se mettre dans les horizons traditionnels du langage (Objet, Sujet, Concept et Sens) ; enfin, c'est seulement à partir de cette fonction univoque qu'on peut prétendre traiter de l'exclusion originaire et du partage originaire du langage (infamie, faux et vrai). L'énoncé s'impose comme un préalable nécessaire pour toutes les autres recherches sur le langage. C'est ainsi que l'énoncé est une *fonction d'existence du signe*.

L'énoncé a trois caractères principaux, qui précisent tous son existence. C'est-à-dire que l'énoncé a trois aspects dans son existence : événement, pratique et chose. Foucault ne les détermine pas de manière très rigoureuse, ce qui fait qu'ils contiennent plus ou moins de contenus communs. Ainsi, plutôt que répéter leurs contenus communs, nous allons ci-dessous les ranger de manière à profiter de chaque particularité ou à la mettre en valeur autant que possible. Ce faisant, nous pourrions comprendre l'existence de l'énoncé dans tous ses implications, et, en outre, la distinguer d'autres existences qui ne concernent pas le langage, c'est-à-dire les existences physiques.

Premièrement, l'énoncé a dans son existence l'aspect d'« événement ». Comme nous l'avons vu, l'énoncé est donné comme existence. Mais, il n'a pas continué à exister depuis un passé très lointain ; il ne continuera pas, non plus, à exister jusqu'à un avenir très lointain. Il apparaît comme événement en un jour et en un lieu. Il a son point d'irruption dans l'histoire. Puis, tant qu'il est un événement, il n'est pas ce que l'homme fait consciemment apparaître. Il ne passe jamais par « la conscience, obscure ou explicite, des sujets parlants »¹⁵⁴, ni par « des opérateurs de synthèse qui soient purement psychologiques (l'invention de l'auteur, la forme de son esprit, la rigueur de sa pensée, les thèmes qui le hantent, le projet qui traverse son existence et lui donne

¹⁵² *L'archéologie du savoir*, p. 115. Cf. « Michel Foucault explique son dernier livre », *DE I*, p. 778.

¹⁵³ *L'archéologie du savoir*, p. 116, 140.

¹⁵⁴ « Réponse à une question », *DE I*, p. 681.

signification) »¹⁵⁵ : l'énoncé advient sans aucune relation avec le Sujet. Cela conduit Foucault à l'expliquer ainsi : « un événement c'est toujours une dispersion ; une multiplicité. C'est ce qui passe ici et là ; il est polycéphale »¹⁵⁶. Quant à cet énoncé comme événement, Foucault affirme de plus : « aussi banal qu'il soit, aussi peu important qu'on l'imagine dans ses conséquences, aussi vite oublié qu'il puisse être après son apparition, aussi peu entendu ou mal déchiffré qu'on le suppose, un énoncé est toujours un événement que ni la langue ni le sens ne peuvent tout à fait épuiser »¹⁵⁷. Quoi qu'ils soient, tous les énoncés sont en eux-mêmes un événement, dont l'apparition ne peut jamais être précisée par les analyses traditionnelles du langage. Seulement, on pourrait dire que Foucault a été jusqu'à un certain point inspiré par le travail de Gilles Deleuze, notamment *Logique du sens*. Ce livre a ultérieurement permis à Foucault d'enrichir davantage sa propre notion d'événement : en s'y référant implicitement, Foucault ajoute à cette notion un statut assez paradoxal, à savoir une « *matérialité incorporelle* », bien qu'elle ne nous semble pas nécessairement tout identique à celle qui est présente chez Deleuze¹⁵⁸. L'énoncé comme événement a une matérialité, qui pourtant se distingue de celle au sens général du terme. Il ne s'agit pas de la matérialité du corps, mais de celle de l'« esprit » ou bien, en tout cas, de celle de l'incorporel. Sur cette matérialité assez étrange, Foucault explique :

[...] quel statut faut-il donner à cette notion d'événement [énonciatif] qui fut si rarement prise en considération par les philosophes ? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel. C'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'événements matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps ; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle. Disons que la philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 41.

¹⁵⁶ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 187.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 40. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 707.

¹⁵⁸ Cf. « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 78-83.

¹⁵⁹ *L'ordre du discours*, p.59-60.

L'événement énonciatif n'est pas immatériel mais matériel. Ainsi, toujours au niveau de la matérialité, il se produit comme effet et il prend son effet : il apparaît et disparaît dans des relations complexes avec des corps. Néanmoins, il n'est en lui-même jamais de l'ordre des corps. Il n'est donc ni sa substance ni sa propriété ni son processus. Il n'est pas corporel mais incorporel. En somme, d'une part, tant qu'il a l'existence matérielle de même que le corps, il a des relations directes avec le corps, et, d'autre part, tant qu'il a la modalité incorporelle à la différence du corps, il se distingue nettement du corps¹⁶⁰. D'où, il y a des interactions directes entre l'événement énonciatif et le corps, mais, quand même, tous les deux ont leur propre logique relativement autonome : la logique de la matérialité corporelle et celle de la matérialité incorporelle. Voilà la matérialité incorporelle de l'énoncé comme événement. Ce ne serait au fond rien d'autre qu'un caractère du langage sophistique comme événement que Foucault a relevé dans ses études sur le sophiste : la « matérialité des mots », la « matérialité de la chose dite », la « matérialité du discours » ou la « matérialité du langage »¹⁶¹. Là aussi, Foucault a dit que c'est une « matérialité paradoxale »¹⁶², car, alors que cette matérialité énonciative se déroule de manière linéaire et sérielle à la différence de celle des choses, elle se maintient fortement « au niveau d'une certaine "hylétique" du discours »¹⁶³, soit le son, soit la lettre, tout comme celle des choses. C'est par une telle matérialité paradoxale ou une telle matérialité incorporelle que Foucault a enrichi sa propre notion d'événement. Or, il nous semble que Foucault reconnaît non seulement l'événement énonciatif, mais aussi l'« événement "extérieur" »¹⁶⁴ au niveau du corps, à savoir de l'événement non énonciatif, parce qu'il s'agirait pour lui, au fond, de la connexion entre l'événement énonciatif et l'événement non énonciatif, à savoir de « l'embrayage événementiel »¹⁶⁵. Ainsi, on pourrait dire que, chez lui, il y aurait d'un côté l'événement énonciatif qui relève de la logique de la matérialité incorporelle, et de l'autre côté l'événement non énonciatif qui relève de celle de la matérialité corporelle. L'événement énonciatif s'articule directement à l'événement non énonciatif. Il faudrait mettre en question, au fond, l'ensemble des relations entre les apparitions des événements énonciatifs ou non.

¹⁶⁰ Cf. « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 632-633.

¹⁶¹ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 43-50 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 632-633, 645.

¹⁶² *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 62.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁴ *L'archéologie du savoir*, p. 218.

¹⁶⁵ *Ibid.*

C'est ainsi que l'énoncé a dans son existence l'aspect d'événement, qui consiste en matérialité incorporelle. Ici, il s'agit notamment de l'apparition de l'énoncé dans l'histoire.

Deuxièmement, l'énoncé a dans son existence l'aspect de « *pratique* ». Comme nous l'avons vu tout à l'heure, l'énoncé apparaît comme événement. Mais, bien sûr, il n'advient pas simplement pour signifier des choses. Il a d'autres fonctionnements que la signification. Foucault dit : « il faut concevoir le discours [ou l'énoncé] comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons »¹⁶⁶. Au lieu de signifier les choses, l'énoncé s'y impose comme violence ou du moins comme pratique : l'énoncé fonctionne comme pratique. Il n'est plus théorique mais pratique. Même s'il porte sur des contenus théoriques, il ne s'agit pas d'une simple théorie, mais plutôt d'une pratique théorique. C'est pourquoi Foucault dit franchement : « la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique »¹⁶⁷. Sur quelque contenu qu'ils portent (littéraires, philosophique, scientifique, mathématique, etc.), tous les énoncés sont en eux-mêmes une pratique, dont le fonctionnement ne peut jamais être précisé par les analyses traditionnelles du langage. Seulement, il y aurait au moins une exception : la philosophie du langage ordinaire. De fait, selon D. Defert, c'est justement étant inspiré de cette philosophie anglo-saxonne que Foucault a entrepris de surmonter les analyses traditionnelles du langage, en achevant *L'archéologie du savoir*¹⁶⁸. Certes, dans ce livre, il a essayé de distinguer son concept d'énoncé d'avec celui de l'acte de langage, concept-clé de la philosophie du langage ordinaire¹⁶⁹. Mais, il a postérieurement eu une correspondance avec Jean Searle, théoricien représentatif de l'acte de langage, de sorte qu'il en est finalement arrivé à admettre que l'énoncé n'est au fond pas différent de l'acte de langage¹⁷⁰. C'est bien pourquoi, comme s'il s'agissait de l'acte de langage, Foucault précise sa propre conception du langage : « parler, c'est faire quelque chose »¹⁷¹. Énoncer, ce n'est pas simplement dire ou écrire quelque chose, mais plutôt faire quelque chose. Tantôt, dans l'acte d'énoncer, on ferait quelque chose. Par exemple, en énonçant (*in saying*) « je

¹⁶⁶ *L'ordre du discours*, p.55.

¹⁶⁷ « Les intellectuels et le pouvoir », *DE II*, p. 308.

¹⁶⁸ D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 31.

¹⁶⁹ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 110-111.

¹⁷⁰ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷¹ *L'archéologie du savoir*, p. 272.

vous déclare unis par les liens du mariage », le maire établit un couple légal. C'est l'énoncé qui effectue en lui-même autre chose que la signification. C'est l'acte illocutoire dans la philosophie anglo-saxonne¹⁷². Tantôt, par l'acte d'énoncer, on ferait quelque chose. Par exemple, en énonçant (*by saying*) « jamais d'amour éternel ! », la femme persuade son mari de divorcer. C'est l'énoncé qui effectue par lui-même autre chose que la signification. C'est l'acte perlocutoire dans la philosophie anglo-saxonne¹⁷³. En tout cas, Foucault a des affinités avec cette dernière philosophie, dans la mesure où les deux saisissent le langage comme pratique. Or, tant que l'énoncé est ainsi une pratique, il fonctionne dans les rapports avec les autres pratiques. Selon Foucault, l'énoncé n'est autre chose qu'« une pratique qui s'articule sur les autres pratiques »¹⁷⁴. Il s'agit ici non seulement d'autres pratiques énonciatives, mais aussi d'autres pratiques qui ne concernent pas le langage : des pratiques non énonciatives¹⁷⁵. On a déjà vu que l'événement énonciatif s'articule directement à l'événement non énonciatif. Ici aussi, la pratique énonciative s'articule directement à la pratique non énonciative. Il faudrait mettre en question, au fond, l'ensemble des relations entre les fonctionnements des pratiques énonciatives ou non. C'est ainsi que l'énoncé a dans son existence l'aspect de pratique. Il s'agit ici notamment du fonctionnement de l'énoncé dans l'histoire.

Troisièmement, l'énoncé a dans son existence l'aspect de « chose ». Comme nous l'avons vu, l'énoncé apparaît comme événement, en fonctionnant comme pratique. Mais, après ce fonctionnement, il ne disparaît pas tout de suite. Il subsiste plus ou moins comme chose, à savoir « comme réalité matérielle de chose prononcée ou écrite »¹⁷⁶. Il a une durée de rémanence dans l'histoire. De fait, selon Foucault, il s'agit de supposer « que les énoncés soient considérés dans la *rémanence* qui leur est propre »¹⁷⁷ : les énoncés se trouvent « dans l'épaisseur du temps où ils subsistent, où ils sont conservés, où ils sont réactivés, et utilisés, où ils sont aussi [...] oubliés, éventuellement même détruits »¹⁷⁸. Par là, ils continuent à rester comme « choses offertes au traitement et à la manipulation »¹⁷⁹, à savoir comme choses « comportant leur possibilité et leur champ

¹⁷² Cf. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, 1975, p. 98-101.

¹⁷³ Cf. *ibid.*, p. 101-103.

¹⁷⁴ « Réponse à une question », *DE I*, p. 693.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 688-693.

¹⁷⁶ *L'ordre du discours*, p. 10.

¹⁷⁷ *L'archéologie du savoir*, p. 162 (souligné par Foucault).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 171.

d'utilisation »¹⁸⁰. Son fonctionnement pourrait changer diversement dans l'histoire. La chose n'est donc rien d'autre que la rémanence historique du fonctionnement. En ce sens, l'énoncé subsiste comme chose. Même s'il peut disparaître immédiatement après sa prononciation, même s'il ne peut s'enregistrer dans aucune matière ferme, même s'il peut être vite oublié ou détruit après son apparition, peu importe. Foucault dit : « La rémanence appartient de plein droit à l'énoncé ; l'oubli et la destruction ne sont en quelque sorte que le degré zéro de cette rémanence. Et sur le fond qu'elle constitue, les jeux de la mémoire et du souvenir peuvent se déployer »¹⁸¹. C'est pourquoi tous les énoncés sont en eux-mêmes une chose, dont la rémanence ne peut jamais être précisée par les analyses traditionnelles du langage. Seulement, on pourrait relever que Foucault a été un peu inspiré par la clairvoyance de Georges Canguilhem, qui ne se réduirait sans doute pas totalement à la tradition de l'épistémologie. En effet, afin de préciser l'aspect de chose dans l'énoncé, Foucault considère un commentaire suggestif de cet ancien professeur sur le travail foucauldien pour lui emprunter un mot : « monument »¹⁸². En l'opposant à un autre mot « document », Foucault explique ainsi : il ne faut pas traiter « le discours [ou l'énoncé] comme *document*, comme signe d'autre chose, comme élément qui devrait être transparent mais dont il faut souvent traverser l'opacité importune pour rejoindre enfin, là où elle est tenue en réserve, la profondeur de l'essentiel ; elle [l'analyse de l'énoncé] s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de *monument* »¹⁸³. Il va sans dire que le mot « document » indique le langage dans le modèle de la signification. L'énoncé n'est pas un document qui renvoie à son sens fondamental dans le passé ; mais il est un monument qui subsiste avec son volume propre dans l'histoire. Cela voudrait dire justement que l'énoncé est une chose. Or, tant qu'il est ainsi une chose, il subsiste dans les rapports avec les autres choses. Là, il s'agit non seulement d'autres choses énonciatives, mais aussi d'autres choses qui ne concernent pas le langage : des choses non énonciatives. Sur ce point, Foucault précise : « ils [les énoncés] sont conservés grâce à un certain nombre de supports et de techniques matériels (dont le livre n'est, bien entendu, qu'un exemple), selon certains

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸² Cf. « Réponse à une question », *DE I*, p. 682 ; G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », in Ph. Artières et al. (dir.), *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presse universitaires de Caen, 2009, p. 253-254.

¹⁸³ *L'archéologie du savoir*, p. 182 (souligné par Foucault). Cf. *ibid.*, p. 13-15.

types d'institutions (parmi bien d'autres, la bibliothèque), et avec certaines modalités statutaires (qui ne sont pas les mêmes quand il s'agit d'un texte religieux, d'un règlement de droit ou d'une vérité scientifique) »¹⁸⁴ ; de plus, « ils sont investis dans des techniques qui les mettent en application, dans des pratiques qui en dérivent, dans des rapports sociaux qui se sont constitués, ou modifiés, à travers eux »¹⁸⁵. L'énoncé est ainsi soutenu par les éléments matériels, d'une part, et les soutient, d'autre part : la chose énonciative a des interactions avec la chose non énonciative. Comme nous l'avons vu, l'événement énonciatif s'articule directement à l'événement non énonciatif, et la pratique énonciative s'articule directement à la pratique non énonciative. Ici aussi, la chose énonciative s'articule directement à la chose non énonciative. Il faudrait mettre en question, au fond, l'ensemble des relations entre les rémanences des choses énonciatives ou non. C'est ainsi que l'énoncé a dans son existence l'aspect de chose. Il s'agit ici notamment de la rémanence de l'énoncé dans l'histoire.

Ainsi, l'énoncé a dans son existence les trois aspects d'événement, de pratique et de chose : il apparaît comme événement, fonctionne comme pratique et subsiste comme chose. En résumé, le langage est une existence, qu'on peut appeler « énoncé », et qui a pour trois caractères de concerner l'événement, la pratique et la chose. Nous avons donc pu expliciter le langage et ses caractères principaux dans le modèle de l'existence. Ainsi, il faut ensuite expliciter le mécanisme principal du langage. Là, il s'agirait de quatre éléments principaux correspondant aux quatre éléments généraux dans le modèle de la signification : l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif. Nous allons ci-dessous examiner ces quatre éléments un par un.

Le premier élément, c'est l'« *objet énonciatif* ». Celui-ci est une cible du langage ou de l'énoncé. Alors que, dans le modèle de la signification, le langage a pour fin l'Objet, dans celui de l'existence, l'énoncé a pour fin l'objet énonciatif. Dans ce dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir de l'Objet. Ainsi, le langage a existé en lui-même sans aucun rapport à l'Objet. Mais, cela ne signifie pas pour autant que cet énoncé n'a aucune cible. Au contraire, tant qu'il est un énoncé, il peut toujours avoir pour cible un objet. Celui-ci ne se trouve bien évidemment plus dans la réalité au delà du langage, puisque cette dernière n'est au fond que de l'ordre de l'Objet dans le modèle de la signification. Plutôt, cet objet est formé dans l'énoncé même : l'énoncé

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸⁵ *Ibid.*

forme en lui-même son objet, à savoir l'objet énonciatif. Par conséquent, l'énoncé est une existence préalable à son objet, alors que celui-ci n'est que son effet. En bref, c'est l'énoncé même qui rend possible son objet.

Voyons plus concrètement l'objet énonciatif. Bien évidemment, ce corrélat de l'énoncé se distingue nettement du corrélat linguistique tel que le référent de la proposition ou le signifié de la phrase. Par exemple, la formulation « La montagne d'or est en Californie »¹⁸⁶. Le logicien penserait que cette proposition n'a aucun référent à cause de son contenu imaginaire. Mais, selon Foucault, cette absence de référent pour la proposition n'entraîne jamais l'absence de corrélat pour l'énoncé ; plutôt c'est « le corrélat de l'énoncé [...] qui permet de dire si la proposition a un référent ou pas »¹⁸⁷. De fait, si le corrélat de l'énoncé ne concerne ni un manuel de géographie ni un récit de voyage mais une fiction quelconque, alors on pourrait dire que la proposition a un référent. L'énoncé a ainsi toujours son corrélat, selon lequel on peut dire si la proposition a un référent ou pas. Ou bien, par exemple, la formulation « D'incolores idées vertes dorment furieusement »¹⁸⁸. Le grammairien penserait que cette phrase est un non-sens et n'a aucun signifié. Mais, selon Foucault, cette absence de signifié pour la phrase n'entraîne jamais l'absence de corrélat pour l'énoncé ; plutôt, c'est le corrélat de l'énoncé qui permet de dire si la phrase a un signifié ou pas. De fait, si le corrélat de l'énoncé ne concerne pas une réalité visible mais le récit d'un rêve, un texte poétique, un message codé ou la parole d'un drogué, alors on pourrait dire que la phrase a un signifié. L'énoncé a ainsi toujours son corrélat, selon lequel on peut dire si la phrase a un signifié ou pas. Par les points mentionnés ci-dessous, Foucault affirme que le corrélat de l'énoncé a un statut radicalement différent de celui du corrélat linguistique, à savoir de celui de l'Objet : le corrélat de l'énoncé n'est pas un simple objet parmi d'autres, mais un lieu même où un tel objet peut apparaître. De fait, Foucault le précise comme suit : « un énoncé quel qu'il soit, et aussi simple qu'on l'imagine, n'a pas pour *corrélat* un individu ou objet singulier qui serait désigné par tel mot de la phrase [...]. En revanche, ce qu'on peut définir comme le *corrélat* de l'énoncé, c'est un ensemble de domaines où de tels objets peuvent apparaître et où de telles relations peuvent être

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 118-119.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 119.

assignées [...] »¹⁸⁹. Quant à ces domaines, on pourrait en supposer diverses versions telles que le domaine réel d'objets matériel, le domaine poétique d'objets fictifs, etc. En tout cas, le corrélat de l'énoncé n'est pas un objet tel que le référent de la proposition ou le signifié de la phrase, mais un lieu où un tel objet peut exister ou pas. Ainsi, Foucault explique davantage le corrélat de l'énoncé :

Un énoncé n'a pas en face de lui (et dans une sorte de tête-à-tête) un *corrélat* – ou une absence de *corrélat*, comme une proposition a un référent (ou n'en a pas), comme un nom propre désigne un individu (ou personne). Il est lié plutôt à un « référentiel » qui n'est point constitué de « choses », de « faits », de « réalités », ou d'« êtres », mais de lois de possibilités, de règles d'existence pour les objets qui s'y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s'y trouvent affirmées ou niées¹⁹⁰.

L'énoncé ne se rapporte pas, en face de lui, à l'existence d'un corrélat ou à son absence ; il porte toujours sur le lieu préalable à cette dichotomie entre l'existence et l'absence, à savoir le lieu d'« il y a ». On pourrait voir ici la même logique que celle qu'on a vue quand on a examiné la différence des existences entre le modèle de l'existence et celui de la signification : alors que le second modèle mettait en question l'existence et l'absence du langage vrai, le premier modèle mettait en question l'« il y a » de l'énoncé préalable à cette dichotomie entre l'existence et l'absence du langage vrai. Dans un sens presque identique, le modèle de l'existence met en question, en tant que corrélat énonciatif, le lieu d'« il y a » où l'objet peut exister ou non. Ce lieu est déterminé par ce que Foucault appelle « référentiel ». Celui-ci ne se constitue pas simplement des existences ou des absences d'objets, mais des règles de possibilité de l'existence des objets, en d'autres termes des règles selon lesquelles sont distribués des lieux d'« il y a ». Bref, le référentiel détermine des lieux d'« il y a » où des objets peuvent apparaître¹⁹¹ ; et c'est seulement quand ces objets apparaissent qu'on peut demander s'il y a ou non des objets valables, c'est-à-dire s'interroger sur l'Objet dans le modèle de la signification. C'est ce lieu d'« il y a » qui est le corrélat de l'énoncé. Ainsi, l'objet énonciatif est un lieu où l'objet peut apparaître. C'est pourquoi il ne faut plus se demander s'il y a ou non un objet valable dans un énoncé donné, c'est-à-dire s'il s'agit

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 119-120 (souligné par Foucault).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 120 (souligné par Foucault).

¹⁹¹ Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 712.

de l'existence de l'objet ou de son absence. Car tout énoncé a toujours son propre objet énonciatif, même si l'on traite d'un énoncé qui n'a pas de référent dans le monde réel, même si c'est celui que le fou a rédigé sur sa propre chimère. L'objet énonciatif n'est donc pas un simple objet qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt un objet qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas un simple objet tel que le sujet le pose « dans une sorte de tête-à-tête » ; il est plutôt un lieu de l'objet ou une existence même de l'objet.

Or, cet objet énonciatif n'a plus aucune relation avec l'« activité de connaissance » dans le modèle de la signification. Ainsi, on ne reprend plus, dans l'activité de connaissance, d'objets empiriques comme les objets scientifiques. De fait, la dichotomie entre l'objet empirique et l'objet scientifique serait ce qui peut se superposer, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence de l'objet valable que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes d'objets, l'objet empirique et l'objet scientifique, mais une seule et même sorte d'objets, l'objet énonciatif : on ne voit plus que des objets passent téléologiquement du niveau empirique au niveau scientifique, mais qu'ils continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, l'objet énonciatif n'est plus ni scientifique ni empirique, mais historique. Là, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité transcendantale ni de l'historicité empirique, mais de l'entière historicité, l'historicité effective. Il n'y a donc que des objets énonciatifs effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé l'objet scientifique et l'objet empirique, à savoir l'Objet, en tant que cas particulier de l'objet énonciatif.

De tels objets énonciatifs, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion d'objets*. Comme nous l'avons vu, tous les énoncés ont leur propre objet énonciatif. Bien sûr, ces objets ne sont pas forcément identiques à travers les énoncés, mais plutôt différents selon l'énoncé. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des objets comme l'Objet ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des objets comme le monde ; mais ils forment un « espace où divers objets se profilent et continûment se transforment »¹⁹². Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y en a aucun ordre, mais une régularité historique telle que la notion de référentiel mentionnée plus haut l'a un peu anticipée : « le jeu des règles qui rendent possible

¹⁹² *L'archéologie du savoir*, p. 46. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 711.

pendant une période donnée l'apparition d'objets »¹⁹³ ; et « le jeu des règles qui définissent les transformations de ces différents objets, leur non-identité à travers le temps, la rupture qui se produit en eux, la discontinuité interne qui suspend leur permanence »¹⁹⁴. Bref, on peut y reconnaître des « manière[s] dont il [le discours ou les énoncés] forme ses objets, au demeurant fort dispersés »¹⁹⁵. C'est sous cette régularité que les objets énonciatifs forment une configuration, une dispersion d'objets. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de connaissance, de l'objet empirique à l'objet scientifique, du monde empirique au monde scientifique et des ensembles hétérogènes à l'ensemble homogène. Il ne s'agit donc plus de saisir des objets dans leur homogénéité ou leur hétérogénéité au sens traditionnel, mais plutôt dans leur hétérogénéité effective. D'où, la dispersion d'objets se caractérise comme effectivement hétérogène. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune homogénéité dans cette dispersion-là. A partir de leur hétérogénéité effective, les objets pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un objet comparativement homogène, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, l'objet énonciatif est une cible du langage, qui peut former avec d'autres objets énonciatifs une dispersion d'objets. C'est ainsi que l'énoncé a comme fin l'objet énonciatif.

Le deuxième élément du modèle de l'existence, c'est le « *sujet énonciatif* ». Celui-ci est un opérateur de l'énoncé. Alors que, dans le modèle de la signification, le langage a pour moteur le Sujet, dans celui de l'existence, l'énoncé a pour moteur le sujet énonciatif. Dans le dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir du Sujet. Ainsi, le langage a existé en lui-même sans aucun rapport au Sujet. Mais, cela ne signifie pas pour autant que cet énoncé n'a aucun opérateur. Au contraire, tant qu'il est un énoncé, il a toujours pour opérateur un sujet. Celui-ci ne peut bien évidemment plus apparaître comme une activité en deçà du langage, puisque cette dernière n'est au fond que de l'ordre du Sujet dans le modèle de signification. Plutôt, ce sujet se forme dans l'énoncé même : l'énoncé forme en lui-même son sujet, à savoir le sujet énonciatif. Sur ce point, Foucault dit ainsi : l'analyse énonciative « suppose aussi que ce domaine

¹⁹³ *L'archéologie du savoir*, p. 46. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 712.

¹⁹⁴ *L'archéologie du savoir*, p. 46. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 712.

¹⁹⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 60.

énonciatif ne soit référé ni à un sujet individuel, ni à quelque chose comme une conscience collective, ni à une subjectivité transcendante ; mais qu'on le décrive comme un champ anonyme dont la configuration définit la place possible des sujets parlants »¹⁹⁶. Par conséquent, l'énoncé est une existence préalable à son sujet, alors que celui-ci n'est que son effet. Bref, c'est l'énoncé même qui rend possible son sujet.

Voyons plus concrètement le sujet énonciatif. Bien évidemment, ce sujet n'est pas un individu réel qui a dit ou écrit la formulation en question, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression foucauldienne, l'« auteur » de la formulation. En effet, alors que l'auteur reste, en principe, identique à soi pendant qu'il parle ou écrit, le sujet énonciatif continue à se transformer dans les énoncés. Cela ne signifie pas pour autant qu'il est un sujet grammatical, soit le sujet qu'on oppose au prédicat, soit le locuteur qui s'exprime dans les éléments grammaticaux en première personne, puisqu'il ne s'agit plus de la grammaire même : le sujet énonciatif ne varie pas selon les composants de la phrase, mais selon l'existence même de l'énoncé. Soit l'exemple d'un roman¹⁹⁷. Généralement parlant, l'auteur du roman, correspondant à un individu réel dont le nom figure sur la couverture du livre, conserve son identité dans toute l'histoire. En revanche, le sujet énonciatif continue à se transformer selon les énoncés du roman. Foucault explique concrètement ce point : « les énoncés du roman n'ont pas le même sujet selon qu'ils donnent, comme de l'extérieur, les repères historiques et spatiaux de l'histoire racontée, selon qu'ils décrivent les choses comme les verrait un individu anonyme, invisible et neutre magiquement mêlé aux figures de la fiction, ou selon qu'ils donnent, comme par un déchiffrement intérieur et immédiat, la version verbale de ce que, silencieusement, éprouve un personnage. Ces énoncés [...] ne supposent pas, pour le sujet énonçant, les mêmes caractères ; ils n'impliquent pas le même rapport entre ce sujet et ce qu'il est en train d'énoncer »¹⁹⁸. C'est ainsi que, dans le roman, le sujet énonciatif se transforme selon l'énoncé. On peut voir une telle transformation du sujet non seulement dans les énoncés littéraires qui nous permettent de dire ou écrire relativement librement, mais aussi dans les types d'énoncés qui nous demandent de dire ou écrire sous la contrainte la plus forte possible. Soit l'exemple d'un traité de mathématiques¹⁹⁹. Généralement parlant, l'auteur du texte mathématique est obligé de maintenir son identité comme

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 122-123 ; « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 802-803.

¹⁹⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 122-123.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 123-125 ; « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 803.

opérateur tout au long de sa démonstration. En revanche, le sujet énonciatif continue à se transformer selon les énoncés du traité de mathématique. D'abord, « dans la phrase de la préface où on explique pourquoi ce traité a été écrit, dans quelles circonstances, pour répondre à quel problème non résolu, ou à quel souci pédagogique, en utilisant quelles méthodes, après quels tâtonnements et quels échecs, la position de sujet énonciatif ne peut être occupée que par l'auteur ou les auteurs de la formulation »²⁰⁰. Ensuite, dans le corps même du traité, le sujet énonciatif désigne une série de positions de démonstration que tout individu peut occuper, pourvu qu'il ait accepté le même système de symboles, le même jeu d'axiomes, le même ensemble de démonstrations préalables. Enfin, dans la conclusion du traité où on dit le sens du travail, les obstacles rencontrés, les résultats obtenus, les problèmes qui se posent encore, le sujet énonciatif se situe dans le champ des discours mathématiques déjà existants ou encore à venir. C'est ainsi que, même dans le traité de mathématiques, le sujet énonciatif se transforme selon l'énoncé. D'où Foucault conclut qu'« il ne faut donc pas concevoir le sujet de l'énoncé comme identique à l'auteur de la formulation »²⁰¹. Ce dernier n'est au fond qu'une subjectivité qui doit être invariable au long de tout le langage, soit comme la cause physique de la signification, soit comme la fonction intellectuelle de la signification. En revanche, le sujet énonciatif est, selon Foucault, « une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents »²⁰² ; et « cette place, au lieu d'être définie une fois pour toutes et de se maintenir telle quelle tout au long d'un texte, d'un livre ou d'une œuvre, vraie – ou plutôt elle est assez variable pour pouvoir soit persévérer, identique à elle-même, à travers plusieurs phrases, soit pour se modifier avec chacune »²⁰³. Bref, le sujet énonciatif est une place de subjectivité qui est variable selon l'énoncé ; autrement dit, il est un « style »²⁰⁴ énonciatif ou une « modalité d'énonciation »²⁰⁵ qui se transforme selon l'énoncé. A ce propos, une telle relation entre le sujet et l'énoncé ne se superpose plus à celle entre le philosophe traditionnel et son langage, mais plutôt se rapproche de celle entre le sophiste et son langage. Ainsi, à travers son réexamen des *Réfutations sophistiques*

²⁰⁰ *L'archéologie du savoir*, p. 123.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 125.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 125-126.

²⁰⁴ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 712 ; *L'archéologie du savoir*, p. 49.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 72-74.

d'Aristote, Foucault envisage le langage du sophiste en opposition avec celui du métaphysicien : le langage sophistique, à la différence du langage métaphysique, ne renvoie pas « au sens qu'il [le sujet] a voulu y mettre, à son intention signifiante ou sa pensée » ou même à ses éléments grammaticaux ; mais, dans la lutte polémique, il contraint toujours en lui-même immédiatement son sujet effectif au niveau de l'existence même de la chose dite²⁰⁶. C'est cette relation entre le sophiste et son langage qui peut correspondre avec celle entre le sujet énonciatif et son énoncé. Voilà le sujet énonciatif plutôt sophistique que métaphysique. C'est pourquoi il ne faut plus se demander s'il y a ou non un auteur dans des énoncés donnés, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence du sujet humain identique à soi ou de son absence. Car tout énoncé a toujours son propre sujet énonciatif, même si l'on traite d'un énoncé qu'on ne pourrait attribuer à aucun sujet humain identique à soi, même si c'est celui que le criminel a prononcé par son propre raisonnement inhumain et instable. Le sujet énonciatif n'est donc pas un simple sujet qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt un sujet qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas un simple sujet tel qu'il pose dans une sorte de tête-à-tête l'objet valable ou non ; il est plutôt une place du sujet ou une existence même du sujet.

Or, ce sujet énonciatif n'a plus aucune relation avec l'« activité de connaissance » dans le modèle de la signification. Ainsi, on ne reprend plus, à travers l'activité de connaissance, de sujet empirique comme le sujet transcendantal. De fait, la dichotomie entre le sujet empirique et le sujet transcendantal serait ce qui peut se superposer, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence du sujet identique à soi que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de sujets, le sujet empirique et le sujet transcendantal, mais une seule et même sorte de sujets, le sujet énonciatif : on ne voit plus que des sujets passent téléologiquement du niveau empirique au niveau transcendantal, mais qu'ils continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, le sujet énonciatif n'est plus ni transcendantal ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité transcendantale ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des sujets énonciatifs effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre

²⁰⁶ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 60-61.

ce qu'on a jusqu'ici appelé le sujet transcendantal et le sujet empirique, à savoir le Sujet, en tant que cas particulier du sujet énonciatif.

De tels sujets énonciatifs, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de sujets*. Comme nous l'avons vu, tous les énoncés ont leur propre sujet énonciatif. Bien sûr, ces sujets ne sont pas forcément identiques à travers les énoncés, mais plutôt différents selon l'énoncé. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité de sujets comme le Sujet ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble de sujets comme l'intersubjectivité ; mais ils forment « un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même »²⁰⁷, ou, autrement dit, « un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts »²⁰⁸. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne peut y reconnaître aucun ordre, mais « un champ de régularité pour diverses positions de subjectivité »²⁰⁹ : il y a des règles historiques selon lesquelles sont distribuées des places subjectives. C'est sous cette régularité que les sujets énonciatifs forment une configuration, une dispersion de sujets. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de connaissance, des sujets empiriques au sujet transcendantal, des intersubjectivités empiriques à l'intersubjectivité transcendantale et des ensembles pluriels à l'ensemble unique. Il ne s'agit donc plus de saisir des sujets dans leur unicité ou leur pluralité au sens traditionnel, mais plutôt dans leur pluralité effective, « pluralité d'ego »²¹⁰. D'où, la dispersion de sujets se caractérise comme effectivement plurielle. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune unicité dans cette dispersion-là. A partir de leur pluralité effective, les sujets pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un sujet comparativement unique, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, le sujet énonciatif est un opérateur du langage, qui peut former avec d'autres sujets énonciatifs une dispersion de sujets. C'est ainsi que l'énoncé a comme moteur le sujet énonciatif.

Le troisième élément du modèle de l'existence, c'est le « *concept énonciatif* ». Celui-ci est une forme de l'énoncé. Alors que, dans le modèle de la signification, le langage a pour forme le Concept, dans celui de l'existence, l'énoncé a pour forme le

²⁰⁷ *L'archéologie du savoir*, p. 74.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 803.

concept énonciatif. Dans le dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir du Concept. Ainsi, le langage a existé en lui-même sans aucun rapport au Concept. Mais, cela ne signifie pas pour autant que cet énoncé n'a aucune forme. Au contraire, tant qu'il est un énoncé, il a toujours pour forme un concept. Celui-ci ne se situe bien évidemment plus parmi les idées au-dessus du langage, puisque ces dernières ne sont au fond que de l'ordre du Concept dans le modèle de la signification. Plutôt, ce concept est formé dans l'énoncé même : l'énoncé forme en lui-même son concept, à savoir le concept énonciatif. Par conséquent, l'énoncé est une existence préalable à son concept, alors que celui-ci n'est que son effet. Bref, c'est l'énoncé même qui rend possible son concept.

Voyons plus concrètement le concept énonciatif. Foucault le met en question non pas dans son isolement, mais plutôt avec d'autres : des relations des concepts énonciatifs. Certes, dans les passages sur le concept énonciatif, Foucault ne parle pas de ces relations comme telles, mais simplement de celles des énoncés en général. Cependant, il s'agit là moins de les examiner sous tous les aspects que sous un aspect déterminé : du point de vue formel ou conceptuel. Ainsi, on peut dire qu'il met en question des relations conceptuelles entre les énoncés, c'est-à-dire des relations entre les concepts énonciatifs. Selon Foucault, ces relations constituent « un domaine associé »²¹¹ à l'énoncé donné, c'est-à-dire « le champ où les concepts peuvent coexister »²¹². Cet espace conceptuel se distingue nettement de ce qu'on appelle « contexte », parce que celui-ci ne serait, au fond, qu'une version de la structure du Concept dans le modèle de la signification. Par exemple, le « contexte extérieur ». Foucault affirme que l'espace des concepts énonciatifs est différent du « “contexte” – réel ou verbal – c'est-à-dire de l'ensemble des éléments de situation ou de langage qui motivent une formulation et en déterminent le sens »²¹³. Car l'espace conceptuel est plus extensif que ce contexte extérieur ; et c'est le premier qui rend possible le second. De fait, selon notre penseur, « le rapport contextuel n'est pas le même entre une phrase et celles qui l'entourent »²¹⁴ si son espace conceptuel concerne un roman ou un traité de physique ; puis « il n'est pas le même entre une formulation et le milieu objectif »²¹⁵ si son espace conceptuel

²¹¹ *L'archéologie du savoir*, p. 126.

²¹² *Ibid.*, p. 81.

²¹³ *Ibid.*, p. 129.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

concerne une conversation ou un compte rendu d'expérience. Bref, « c'est sur fond d'un rapport plus général entre les formulations, sur fond de tout un réseau verbal [c'est-à-dire sur fond d'un espace conceptuel] que l'effet de contexte peut se déterminer »²¹⁶. Ou bien, le « contexte intérieur ». Foucault affirme que l'espace des concepts énonciatifs n'est pas identique non plus « aux différents textes, aux différentes phrases que le sujet peut avoir présents à l'esprit lorsqu'il parle »²¹⁷. Car, ici aussi, l'espace conceptuel est plus extensif que ce contexte psychologique ou intérieur ; et c'est le premier qui rend, jusqu'à un certain point, possible le second. De fait, d'après notre penseur, selon la position, le statut et le rôle d'un concept énonciatif parmi tous les autres, – selon que l'espace conceptuel de l'énoncé donné concerne la littérature ou des propos indifférents, selon qu'il porte sur un récit ou sur une démonstration –, « le mode de présence des autres énoncés dans la conscience du sujet ne sera pas le même »²¹⁸. Bref, « le halo psychologique d'une formulation est commandé de loin par la disposition du champ énonciatif »²¹⁹, c'est-à-dire par l'espace conceptuel. C'est ainsi que, tant que l'espace conceptuel est antérieur au contexte, soit extérieur soit intérieur, il s'en distingue nettement. Selon Foucault, cet espace conceptuel forme une trame complexe : « il est constitué d'abord par la série des autres formulations à l'intérieur desquelles l'énoncé s'inscrit et forme un élément [...]. Il est constitué aussi par l'ensemble des formulations auxquelles l'énoncé se réfère (implicitement ou non) soit pour les répéter, soit pour les modifier ou les adapter, soit pour s'y opposer, soit pour en parler à son tour [...]. Il est constitué encore par l'ensemble des formulations dont l'énoncé ménage la possibilité ultérieure, et qui peuvent venir après lui comme sa conséquence, ou sa suite naturelle, ou sa réplique [...]. Il est constitué enfin par l'ensemble des formulations dont l'énoncé en question partage le statut, parmi lesquelles il prend place sans considération d'ordre linéaire, avec lesquelles il s'effacera, ou avec lesquelles au contraire il sera valorisé, conservé, sacralisé et offert, comme objet possible, à un discours futur »²²⁰. Il y a ainsi divers ensembles de relations entre les énoncés, qui donnent lieu à des jeux de leurs concepts énonciatifs pour constituer leur espace conceptuel. Le concept énonciatif est donc ce qui occupe une position dans cet espace conceptuel. C'est pourquoi il ne faut

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

plus se demander si un énoncé donné a ou pas quelque concept, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence du concept ou de son absence. Car tout énoncé a toujours son propre concept énonciatif, même si l'on traite d'un énoncé qui n'a aucune structure linguistique au sens strict, même si c'est celui que le minoritaire sexuel a écrit par son propre style en en troublant la structure linguistique. Le concept énonciatif n'est donc pas un simple concept qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt un concept qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas un simple concept tel que le sujet connaît par lui l'objet ; il est plutôt une position du concept ou une existence même du concept.

Or, ce concept énonciatif n'a plus aucune relation avec l'« activité de connaissance » dans le modèle de la signification. Ainsi, on n'élève plus, à travers l'activité de connaissance, des concepts empiriques vers les concepts idéaux. De fait, cette dichotomie entre le concept empirique et le concept idéal serait ce qui peut se superposer, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence du concept valable que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de concepts, le concept empirique et le concept idéal, mais une seule et même sorte de concept, le concept énonciatif : on ne voit plus que des concepts passent téléologiquement du niveau empirique au niveau idéal, mais qu'ils continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, le concept énonciatif n'est plus ni idéal ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité transcendantale ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des concepts énonciatifs effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé le concept idéal et le concept empirique, à savoir le Concept, en tant que cas particulier du concept énonciatif.

De tels concepts énonciatifs, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former un espace conceptuel, qui manifeste une configuration : une *dispersion de concepts*. Comme nous l'avons vu, tous les énoncés ont leur propre concept énonciatif. Bien sûr, ces concepts ne sont ordinairement pas identiques entre eux, mais plutôt différents selon l'énoncé. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité de concepts comme le Concept ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble conceptuel comme la structure, c'est-à-dire « l'architecture conceptuelle d'un texte isolé, d'une œuvre individuelle, ou d'une

science en un moment donné »²²¹ ; mais ils forment « leur dispersion anonyme à travers textes, livres, et œuvres », dans laquelle se déterminent, entre les concepts, « des formes de déduction, de dérivation, de cohérence, mais aussi d'incompatibilité, d'entrecroisement, de substitution, d'exclusion, d'altération réciproque, de déplacement, etc »²²². Bref, les concepts énonciatifs forment un « jeu de leurs apparitions et de leurs dispersions »²²³. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a là aucun ordre, mais des « régularités et contraintes discursives qui ont rendu possible la multiplicité hétérogène des concepts »²²⁴ : on peut y reconnaître le « système commun qui rend compte non seulement de leur émergence, mais de leur dispersion et éventuellement de leur incompatibilité »²²⁵. C'est sous ce type de régularité que les concepts énonciatifs forment une configuration, une dispersion de concepts. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de connaissance, du concept empirique au concept idéal, de la structure empirique à la structure idéale et des ensembles spécifiques à l'ensemble général. Il ne s'agit donc plus de saisir des concepts dans leur généralité ou leur spécificité au sens traditionnel, mais plutôt dans leur spécificité effective. D'où, la dispersion de concepts se caractérise comme effectivement spécifique. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune généralité dans cette dispersion-là. A partir de leur spécificité effective, les concepts pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un concept comparativement général, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, le concept énonciatif est une forme du langage, qui peut former avec d'autres concepts énonciatifs une dispersion de concepts. C'est ainsi que l'énoncé a comme forme le concept énonciatif.

Le quatrième élément du modèle de l'existence, c'est le « *sens énonciatif* ». Celui-ci est un support matériel de l'énoncé. Alors que, dans le modèle de la signification, le langage a pour matière le Sens, dans celui de l'existence, l'énoncé a pour matière le sens énonciatif. Dans le dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir du Sens. Ainsi, le langage a existé en lui-même sans aucun rapport au Sens. Mais, cela ne signifie pas pour autant que cet énoncé n'a aucun support matériel.

²²¹ *Ibid.*, p. 80.

²²² *Ibid.*, p. 80-81.

²²³ *Ibid.*, p. 49.

²²⁴ *Ibid.*, p. 84.

²²⁵ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 715.

De fait, Foucault dit que l'énoncé a toujours « une existence matérielle »²²⁶ : tant qu'il est énoncé, il a toujours pour support matériel un sens. Celui-ci ne s'enracine bien évidemment plus dans le corps au-dessous du langage, puisque ce corps-ci n'est au fond que de l'ordre du Sens dans le modèle de la signification. Plutôt, ce sens est formé dans l'énoncé même : l'énoncé forme en lui-même son sens, à savoir le sens énonciatif. Par conséquent, l'énoncé est une existence préalable à son sens, alors que celui-ci n'est que son effet. Bref, c'est l'énoncé même qui rend possible son sens.

Voyons plus concrètement le sens énonciatif. Foucault ne le mentionne pas en tant que tel, mais il met en question sa matérialité. Cette matérialité énonciative se distingue nettement de la matérialité de la proposition ou de la phrase, à savoir la matérialité linguistique. Selon Foucault, cette dernière matérialité n'est pas répétable. Car chaque langage apparaît toujours avec sa propre matérialité singulière, soit une voix soit une écriture : chaque fois qu'un langage se trouve émis, il y a un support matériel ; chacune de ces matières a son individualité spatio-temporelle, qui n'est pas répétable. Il s'agit ici de la « matérialité sensible, qualitative, donnée sous la forme de la couleur, du son ou de la solidité et quadrillé par le même repérage spatio-temporel que l'espace perceptif »²²⁷. Or, cette matérialité linguistique fait toujours pendant avec la formalité linguistique : en recourant à elles deux, on peut faire le langage. De fait, chaque langage apparaît toujours avec sa formalité plus ou moins universelle, soit logique soit grammaticale : chaque fois qu'un langage se trouve émis, on active les mêmes formes linguistiques ; chacune de ces formes est si libre de toutes les contraintes spatio-temporelles qu'elle est toujours activable. Bref, on réalise les mêmes formes linguistiques dans diverses matières linguistiques. Par conséquent, pour comprendre ces langages, il est généralement important, en neutralisant ses matières singulières, de lire ses formes universelles. Ainsi Foucault dit : « le temps et le lieu de l'énonciation, le support matériel qu'elle utilise deviennent alors indifférents au moins pour une grande part : et ce qui se détache, c'est une forme qui est indéfiniment répétable et qui peut donner lieu aux énonciations les plus dispersées »²²⁸. On pourrait voir ici un avantage relatif de la formalité linguistique sur la matérialité linguistique. En tout cas, dans une telle conception du langage, la matérialité linguistique n'est pas répétable : elle est

²²⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 131.

²²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²²⁸ *Ibid.*

infiniment changée, alors que la formalité linguistique est infiniment conservée. En revanche, la matérialité énonciative est répétable. De fait, Foucault dit que « malgré sa matérialité, il [l'énoncé] peut être répété »²²⁹ : l'énoncé a une « matérialité répétable »²³⁰. Foucault analyse cette matérialité par rapport à trois champs : la matérialité énonciative se répète en fonction de ces trois champs. Premièrement, le champ de « réinscription » et de « transcription »²³¹ : la matérialité énonciative peut se répéter si l'énoncé en question se réinscrit ou se transcrit sous certaines conditions, qui concernent notamment des institutions matérielles. Par exemple, les différentes éditions des *Fleurs du Mal* de Baudelaire ne donnent pas lieu à autant de jeux d'énoncés, mais au même jeu d'énoncés. Là, on répète les mêmes énoncés à travers différents papiers, encres, caractères : les différentes matérialités se répètent en tant que même. La répétition dépend ici de l'institution matérielle du « livre ». Foucault l'explique : « un livre, quel qu'en soit le nombre d'exemplaires ou d'éditions, quelles que soient les substances diverses qu'il peut utiliser, c'est un lieu d'équivalence exacte pour les énoncés, c'est pour eux une instance de répétition sans changement d'identité »²³². La matérialité énonciative est ainsi répétable si l'énoncé se réinscrit ou se transcrit selon certaines institutions matérielles. Deuxièmement, le « champ de stabilisation »²³³ : la matérialité énonciative peut se répéter si l'énoncé en question se stabilise par rapport à d'autres énoncés. Par exemple, l'affirmation que la terre est ronde ne constitue pas le même énoncé avant et après Copernic. Car changent alors le rapport de cette affirmation à d'autres propositions, ses conditions d'utilisation et de réinvestissement ou le domaine d'expérience, de vérification possible, de problèmes à résoudre auquel on peut le référer : il y a une déstabilisation du rapport de l'affirmation à d'autres énoncés. Mais, une fois ce rapport stabilisé, l'affirmation reste identique à soi à travers plusieurs livres, doctrines, théories. C'est pourquoi ses différentes matérialités se répètent en tant que même. Troisièmement, le « champ d'utilisation »²³⁴ : la matérialité énonciative peut se répéter si l'énoncé en question s'utilise sous certaines conditions. Par exemple, soit une formulation scientifique. Si on l'utilise pour en faire ressortir la structure grammaticale,

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 134-136.

²³² *Ibid.*, p. 135.

²³³ Cf. *ibid.*, p. 136-137.

²³⁴ Cf. *ibid.*, p. 137.

la configuration rhétorique ou les connotations dont il est porteur, il faut la distinguer de sa traduction dans une autre langue : les deux énoncés ne sont pas identiques ; on doit penser que leurs matérialités énonciatives ne se répètent pas du tout. En revanche, si l'on utilise cette formulation pour la faire entrer dans une procédure de vérification expérimentale, il ne faut plus la distinguer de sa traduction : les deux énoncés sont identiques de ce point de vue ; on peut penser que leurs matérialités énonciatives se répètent en tant que même. C'est ainsi que la matérialité énonciative peut se répéter selon le champ de réinscription-transcription, celui de stabilisation et celui d'utilisation. C'est la raison pour laquelle elle se distingue de la matérialité linguistique : la première peut être répétée dans certaines conditions, alors que la seconde doit être chaque fois changée. En réalité, cette matérialité énonciative se superposerait, jusqu'à un certain point, à ce dont nous avons parlé comme les trois aspects dans l'existence de l'énoncé : comme il a été déjà indiqué, l'énoncé apparaît comme événement, fonctionne comme pratique et subsiste comme chose ; ces trois aspects expliquent l'existence de l'énoncé et par là probablement aussi la matérialité énonciative ; la matérialité incorporelle, statut paradoxal de la notion d'événement, serait au fond une autre expression de la matérialité énonciative. Par conséquent, l'énoncé pourrait se rapporter, à travers cette matérialité énonciative, à la matérialité non énonciative : la matérialité énonciative lui sert de passage au monde extérieur ou au domaine non langagier. De fait, c'est pour cela que, dans *L'archéologie du savoir* qui ne traite pas du domaine non langagier, Foucault s'y réfère exceptionnellement dans quelques passages sur ce quatrième élément de l'énoncé, presque jamais sur les autres éléments de l'énoncé. Or, en parlant de cette matérialité énonciative, nous avons jusqu'ici mis en question un certain ensemble de matières énonciatives. C'est cette matière comme élément constituant qui n'est autre chose que le sens énonciatif. Celui-ci conserve dans sa matérialité toujours une ambiguïté : c'est d'abord la sensibilité qui accompagne l'énoncé avec l'entendement dont le rôle est joué par le concept énonciatif ; mais c'est également le contenu énoncé qui aussi l'accompagne avec la forme d'énonciation dont se charge toujours le concept énonciatif. Bref, le sens énonciatif est un support matériel qui est constitué à la fois de la sensibilité énonciative et du contenu énonciatif. C'est ce sens énonciatif que l'énoncé forme en lui-même. Voilà pourquoi, comme F. Gros le fait remarquer²³⁵, Foucault a

²³⁵ Cf. F. Gros, *Foucault et la folie*, PUF, 1997, p. 95-99.

affirmé dans ses études sur Raymond Roussel : « dire a le pouvoir merveilleux de donner à voir »²³⁶. A savoir que le langage déploie en lui-même toujours la visibilité ou la sensibilité. C'est dans le prolongement de cette idée que Foucault affirmerait que l'énoncé déploie en lui-même toujours le sens énonciatif. C'est pourquoi il ne faut plus se demander si un énoncé donné a ou pas quelque sens, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence du sens ou de son absence. Car tout énoncé a toujours son propre sens énonciatif, même si l'on traite d'un énoncé qui n'exprime aucune pensée significative, même si c'est celui que le non-Occidental a dit en dehors de l'esprit occidental. Le sens énonciatif n'est donc pas un simple sens qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt un sens qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas un simple sens tel que le sujet l'unit au concept en connaissant l'objet ; il est plutôt une position du sens ou une existence même du sens.

Or, ce sens énonciatif n'a plus aucune relation avec l'« activité de connaissance » dans le modèle de la signification. Ainsi, on n'approfondit plus, à travers l'activité de connaissance, des sens empiriques vers les sens fondamentaux. De fait, la dichotomie entre le sens empirique et le sens fondamental serait ce qui peut se superposer, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence du sens que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de sens, le sens empirique et le sens fondamental, mais une seule et même sorte de sens, le sens énonciatif : on ne voit plus que des sens passent téléologiquement du niveau empirique au niveau fondamental, mais qu'ils continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, le sens énonciatif n'est plus ni fondamental ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité transcendantale ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des sens énonciatifs effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé le sens fondamental et le sens empirique, à savoir le Sens, en tant que cas particulier du sens énonciatif.

De tels sens énonciatifs, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de sens*. Comme nous l'avons vu, tous les énoncés ont leur propre sens énonciatif. Ces sens, tant qu'ils sont répétables comme matière énonciative, peuvent être parfois identiques entre eux. Mais, quand même, ils peuvent

²³⁶ « Dire et voir chez Raymond Roussel », *DE I*, p. 214. Cf. « Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne », *DE I*, p. 422

en principe différer selon l'énoncé. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des sens comme le Sens ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des sens comme la genèse ; mais ils forment leur dispersion où se distribuent des points de choix théorique. Comme nous l'avons vu, dans le modèle de la signification, les sens ont pu constituer non seulement les sensations, mais aussi, au-delà, l'expérience, l'opinion, la pensée, le thème, la théorie, etc. ; dans celui de l'existence aussi, les sens énonciatifs concernent non seulement les sensations, mais aussi des possibilités du contenu énoncé, à savoir des points de choix théorique. C'est pourquoi Foucault exprime la dispersion de sens plus positivement en d'autres termes : « la dispersion des points de choix »²³⁷ ; « les différentes possibilités qu'il [le discours] ouvre de ranimer des thèmes déjà existants, de susciter des stratégies opposées, de faire place à des intérêts inconciliables, de permettre, avec un jeu de concepts déterminés, de jouer des parties différentes »²³⁸. Bien plus, en considérant les thèmes ou les théories comme « stratégie »²³⁹, il dit également qu'il s'agit du « champ de possibilités stratégiques »²⁴⁰. Voilà la dispersion de sens. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a là aucun ordre, mais une régularité historique : « le système de formation des différentes stratégies »²⁴¹. On peut y reconnaître « la loi de formation et de dispersion de toutes les options possibles »²⁴². C'est sous cette régularité que les sens énonciatifs forment une configuration, une dispersion de sens. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de connaissance, du sens empirique au sens fondamental, de la genèse empirique à la genèse fondamentale et des ensembles locaux à l'ensemble global. Il ne s'agit donc plus de saisir des sens dans leur globalité ou leur localité au sens traditionnel, mais plutôt dans leur localité effective. D'où, la dispersion de sens se caractérise comme effectivement locale. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune globalité dans cette dispersion-là. A partir de leur localité effective, les sens pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un sens comparativement global, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

²³⁷ *L'archéologie du savoir*, p. 52.

²³⁸ *Ibid.*, p. 51.

²³⁹ Cf. *ibid.*, p. 85.

²⁴⁰ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 718 ; *L'archéologie du savoir*, p. 52.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 91.

²⁴² « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 719.

En somme, le sens énonciatif est un support matériel du langage, qui peut former avec d'autres sens énonciatifs une dispersion de sens. C'est ainsi que l'énoncé a comme matière le sens énonciatif.

Dans le modèle de l'existence, il y a donc quatre éléments dans le mécanisme principal du langage : l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif. L'énoncé déploie en lui-même ces quatre éléments, lorsque, comme fonction d'existence du signe, il fait exister des signes. Ces éléments se distinguent, en pratique, nettement les uns des autres : chacun d'eux possède sa propre position dans l'énoncé ; chacun existe à sa propre manière dans l'énoncé. Néanmoins, il ne faut pas penser qu'ils se séparent parfaitement les uns des autres. Bien qu'ils se distinguent en pratique les uns des autres sur l'énoncé, ils s'unissent en principe les uns aux autres dans l'énoncé : les quatre éléments s'interpénètrent radicalement dans leur nature. En effet, on pourrait dire que chacun d'eux est formé en correspondance avec les autres, comme s'ils faisaient un univers. C'est-à-dire que l'énoncé déploie les quatre éléments comme un univers, où tournoient ensemble l'objet énonciatif comme cible, le sujet énonciatif comme opérateur, le concept énonciatif comme forme intellectuelle et le sens énonciatif comme support matériel. Ainsi, les quatre éléments ne sont autre chose qu'un univers provenant de l'énoncé. Et celui-ci est, en revanche, une existence préalable à eux. Bref, c'est l'énoncé qui rend possibles ses éléments : le langage les compose comme un univers. Il va sans dire que ces quatre éléments se superposent à quatre thématiques que Foucault a posées dans *L'archéologie du savoir*²⁴³ ; c'est en les avançant qu'il a explicité le modèle de l'existence. En conséquence, on peut dire que ces quatre éléments ne sont plus des causes du langage, à la différence du cas du modèle de la signification. Dans ce dernier modèle, comme nous l'avons vu, les quatre éléments du langage ont joué chacun un rôle de cause pour le langage : l'Objet correspondait à la cause finale, le Sujet à la cause motrice, le Concept à la cause formelle et le Sens à la cause matérielle. Ces quatre causes ont provoqué le langage. Dans le présent modèle, les quatre éléments ne jouent plus le rôle de cause pour le langage, même s'ils concernent encore la finalité, la motricité, la formalité et la matérialité. Plutôt, ils jouent d'une certaine manière le rôle d'effet de l'énoncé : celui-ci les forme en lui-même, de sorte qu'ils s'y déploient paradoxalement sous les prétextes de la cause finale, de la

²⁴³ Cf. *L'archéologie du savoir*, chap. II, § III-VI, chap. III, § II.

cause motrice, de la cause formelle et de la cause matérielle. Ainsi, il vaudrait mieux dire plutôt comme suit : l'objet énonciatif ne serait autre chose que l'« effet final », le sujet énonciatif l'« effet moteur », le concept énonciatif l'« effet formel » et le sens énonciatif l'« effet matériel ». D'où, on peut dire que Foucault inverse la relation entre cause et effet. En d'autres termes, il critique une erreur épistémique qui est comparable à celle que, on le sait, Nietzsche a critiquée quant au problème de la causalité : confondre l'effet avec la cause. En suivant ce grand précurseur, Foucault entreprend de bouleverser la tradition essentielle de la philosophie occidentale, à savoir celle de la théorie aristotélicienne des quatre causes, afin de faire craquer l'espace intérieur de la philosophie supporté par cette quadruple causalité. Par conséquent, il ne s'agit au fond pas seulement du renversement de la relation entre cause et effet, mais aussi d'un changement de la causalité elle-même : alors que la causalité aristotélicienne est traversée par la nécessité intérieure de la philosophie, la causalité foucauldienne est exposée à l'« aléa »²⁴⁴ de l'histoire effective. C'est justement dans ce sens que Foucault inverse la relation entre cause et effet. C'est pourquoi il s'agit ici de quatre effets de l'énoncé, pas de ses quatre causes. A ce propos, il nous semble que le commentaire classique de Paul Veyne, historien de l'Ecole des Annales, n'est pas encore complet²⁴⁵. On sait bien que ce collègue du Collège de France a exercé une influence importante sur le dernier Foucault²⁴⁶, mais cela ne signifierait pas pour autant que son commentaire réussit à expliciter tous les aspects de l'entreprise foucauldienne. En effet, il nous semble que Veyne ne traite suffisamment que deux d'entre les quatre éléments en question : il fait remarquer que l'énoncé déploie en lui-même principalement son objet et son sujet, non pas nécessairement sa forme et sa matière, qu'il suppose encore comme les causes de l'énoncé. D'abord, quelque matière sensible est virtuellement donnée ; et ensuite, quelque structure formelle advient pour actualiser cette virtualité ; c'est bien par là que s'articule l'énoncé, qui déploie en lui-même son objet et son sujet. Pour reprendre des termes de Veyne, il y a avant tout « un univers tout *matériel*, fait de référents prédiscursifs qui sont des virtualités sans visage encore »²⁴⁷, au fond « choses en soi »²⁴⁸ ; et « ce sont les structures qui donnent leurs visages à la matière »²⁴⁹. Veyne donne

²⁴⁴ *L'ordre du discours*, p. 61.

²⁴⁵ Cf. P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1996.

²⁴⁶ Cf. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 14.

²⁴⁷ P. Veyne, op. cit., p. 415 (souligné par Veyne).

²⁴⁸ P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, 2008, p. 21.

ainsi encore de l'importance à la forme et à la matière. En réalité, il nous semble qu'on pourrait voir son soutien de ces deux éléments également dans sa propre méthodologie de l'histoire, où Veyne accorde des rôles principaux à la forme et à la matière²⁵⁰. D'abord, il s'adresse à des matériaux historiques comme matières de l'histoire, qui restent en eux-mêmes confus et indistincts ; et ensuite, il emprunte aux sciences humaines une structure d'intelligibilité comme forme de l'histoire, qu'il appelle « invariants » de l'explication historique ; c'est bien par là qu'il peut écrire quelque histoire, en dégageant de la profondeur des matériaux historiques « l'inventaire des différences ». Si cet historien s'attache encore à la forme, ce serait qu'il essaie d'accepter à sa manière l'impact du structuralisme, et, s'il s'attache encore à la matière, ce serait qu'il essaie de renouveler à tout prix la tradition du positivisme. C'est ainsi que Veyne ne cesserait pas complètement de s'appuyer sur la forme et la matière. Mais, ce dont il s'agit, c'est d'ôter des privilèges non seulement à l'objet et au sujet mais aussi à la forme et à la matière : ces quatre éléments ne sont pas causes de l'énoncé, mais ses effets. C'est ainsi qu'il y a ces quatre éléments dans le modèle de l'existence.

En somme, ce modèle de l'existence consiste à saisir le langage comme existence, l'énoncé, à le mettre en question dans ses trois aspects événement/pratique/chose et à traiter les quatre éléments concernés, c'est-à-dire l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif : l'énoncé advient comme existence dans ses trois aspects où se déploient ses quatre éléments. C'est ainsi que l'énoncé a pour fin l'objet énonciatif, pour moteur le sujet énonciatif, pour forme le concept énonciatif et pour matière le sens énonciatif : bref, l'énoncé s'applique à l'objet énonciatif par le sujet énonciatif sous le concept énonciatif sur le sens énonciatif. Cet énoncé est en lui-même effectivement hétérogène, puisque l'objet énonciatif a une hétérogénéité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres un objet comparativement homogène. Cet énoncé est en lui-même effectivement pluriel, puisque le sujet énonciatif a une pluralité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres un sujet comparativement unique. Cet énoncé est en lui-même effectivement spécifique, puisque le concept énonciatif a une spécificité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement

²⁴⁹ P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, p. 423.

²⁵⁰ P. Veyne, *L'inventaire des différences*, Seuil, 1976.

en formant avec d'autres un concept comparativement général. Cet énoncé est en lui-même effectivement local, puisque le sens énonciatif a une localité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres un sens comparativement global. Ainsi, à caractériser en gros, l'énoncé est effectivement hétérogène, pluriel, spécifique et local ; et avant tout, il est historique au sens propre. Par conséquent, cet énoncé peut apparaître, n'importe où n'importe quand, comme autre. Quelle que soit l'échelle géographique à laquelle on analyse le domaine énonciatif, il peut y apparaître une autre sorte d'énoncé ; quelle que soit l'échelle chronologique, il peut y apparaître une autre sorte d'énoncé. Bien sûr, la possibilité n'est toujours pas exclue qu'il y apparaisse une même sorte d'énoncé, mais c'est plutôt un cas exceptionnel, car l'objet, le sujet, le concept et le sens de l'énoncé ont en principe leur diversité. De là, cet énoncé est en lui-même effectivement singulier et concret, car, au lieu de passer téléologiquement de la singularité à l'universalité ou du concret à l'abstrait, il se forme aléatoirement dans sa singularité effective et son concret effectif. Et, cet énoncé est en lui-même effectivement factuel et réel, car, au lieu de progresser raisonnablement de la factualité à la pureté ou de la réalité à la possibilité originaires, il se forme aléatoirement dans sa factualité effective et sa réalité effective. A caractériser en gros, cet énoncé est singulier, concret, factuel et réel au sens propre ; et avant tout, il est effectivement historique. C'est ainsi que, dans le modèle de l'existence, l'énoncé est une existence dans ses trois aspects événement/pratique/chose ; qu'il est ce qui forme en lui-même son objet, son sujet, son concept et son sens ; et qu'il est, au fond, effectivement historique.

*

Nous avons donc mis en lumière le concept foucauldien de langage. Foucault en a critiqué le concept traditionnel, c'est-à-dire le modèle de la signification sur le langage. Dans ce modèle, on a considéré le langage comme signification, et son caractère général consistait dans la connaissance. Puis, son mécanisme général avait les quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens : le langage a été produit par ceux-ci. Cependant, Foucault

a douté que ce modèle mette en question toutes les existences des langages. Ainsi, en s'inspirant de la réduction existentielle de Heidegger ou de Blanchot, il a procédé à la réduction archéologique, de sorte que le tournant ontologique est survenu dans sa pensée. Par celui-là, Foucault est passé du modèle de la signification à celui de l'existence. Dans ce dernier modèle, on considère le langage comme existence, c'est-à-dire comme énoncé, et ses caractères principaux consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Puis, son mécanisme principal a les quatre éléments, l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif : l'énoncé forme en lui-même ceux-ci. Voilà le concept foucauldien d'énoncé, donc celui de langage.

Ce concept foucauldien, qui est lié étroitement à son concept de savoir, est un concept central de la logique de la subjectivation. Maintenant que celui-ci a été mis en lumière, nous pouvons avancer vers le problème central de la logique de la subjectivation.

CHAPITRE II

Le sujet et l'objet

Maintenant, nous pouvons nous confronter au problème central de la logique de la subjectivation : quelle est notre existence dans le système du savoir ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord s'interroger sur le système du savoir. Certes, dans le chapitre précédent, nous avons mis en lumière le concept foucauldien de langage, qui chez Foucault peut se situer comme l'élément constitutif du savoir. Dans cette mesure, on pourrait dire que nous avons déjà obtenu certaines compréhensions sur le savoir. Cependant, il demeure nécessaire de s'interroger à nouveau sur le savoir même ou autrement dit sur le système du savoir.

Dans ce chapitre, donc, nous montrerons d'abord quel est le système du savoir. Là, nous expliciterons ce système, en précisant le concept de savoir lui-même. De plus, nous examinerons deux points importants sur le savoir : premièrement, la relation entre le savoir et l'image ; deuxièmement, la relation entre le savoir et la vérité. Après être passés par ces examens, nous montrerons ensuite quelle est notre existence dans le système du savoir. Foucault, au début, n'a pas suffisamment pris conscience de l'importance de ce problème dans ses recherches. C'est pourquoi, pendant qu'il s'interrogeait le plus énergiquement sur le concept de savoir, ou qu'il écrivait *L'archéologie du savoir*, il n'est pas parvenu à formuler précisément ce problème. Cependant, ses textes de l'époque contiennent quand même ses considérations les plus riches sur le savoir, dans lesquelles on pourrait trouver une réponse latente à ce problème. Ainsi, dans le présent chapitre, nous examinerons en détail la série de textes foucauldien concernés pour en dégager cette réponse latente.

*

Quel est le système du savoir ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par examiner les relations entre les énoncés, car ce sont celles-ci qui nous amèneraient au système du savoir.

Selon Foucault, en se rapportant les uns aux autres, des énoncés peuvent former une configuration : une *dispersion d'énoncés*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les énoncés ne concernent aucune téléologie : ils ne se développent pas téléologiquement du niveau empirique au niveau originaire, mais ils se dispersent aléatoirement à un niveau entièrement historique. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des langages, la signification vraie ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des langages, la connaissance vraie. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a là aucun ordre, mais des régularités historiques. Comme nous l'avons vu, tous les énoncés ont leur propre objet, leur propre sujet, leur propre concept et leur propre sens. Les objets, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une dispersion d'objets. Il en est de même pour les autres éléments. C'est-à-dire qu'il y a des dispersions d'objets, de sujets, de concepts et de sens. Toutes ces dispersions ont leur propre régularité, ce qui constitue une grande régularité pour la dispersion d'énoncé : « règles de formation pour tous ses objets (si dispersés qu'ils soient), pour toutes ses opérations (qui souvent ne peuvent ni se superposer ni s'enchaîner), pour tous ses concepts (qui peuvent très bien être incompatibles), pour toutes ses options théoriques (qui souvent s'excluent les unes les autres) »¹ ; « lois de formations de tout un ensemble d'objets, de types de formulation, de concepts, d'options théoriques qui sont investis dans des institutions, dans des techniques, dans des conduites individuelles ou collectives, dans des opérations politiques, dans des activités scientifiques, dans des fictions littéraires, dans des spéculations théoriques »². C'est sous cette régularité que les énoncés forment une dispersion. Il s'agit donc de « systèmes de dispersion »³ dans le

¹ « Réponse à une question », *DE I*, p. 675.

² « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 723.

³ *L'archéologie du savoir*, p. 53.

domaine énonciatif. C'est ainsi que les énoncés forment selon leurs règles le système de dispersion.

Bien évidemment, il s'agit ici de ce qu'on peut appeler la « *règle historique* ». Celle-ci ne se donne pas au niveau anhistorique. Elle n'advient que dans l'histoire. Mais, elle ne subsiste pas tout au long de l'histoire. Elle peut toujours être modifiée ou remplacée par d'autres règles historiques. Ainsi, ce n'est pas le principe originaire qui détermine tous les langages ou toutes les connaissances, soit de droit soit de fait. C'est une règle historique qui ne forme que des langages ou des énoncés dans un lieu déterminé et dans une période déterminée. Donc, ce n'est pas la condition selon laquelle le Sujet peut connaître l'Objet sous le Concept sur le Sens : la condition transcendantale ou empirique de la connaissance, dont on traiterai dans le modèle de la signification. Ce sont des conditions selon lesquelles il y a eu dans l'histoire l'énoncé donné : « conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent »⁴ ; « conditions d'exercice de la fonction énonciative »⁵ ; « condition d'existence »⁶ ou « condition de réalité pour des énoncés »⁷. En définitive, il ne s'agit pas de la condition de possibilité de la connaissance, mais de la *condition d'existence d'énoncés*⁸. Bien plus, Foucault l'appelle « *a priori historique* ». Comme on le sait, ce concept provient, en réalité, de la phénoménologie transcendantale chez le dernier Husserl. Là, ce phénoménologue a radicalisé l'analyse transcendantale de l'intentionnalité ou de la rationalité, de sorte qu'il en est arrivé, comme nous l'avons mentionné, à admettre paradoxalement l'historicité de la rationalité ou de la raison : celle-ci ne règne plus au niveau anhistorique, mais se développe petit à petit téléologiquement dans l'histoire. Ainsi, il ne faut plus mettre en évidence simplement la structure formelle de la rationalité, à savoir l'« *a priori formel* », mais l'histoire téléologique de la raison, à savoir l'« *a priori historique* ». Foucault expliquerait cette sorte de concept husserlien ainsi : c'est l'« *a priori formel* qui serait, de plus, doté d'une histoire : grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps, qui ferait valoir sur la pensée des hommes une tyrannie à laquelle nul ne saurait échapper,

⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. *ibid.*, p. 153.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁸ Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 724-725.

puis qui disparaît d'un coup dans une éclipse à laquelle aucun événement n'aurait donné de préalable : transcendantal syncopé, jeu de formes clignotantes »⁹. Ainsi, l'*a priori* historique husserlien s'inscrit fermement dans le programme de la philosophie transcendantale : il exprime typiquement le « thème historico-transcendantal ». C'est pourquoi les phénoménologies françaises contemporaines se seraient développées à travers la relecture du dernier Husserl : il s'agissait particulièrement de savoir comment comprendre l'*a priori* historique dans son œuvre posthume, *L'origine de la géométrie*¹⁰. Par exemple, Merleau-Ponty a traité de ce texte dans son dernier cours au Collège de France 1959-1960, en essayant d'achever sa propre phénoménologie¹¹ ; Derrida en a publié la traduction suivie de son commentaire très long en 1962, en l'ayant pour point de départ afin de développer sa propre pensée particulière¹² ; et Foucault aussi a continué à réfléchir sur le concept d'*a priori* historique dans le texte husserlien, en réalisant dès les années 1950¹³ ses premières recherches historiques. Or, comme nous l'avons vu, il y a un tournant ontologique dans le parcours philosophique de Foucault. Il faut donc, bien sûr, y distinguer les deux sortes d'*a priori* historique : la première d'avant le tournant est encore liée au thème historico-transcendantal, et Foucault en a plus ou moins profité dans la *Naissance de la clinique* ou *Les mots et les choses* ; la deuxième d'après le tournant s'est affranchie dudit thème, et Foucault l'a théoriquement reprise dans *L'archéologie du savoir*. Autrement dit, par la phénoménologie vaincue par elle-même, le penseur a eu l'expérience du tournant ontologique, en insufflant une nouvelle vie au concept d'*a priori* historique. C'est la raison pour laquelle ce concept foucauldien n'est plus le même que le concept husserlien. De fait, il n'a plus aucune relation avec l'histoire transcendantale. Ainsi, Foucault explique à nouveau ses recherches historiques, en disant : « tout au long de ma recherche, je m'efforce [...] d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. [...] J'essaie d'historiciser au maximum [les conditions de notre langage] pour laisser le moins de place possible au transcendantal »¹⁴. Foucault met ainsi en question un tout autre type d'histoire avec son *a priori* historique. Ce n'est plus

⁹ *L'archéologie du savoir*, p. 169.

¹⁰ Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, PUF, 1962.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, 1998

¹² J. Derrida, « Introduction », in Husserl, *op. cit.*

¹³ « La recherche scientifique et la psychologie », *DE I*, p. 138, 155-156.

¹⁴ « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », *DE II*, p. 373.

non seulement l'histoire transcendantale de la raison, mais, non plus, l'histoire empirique de la raison telle que sa « genèse psychologique ou culturelle »¹⁵. Car Foucault ne retourne pas au simple empirisme que le transcendantalisme a traditionnellement essayé de surmonter. Comme nous l'avons vu, l'empirisme ainsi que le transcendantalisme relèvent finalement de la même tradition de la philosophie de la connaissance, dans la mesure où lui aussi présuppose, explicitement ou implicitement, la possibilité de la connaissance vraie. Au-delà de l'histoire empirique et de l'histoire transcendantale, Foucault essaie d'ouvrir l'histoire au sens propre, qui est « celle des choses effectivement dites »¹⁶. Bref, il s'agit de l'*histoire effective d'énoncés*¹⁷ : divers énoncés se dispersent effectivement dans l'histoire. Sur ce point, Foucault précise : « cet *a priori* [historique] doit rendre compte des énoncés dans leur dispersion, dans toutes les failles ouvertes par leur non-cohérence, dans leur chevauchement et leur remplacement réciproque, dans leur simultanéité qui n'est pas unifiable et dans leur succession qui n'est pas déductible »¹⁸ ; il permet « de comprendre comment cette histoire peut être non point contingence absolument extrinsèque, non point nécessité de la forme déployant sa dialectique propre, mais régularité spécifique »¹⁹. Là, il n'y a plus ni l'histoire empirique traversée par la contingence extrinsèque, ni l'histoire transcendantale conduite par la nécessité intrinsèque, mais l'histoire effective ouverte par la régularité énonciative. C'est pourquoi l'*a priori* historique foucauldien concerne un tout autre type d'histoire que celui qui est concerné par l'*a priori* historique husserlien. C'est dans cette mesure que le premier se distingue nettement du second. Or, cette règle, qu'est la condition d'existence d'énoncés ou l'*a priori* historique, en réalité, ne porte pas seulement sur le domaine énonciatif, mais aussi, jusqu'à un certain point, sur le domaine non énonciatif. Foucault explique qu'elle détermine trois sortes de relations. Premièrement, les « relations des énoncés entre eux »²⁰. Ces relations forment un groupe d'énoncés. Donc, deuxièmement, les « relations entre des groupes d'énoncés ainsi établis »²¹. Ces relations forment un plus grand groupe d'énoncés. Enfin, troisièmement, les « relations entre des énoncés ou des groupes d'énoncés et des

¹⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁷ Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 725.

¹⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 167.

¹⁹ *Ibid.*, p. 168-169.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*

événements d'un tout autre ordre (technique, économique, social, politique) »²². Ce sont bien ces dernières relations qui lient des existences énonciatives justement à des existences non énonciatives. En somme, la règle en question détermine toutes les relations qu'un énoncé entretient avec d'autres existences énonciatives ou non. Et, inversement, elle ne détermine aucune relation à laquelle ne participe pas l'énoncé : relations entre des existences non énonciatives. On verra, dans la deuxième partie, que ces relations-ci sont déterminées par un autre type de règle sur le pouvoir. C'est ainsi que, dans le système d'énoncés, il s'agit de la règle historique, qui s'impose en tant que condition d'existence d'énoncés ou *a priori* historique, et qui détermine les trois sortes de relations énonciatives.

Foucault donne un nom au système d'énoncés formé par la règle historique : le « discours ». Comme nous l'avons vu, des énoncés se dispersent selon la règle historique. Ils forment par là un système de dispersion. C'est là le discours : les énoncés forment le discours. Là, selon Foucault, il s'agit de la « formation discursive »²³. Le philosophe définit donc le discours comme suit : « on appellera discours un ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive »²⁴. Le discours, c'est un ensemble d'énoncés qui relèvent de la même formation discursive, et qui, autrement dit, sont déterminés par la même règle de formation discursive. C'est dans cette mesure que le discours est un système d'énoncés avec la règle historique. Bien évidemment, cet ensemble énonciatif ne s'articule plus comme une science ou une discipline. C'est parce que le discours en est, par nature, différent, tant qu'il n'a plus aucune relation avec l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens : il ne doit plus être ni la description de l'Objet comme les sciences de la nature, ni la réduction au Sujet comme les disciplines de l'homme, ni la formalisation du Concept comme les sciences de la langue, ni l'interprétation du Sens comme les disciplines de la psyché ou de la société. C'est pourquoi on ne peut pas identifier le discours à quelque science ou à quelque discipline. De fait, Foucault souligne que le premier n'est jamais coextensif aux dernières. Il prend pour exemple le discours analysé dans la *Naissance de la clinique*, en affirmant :

²² *Ibid.*

²³ Cf. *ibid.*, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 153. Cf. *ibid.*, p. 141.

Elle [la formation discursive qui marque la naissance de la clinique au XIX^{ème} siècle] est bien plus large que le discours médical au sens strict du terme (la théorie scientifique de la maladie, de ses formes, de ses déterminations, et des instruments thérapeutiques) [bref, médecine comme science] ; elle englobe toute une série de réflexions politiques, de programmes de réforme, de mesures législatives, de règlements administratifs, de considérations morales, mais, d'un autre côté, elle n'intègre pas tout ce qui, à l'époque étudiée, pouvait être connu au sujet du corps humain, de son fonctionnement, de ses corrélations anatomophysiologiques, et des perturbations dont il pouvait être le siège²⁵.

D'une part, cette formation discursive dépasse largement du cadre des langages de la médecine comme science, en comprenant certains langages politiques, juridiques, moraux, etc., qui ont rendu possible l'institution de la clinique au XIX^{ème} siècle ; mais, de l'autre, elle ne couvre pas tous les langages de la médecine comme science, en mettant de côté certaines recherches sur le corps humain, qu'on considère aujourd'hui généralement comme une partie indispensable à la médecine moderne. Bref, ce discours est « un ensemble énonciatif à la fois théorique et pratique, descriptif et institutionnel, analytique et réglementaire, composé aussi bien d'inférences que de décisions, d'affirmations que de décrets »²⁶. Et ce serait, en réalité, sur le fond de ce discours que peut apparaître ce qu'on saisit d'ordinaire comme la science ou la discipline. Ce serait donc à partir de ce discours qu'il faut reprendre ce qu'on appelle ainsi la science ou la discipline²⁷. Voilà comment le discours est différent de la science ou de la discipline. Enfin, une remarque supplémentaire : quant au concept de discours, il y a chez Foucault deux expressions concernées, « événement discursif »²⁸ et « pratique discursive »²⁹. Ces deux expressions ne signifieraient au fond autre chose que le discours même. Il nous semble que, lorsque Foucault veut souligner l'aspect d'événement ou de pratique dans un discours donné, il les utilise à la place du simple terme « discours ». C'est ainsi que le discours est un système d'énoncés avec la règle historique, qui s'articule d'une tout

²⁵ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 722.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cf. *L'ordre du discours*, p. 31-38.

²⁸ Cf. surtout « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 701-710 ; *L'archéologie du savoir*, p. 38-43 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 187.

²⁹ Cf. surtout « Réponse à une question », *DE I*, p. 688-693 ; *L'archéologie du savoir*, p. 153-154.

autre manière que la science ou la discipline, et qui peut s'exprimer comme événement discursif ou pratique discursive.

Bien plus, en se rapportant les uns aux autres, des discours forment un plus grand système. C'est là le « *savoir* ». Celui-ci caractérise donc une régularité plus vaste qui traverse plusieurs discours, et qu'on peut appeler par conséquent l'« interdiscursivité »³⁰ (ou l'« interpositivité »³¹). On pourrait en voir des exemples dans *Les mots et les choses* : le savoir de la représentation à l'âge classique (aux VIIe et VIIIe siècles), qui se constitue de trois discours appelés la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse de la richesse, lesquels s'articulent, tous les trois, à partir de la transparence des représentations langagière, naturelle ou commerciale³² ; ou le savoir de l'homme à l'âge moderne (depuis le XIXe siècle), qui aussi se constitue de trois discours sur la philologie, la biologie et l'économie politique, lesquels s'articulent, tous les trois, autour de l'homme comme être parlant, vivant ou travaillant³³. Le savoir met ainsi en relation plusieurs discours, en jouant le rôle d'interdiscursivité. Or, dans le cas où le savoir rassemble notamment des discours « scientifiques » ou « épistémiques », Foucault lui donne un nom particulier : l'« épistémè »³⁴. Certes, comme nous l'avons vu tout à l'heure, le discours n'est pas identique à la science ou à la discipline. Mais, cela ne signifie bien sûr pas qu'il exclut de soi-même tous les énoncés qu'on appelle la science ou la discipline. Il peut toujours contenir, plus ou moins, de tels énoncés. Ainsi, il peut y avoir des discours relativement scientifiques ou épistémiques, et ceux-ci peuvent former un type particulier de savoir, l'épistémè. C'est pourquoi Foucault la précise ainsi : l'épistémè, « c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives »³⁵. L'épistémè est ainsi un savoir particulier qui met en relation notamment des discours scientifiques ou épistémiques. Par conséquent, dans cette mesure, on pourrait dire que les deux exemples mentionnés plus haut, le savoir de la représentation et celui de l'homme, peuvent être exprimés comme l'épistémè de la représentation ou celle de l'homme, car ces deux savoirs portent principalement sur les discours

³⁰ *Ibid.*, p. 207.

³¹ *Ibid.*, p. 207, 211.

³² Cf. *Les mots et les choses*, partie I, chap. III-VI.

³³ Cf. *ibid.*, partie II, chap. VII, VIII.

³⁴ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 249-251.

³⁵ *Ibid.*, p. 250.

scientifiques ou épistémiques. C'est ainsi que le savoir est un système de discours, alors que l'épistémè est un système de discours scientifiques ou épistémiques.

Cependant, il nous semble que Foucault donne au concept de savoir une autre valeur plus élémentaire, car il l'utilise pour indiquer non seulement un système des discours, mais aussi, parfois, simplement un discours ou un énoncé. Cela signifierait que le concept de savoir joue aussi le rôle de nom général pour tous les langages, soit l'énoncé, soit le discours, soit le savoir au sens étroit : bref, il indique toutes les existences des langages. C'est donc par le concept de savoir, et non par celui de discours ni par celui d'énoncé, que Foucault caractérise volontiers la première problématique de ses recherches. Or, s'il relève ainsi le concept de savoir, ce serait que celui-ci peut bien s'opposer à un concept privilégié de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire la « connaissance ». De fait, c'est pour mieux critiquer le second que Foucault recourt au premier, en disant ainsi : « le savoir n'est pas une somme de connaissance »³⁶ ; « le savoir ne s'analyse pas en termes de connaissances »³⁷ ; « ce que l'archéologie du savoir met hors circuit, [...] c'est [...] le thème général de la "connaissance" »³⁸ ; « au lieu de parcourir l'axe conscience-connaissance-science [...], l'archéologie parcourt l'axe pratique discursive-savoir-science. Et alors que l'histoire des idées [qui s'appuie sur la philosophie traditionnelle] trouve le point d'équilibre de son analyse dans l'élément de la connaissance [...], l'archéologie trouve le point d'équilibre de son analyse dans le savoir »³⁹. C'est-à-dire que Foucault ne tâche plus de se fonder sur la « théorie de la connaissance », qui oblige à sous-estimer des savoirs comme ses simples cas particuliers, mais, tout au contraire, de s'adresser aux « événements du savoir », qui permettent de reprendre la connaissance comme leur simple effet⁴⁰. La raison de cette opposition serait déjà claire. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, la connaissance est liée au modèle de la signification, selon lequel le Sujet doit connaître l'Objet sous le Concept et sur le Sens. Là, il s'agit donc de fonder cette activité de connaissance pour accéder à sa vérité. En revanche, le savoir est lié au modèle de l'existence, selon lequel un énoncé déploie dans son existence son objet, son sujet, son concept et son sens. Là, il ne s'agit plus de rien fonder, puisque, en deçà de

³⁶ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 723.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* p. 730.

³⁹ *L'archéologie du savoir*, p. 239.

⁴⁰ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 31-32.

toutes les fondations, on met en question l'existence même de l'énoncé ou du savoir. Bref, tandis que la connaissance est produite par l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens, le savoir produit en lui-même son objet, son sujet, son concept et son sens ; tandis que, dans la connaissance, il s'agit de la possibilité de sa vérité, dans le savoir, il s'agit de son existence même. A ce propos, comme nous le verrons plus bas, Foucault reprendrait ladite opposition des deux concepts dans la problématique du pouvoir aussi : alors que la connaissance se fonderait sur le « désir de connaître », le savoir s'appuierait sur la « volonté de savoir ». C'est ainsi que le concept de savoir peut bien s'opposer à celui de connaissance, ce qui permet à Foucault d'accentuer le contraste entre sa pensée et la philosophie traditionnelle. Voilà pourquoi Foucault admet au concept de savoir cette autre valeur élémentaire. En définitive, ce concept-clé peut signifier tantôt simplement le système de discours, tantôt toutes les existences des langages y compris des énoncés, des discours et des savoirs au sens étroit.

En somme, il y a, dans le domaine énonciatif, des énoncés, des discours et des savoirs, qui sont, tous les trois, déterminés par la règle historique en tant que condition historique d'existence ou *a priori* historique. Et on peut les exprimer généralement par le seul mot « savoir ». Ainsi, le système du savoir, qu'il a fallu préciser ici, pourrait signifier au fond tous les systèmes formés par les énoncés. Or, pour analyser ce système du savoir, Foucault précise une modalité d'analyse. C'est là l'« archéologie »⁴¹. Comme nous en avons un peu parlé dans le chapitre précédent, cette archéologie ne s'inscrit plus dans la tradition de la philosophie transcendantale comme avant le tournant ontologique foucauldien : elle s'éloigne déjà de toutes les implications historico-transcendantales. Ainsi, elle ne consiste plus dans des recherches sur l'*archè* comme l'archéologie chez Kant ou Husserl, car Foucault ne reconnaît plus de telle origine dans l'histoire. Elle consiste en des recherches sur l'« archive », car notre auteur n'y trouve plus que des matériaux historiques comme savoir. Il irait donc sans dire que cette « archive » au singulier n'est pas identique aux « archives » au pluriel qu'on utilise d'ordinaire. De fait, Foucault précise : « par ce terme, je n'entends pas la somme de tous les textes qu'une culture a gardés par-devers elle comme documents de son propre passé, ou comme témoignage de son identité maintenue ; je n'entends pas non plus les institutions qui,

⁴¹ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 595 ; « Réponse à une question », *DE I*, p. 680-683 ; « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 708 ; « Michel Foucault explique son dernier livre », *DE I*, p. 772 ; « La naissance d'un monde », *DE I*, p. 786-787 ; « Dialogue sur le pouvoir », *DE III*, p. 468-469.

dans une société donnée, permettent d'enregistrer et de conserver les discours dont on veut garder la mémoire et maintenir la libre disposition »⁴² ; « par ce mot, je n'entends pas la masse des textes qui ont pu être recueillis à une époque donnée, ou conservés de cette époque à travers les avatars de l'effacement. J'entends l'ensemble des règles qui, à une époque donnée et pour une société déterminée, définissent [divers énoncés] »⁴³. C'est pourquoi l'archive ne signifie pas les archives au sens ordinaires, mais plutôt le savoir lui-même. Par conséquent, bien sûr, elle se distingue également de quelque chose comme l'« espace littéraire » chez Blanchot⁴⁴, même si elle s'en est plus ou moins inspirée au début. Car, comme nous l'avons vu, l'espace littéraire exprime encore une sorte d'origine impersonnelle : elle est un endroit duquel toutes les œuvres littéraires devraient venir et auquel elles devraient retourner, et un lieu où tous les auteurs devraient mourir et où toutes les significations devraient être calcinées. Foucault l'explique : « cet endroit assez imposant de la bibliothèque où les œuvres littéraires arrivent les unes après les autres pour être engrangées, ce lieu qui paraît être un musée conservant à la perfection les trésors les plus précieux du langage, ce lieu-là est, en fait, un foyer d'incendie éternel »⁴⁵. C'est bien dans cette source du feu ou, pour reprendre le titre d'un autre livre de Blanchot, cette « part du feu »⁴⁶ que toutes les œuvres littéraires devraient être brûlées, de sorte qu'il ne devrait y avoir que des murmures obstinés du langage premier. Là, il s'agit, au fond, d'une origine impersonnelle. Voilà pourquoi l'archive ne signifie pas non plus l'espace littéraire de Blanchot. Par conséquent, elle se distingue, bien plus, de ce que Foucault appelle la « bibliothèque » de Flaubert⁴⁷ ou le « musée » de Manet⁴⁸, même s'il les a appréciés au début. Car ces emblèmes peuvent être considérés, pour Foucault, comme des précurseurs de l'espace littéraire. De fait, la bibliothèque de Flaubert serait un endroit duquel toutes les écritures devraient venir et auquel elles devraient retourner, et un lieu où elles devraient être incendiées, de sorte qu'il ne devrait y avoir que le « murmure indéfini de l'écrit »⁴⁹. Le musée de Manet serait un endroit duquel toutes les peintures devraient venir et auquel elles devraient

⁴² *L'archéologie du savoir*, p. 169-170.

⁴³ « Réponse à une question », *DE I*, p. 681.

⁴⁴ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 593 ; « Folie, littérature, société », *DE II*, p. 123-126.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶ M. Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, 1949. Cf. « Folie, littérature, société », *DE II*, p. 123.

⁴⁷ Cf. « (Sans titre) » (alias « Un "fantastique" de bibliothèque »), *DE I*.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 298-299.

⁴⁹ *Ibid.*

retourner, et un lieu où elles devraient être enflammées, de sorte qu'il ne devrait y avoir que la « grande surface quadrillée de la peinture »⁵⁰. Là encore, il s'agirait, au fond, d'une origine impersonnelle. Voilà pourquoi l'archive ne signifie pas non plus la bibliothèque de Flaubert ou le musée de Manet. Bref, elle n'est ni les simples archives ni la bibliothèque ni le musée, mais le savoir. C'est bien cette archive qu'analyse l'archéologie foucauldienne. C'est pourquoi celle-ci n'est plus recherche sur l'archè comme origine, mais sur l'archive comme savoir ; autrement dit, non pas l'archéologie transcendante d'avant le tournant ontologique, mais l'archéologie effective d'après celui-là : l'histoire ne progresse plus métaphysiquement de son archè à la fin, mais se disperse effectivement en tant qu'archive. Bref, il ne s'agit plus de l'archéologie épistémologique, mais de l'archéologie ontologique. En conséquence, nous pouvons à présent prendre quelque distance avec une interprétation assez influente de l'archéologie foucauldienne, c'est-à-dire la thèse de H. Dreyfus & P. Rabinow. Dans leur livre classique sur Foucault, ils font remarquer « l'échec méthodologique de l'archéologie »⁵¹. Car, comme nous l'avons mentionné, ils pensent que l'archéologie reste encore captive du savoir moderne, c'est-à-dire l'analytique de la finitude accompagnée de trois doublets anthropologiques. Il nous semble que cette interprétation n'est pas toujours correcte, et ce car elle ne distingue pas deux archéologies chez Foucault. Quant à la première archéologie, cette interprétation n'aurait pas tort. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la première archéologie relève encore de la problématique du savoir moderne. Dans son parcours autodestructeur, elle part de cette problématique-là pour la détruire. Dans cette mesure, il est juste que Dreyfus & Rabinow caractérise l'archéologie comme « la phénoménologie finissant toutes les phénoménologies ». On pourrait dire donc, dans un sens, qu'il s'agit là de l'échec méthodologique de l'archéologie, seulement cet échec est inévitable, nécessaire et fatal pour la démarche autodestructrice à ce point qu'il peut valoir paradoxalement un succès. Quant à la seconde archéologie, l'interprétation de Dreyfus & Rabinow n'aurait plus raison. Comme nous l'avons examiné dans le présent chapitre, la seconde archéologie ne relève plus de la problématique du savoir moderne, mais d'une autre. Ainsi, si Dreyfus & Rabinow reconnaissent quelques caractères du savoir moderne dans cette nouvelle archéologie foucauldienne, c'est, nous semble-t-il, que c'est non pas cette

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, part I, chap. 4.

archéologie mais plutôt leur point de vue lui-même qui reste encore captif de ce savoir moderne : ces spécialistes de la phénoménologie ou de l'anthropologie, eux-mêmes, ne s'affranchissent pas parfaitement de la problématique du savoir moderne, de sorte qu'ils comprennent encore par la grille d'intelligibilité traditionnelle la nouvelle archéologie. De fait, il nous semble qu'on peut bien constater un tel point, par exemple, lorsqu'ils parlent de la notion de règle dans *L'archéologie du savoir*⁵². Sur cette notion, ils en critiquent assez sévèrement le statut ambigu. Selon eux, Foucault donne à cette règle du savoir deux valeurs différentes, c'est-à-dire la valeur de « description » et la valeur de « prescription ». D'une part, il traite cette règle comme régularité descriptive : il s'agit de la règle qu'on décrit sur un savoir donné de manière historiographique ou philologique. Mais, de l'autre, il la traite également comme régulation prescriptive : il s'agit de la règle qui a vraiment prescrit cette formation du savoir. En somme, Foucault reprend la règle descriptive comme prescriptive. C'est justement comme le savoir moderne reprend l'empirique comme transcendantale ou qu'il récupère l'impensé au niveau du cogito⁵³. Il y a donc là « la notion étrange de régularité qui régule elle-même »⁵⁴, la règle descriptive/prescriptive qui peut se superposer, en gros, aux « doublets anthropologiques » empirique/transcendantal ou impensé/cogito. C'est ainsi que Dreyfus & Rabinow prétendent que l'archéologie foucauldienne reste encore captive du savoir moderne. Cependant, il nous semble que le problème n'est pas que la notion foucauldienne de règle possède le statut ambigu descriptif/prescriptif ou quasi-empirique/quasi-transcendantal, mais plutôt que Dreyfus & Rabinow eux-mêmes ne disposent, là encore, que de tels termes traditionnels pour comprendre la notion foucauldienne de règle. Car, comme nous l'avons vu, ce dont il s'agit, c'est de la règle historique, qui n'est jamais empirique ni transcendantale, dans la mesure où elle ne concerne plus l'histoire transcendantale de la connaissance, mais l'histoire effective du savoir. De fait, à la différence de la règle empirique, cette règle historique ne se prétendrait plus comme objectivement décrite. Car l'archéologue lui-même s'implique fatalement dans cette histoire effective du savoir, de sorte que son propre savoir archéologique aussi n'est formé que par quelque règle historique. Puis, à la différence de la règle transcendantale, cette règle historique ne se prétendrait bien évidemment

⁵² Cf. *ibid.*, § 1.

⁵³ Cf. *ibid.*, § 3.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 84.

plus comme universellement prescrite. Car, comme nous l'avons vu, cette règle elle-même continue à changer dans l'histoire et, donc, une règle donnée ne forme qu'un savoir dans un lieu déterminé et dans une période déterminée. La règle historique ne provient ainsi ni de la description empirique ni de la prescription transcendantale : elle n'a rien à voir avec les dichotomies empirique/transcendantal ou descriptif/prescriptif. Malgré cela, Dreyfus & Rabinow comprennent, nous semble-t-il, encore par cette terminologie traditionnelle la notion foucauldienne de règle, en concluant que l'archéologie foucauldienne appartient encore au savoir moderne. Ainsi, afin de bien comprendre cette seconde archéologie, il faut préalablement que nous-mêmes nous affranchissions de la problématique du savoir moderne pour passer à la nouvelle. C'est seulement là que nous pouvons savoir comment la seconde archéologie se distingue du savoir moderne. En somme, alors que la première archéologie relève encore de la sphère du savoir moderne, la seconde se situe dans celle d'un autre savoir. Dans cette mesure, nous pouvons garder une certaine distance avec la thèse de Dreyfus & Rabinow « l'échec méthodologique de l'archéologie ». C'est ainsi qu'il est important de distinguer deux archéologies foucauliennes : l'archéologie épistémologique et l'archéologie ontologique. Et c'est bien cette dernière qui est la modalité d'analyse du système du savoir : « *archéologie du savoir* ». Voilà quel est le système du savoir.

Cependant, pour rendre notre compréhension plus sûre, il faudrait examiner deux points de plus sur ce système. Premièrement, la relation entre le savoir et l'image. Ce point est important, parce qu'on ne donne encore aucune place à l'image par rapport au savoir, alors qu'on a situé le concept et le sens à l'intérieur du savoir. Deuxièmement, la relation entre le savoir et la vérité. Cet autre point est également important, puisque la vérité, c'est au fond le problème essentiel de la philosophie.

D'abord, la relation entre le savoir et l'image. Il n'est pas facile de l'explicitier chez Foucault, parce que celui-ci, en apparence, ne traite guère du problème de l'image en tant que tel. Cependant, si l'on suit le fil des recherches foucauliennes, on pourrait émettre une hypothèse sur cette relation : l'image n'est autre chose que le savoir même. Nous avons déjà constaté que le savoir déploie en lui-même le concept et le sens. En réalité, cela pourrait dire finalement que l'image les déploie en elle-même.

Pour montrer ce point, il faudrait retourner jusqu'au jeune Foucault, qu'a influencé le premier Heidegger, ici en particulier son livre sur Kant, *Kant et le problème*

de la métaphysique. Là, il ne s'agissait pas tellement de l'image ainsi que le concept et le sens, mais plutôt de leurs facultés, l'imagination ainsi que l'entendement et la sensibilité. Comme on le sait bien, chez Kant, la connaissance s'exerce par les deux facultés, entendement et sensibilité : d'abord, on reçoit un contenu sensible par la sensibilité, et, ensuite, on y donne une forme conceptuelle par l'entendement. Ainsi, on a alors besoin d'un intermédiaire entre ces deux facultés. C'est là l'imagination. Bref, l'imagination est une faculté secondaire, alors que l'entendement et la sensibilité sont des facultés premières. Heidegger, lui, renverse cette relation entre elles⁵⁵. Selon lui, c'est, en réalité, l'imagination qui est une faculté fondamentale. Elle se situe dans le fondement de l'existence humaine. Ainsi, de cette faculté dérivent l'entendement et la sensibilité. Bref, l'imagination est une faculté première, alors que l'entendement et la sensibilité sont des facultés secondaires. Heidegger formule que l'imagination est une « racine des deux souches »⁵⁶, que sont l'entendement et la sensibilité. C'est-à-dire que la première déploie en elle-même les deux derniers. C'est bien sous l'influence de cette idée que s'est trouvé le jeune Foucault. On pourrait le constater clairement dans son travail sur L. Binswanger, qui introduit la pensée heideggérienne dans la psychothérapie. En traduisant un court essai de ce psychiatre, *Le rêve et l'existence*, Foucault y a joint une longue introduction. Dans ce texte, il a privilégié non pas l'entendement ni la sensibilité mais l'imagination⁵⁷. Selon cet introducteur, c'est celle-ci qui est le mouvement originaire de l'existence, lequel éclate bien dans le rêve. Et après ce rêve, ce mouvement originaire ou cette imagination, fonctionnent l'entendement et la sensibilité. C'est ainsi que le jeune Foucault a affirmé, à travers Binswanger ou Heidegger, que l'imagination déploie en elle-même l'entendement et la sensibilité. Cela ne veut pas dire que cette idée de l'époque ne comporte aucun problème. En effet, elle était encore posée dans le cadre de l'analyse de l'être-là, de l'être humain ou de l'homme même. C'est-à-dire qu'elle était encore capturée par l'analyse du Sujet. C'est pourquoi Foucault a désormais essayé de se tenir à une certaine distance de cette idée de l'époque : il a écrit de lui-même un essai sur Kant implicitement afin de dépasser l'essai heideggérien sur

⁵⁵ Cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, 3^{ème} section.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁷ Cf. « Introduction » [à L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*], *DE I*, § V.

Kant.⁵⁸ Dans son texte, Foucault n'a plus essayé, comme Heidegger, d'infléchir la philosophie kantienne vers l'ontologie de l'être humain, mais vers le dehors de toutes les analyses de l'existence humaine ou donc de l'analyse du Sujet. C'était finalement vers la philosophie de la Nietzsche, c'est-à-dire ses pensées du surhomme ou de la volonté de puissance⁵⁹ lesquelles nous traiterons dans la deuxième partie. Il va de soi que cette critique foucauldienne a atteint non seulement l'essai heideggérien sur Kant, mais aussi, par là, son propre essai sur Binswanger. Cependant, cela ne signifierait jamais que Foucault ait nié tous les aspects de l'essai sur Binswanger. Il nous semble que Foucault a continué à maintenir, du moins, l'idée qu'il ne s'agit pas de l'entendement et de la sensibilité, mais d'une troisième instance. Bref, il a essayé de faire fonctionner cette idée en dehors de l'analyse du Sujet. De fait, dans l'*Histoire de la folie*, il ne s'agit pas simplement de la compréhension conceptuelle sur la folie ni de l'intuition sensible sur la folie, mais plutôt d'une troisième instance qui les détermine fondamentalement : la structure fondamentale de l'expérience de la folie⁶⁰. Puis, dans la *Naissance de la clinique*, il ne s'agit pas simplement de la manière de parler de maladies ni de celle de les voir, mais plutôt de la troisième instance qui les détermine fondamentalement : la « région où les “choses” et les “mots” ne sont pas encore séparés, là où s'appartiennent encore, au ras du langage, manière de voir et manière de dire »⁶¹. Enfin, dans *Les mots et les choses*, il ne s'agit pas simplement de la dicibilité des mots ni de la visibilité des choses, mais plutôt de la troisième instance qui les détermine fondamentalement : la « région médiane » « entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive »⁶². Une telle troisième instance concernerait toujours l'imaginaire. Là, il ne s'agirait cependant plus tellement de l'imagination elle-même, mais plutôt de l'image. Car, dans la mesure où la première est une faculté subjective, elle nous renvoie encore à l'analyse du Sujet. Foucault est ainsi progressivement passé de l'imagination à l'image elle-même. C'est pourquoi, dans ses textes littéraires de l'époque, il a continué à s'attacher au problème de l'image telle que la rêverie, le fantasme ou la fantaisie. Par exemple, dans son essai sur Rousseau, il est arrivé, nous

⁵⁸ Cf. « Introduction à l'*Anthropologie* », in Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, 2008, p. 67-68, 76-79.

⁵⁹ Cf. « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités*, op. cit., p.121-122.

⁶⁰ Cf. « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 162-164.

⁶¹ *Naissance de la clinique*, p. VII.

⁶² *Les mots et les choses*, p. 12.

semble-t-il, à reconnaître pour instance fondamentale les rêveries que cet auteur un peu délirant avait atteintes dans *Les rêveries du promeneur solitaire*⁶³ ; et dans son essai sur Hölderlin, il a considéré comme instance fondamentale les fantasmes auxquels ce poète dément est parvenu dans ses derniers écrits⁶⁴ ; bien plus, dans son essai sur Flaubert, il a saisi comme instance fondamentale les fantaisies que cet écrivain un peu épiléptoïde avait parcourues dans *La tentation de saint Antoine*⁶⁵. C'est ainsi que, également après son essai sur Kant, Foucault a toujours continué à essayer de s'interroger sur la troisième instance en dehors de l'analyse du Sujet, c'est-à-dire l'instance de l'image. Seulement, on ne pourrait pas encore dire que Foucault est arrivé à traiter avec succès de cette instance-là. Car il ne s'affranchissait pas encore parfaitement du modèle de la signification sur le langage, donc du Concept et du Sens. A cause de cela, la troisième instance de l'époque n'aurait pas encore été de l'image au sens propre, mais plutôt simplement une sorte d'amalgame du concept et du sens, c'est-à-dire du Concept-Sens ou du Sens-Concept tels que nous les avons vus dans le chapitre précédent. Par exemple, le système inconscient ou l'expérience pré-structurée. Ceux-ci ne seraient, au fond, que des formes conceptuelles anticipant des contenus sensibles, ou inversement. Là, il s'agirait donc toujours de les formaliser ou de les interpréter. C'est pourquoi Foucault a dû écrire *L'archéologie du savoir* pour faire apparaître la troisième instance en tant que telle. Là, comme nous l'avons vu, il a su s'affranchir parfaitement du modèle de la signification, donc du Concept et du Sens ou des mots et des choses au sens traditionnel. De sorte qu'il est parvenu à déterminer définitivement la troisième instance. De fait, sur ce point, Foucault explique en détail :

D'une analyse comme celle que j'entreprends, les *mots* sont aussi délibérément absents que les *choses* elles-mêmes ; pas plus de description d'un vocabulaire que de recours à la plénitude vivante de l'expérience. On ne revient pas à l'en deçà du discours – là où rien encore n'a été dit et où les choses, à peine, pointent dans une lumière grise ; on ne passe pas au-delà pour retrouver les formes qu'il a disposées et laissées derrière lui ; on se maintient, on essaie de se maintenir au niveau du discours lui-même. [...] dans toutes ces recherches où je suis encore si peu avancé, je voudrais montrer que les « discours » [...] ne sont pas, comme on pourrait s'y attendre, un pur et simple entrecroisement de choses

⁶³ Cf. « Introduction » [à Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques.*], *DE I*, p. 186.

⁶⁴ Cf. « Le "non" du père », *DE I*, p. 195-203.

⁶⁵ Cf. « (Sans titre) » (alias « Un "fantastique" de bibliothèque »), *DE I*.

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 d'affrontement, 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 forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive⁶⁶.

Foucault n'analyse plus ni les mots ni les choses, donc ni le Concept ni le Sens. Il s'interroge, en revanche, sur un tout autre niveau. Mais, non pas que ce soit un pur et simple entrecroisement de mots et de choses, donc le Concept-Sens ou le Sens-Concept. C'est un niveau à la fois différent et indépendant du Concept et du Sens. Bref, il ne s'agit plus ni du Concept ni du Sens, mais d'une véritable troisième instance, c'est-à-dire le discours ou le savoir. C'est ainsi que, dans *L'archéologie du savoir*, Foucault a réussi à faire apparaître la troisième instance. Finalement, il a comparé cette troisième instance foucauldienne à la troisième instance heideggerienne ou merleau-pontienne, en résumant ses propres recherches comme suit :

Dans sa formulation la plus générale, le problème que j'ai rencontré n'est peut-être pas sans analogie avec celui que la philosophie s'est posé, il y a quelques dizaines d'années. Entre une tradition réflexive de la conscience pure et un empirisme de la sensation, la philosophie s'était donné pour tâche de trouver non pas la genèse, non pas le lien, non pas même la surface de contact, mais une tierce dimension : celle de la perception et du corps. L'histoire de la pensée exige peut-être aujourd'hui un réajustement du même ordre ; entre les sciences constituées (dont on a fait souvent l'histoire) et les phénomènes d'opinion (que les historiens savent traiter), il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée. Mais en dégagant ainsi la spécificité du savoir, on ne définit pas seulement un niveau d'analyse historique jusqu'ici négligé ; on pourrait bien être contraint de réinterroger la connaissance, ses conditions et le statut du sujet qui connaît⁶⁷.

Dans la philosophie contemporaine inspirée de Heidegger comme celle de Merleau-Ponty, il s'agit de trouver entre le rationalisme de la conscience et l'empirisme de la sensation la troisième instance sur la perception ou le corps. Presque de même, dans

⁶⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 66. Cf. « Michel Foucault explique son dernier livre », *DE I*, p. 776-777.

⁶⁷ « Titres et travaux », *DE I*, p. 846.

l'archéologie foucauldienne aussi, il s'agit de trouver entre les sciences constituées (épistémologie) et les phénomènes d'opinion (histoire empirique) la troisième instance sur le savoir (histoire des systèmes de pensée). Néanmoins, il y aurait une différence décisive entre la troisième instance du penseur heideggérien et celle de Foucault : cette dernière met parfaitement hors circuit le problème de la connaissance pour quitter l'analyse du Sujet. C'est ainsi que Foucault est arrivé à faire fonctionner la troisième instance en dehors de l'analyse du Sujet. Cette troisième instance ne pourrait bien sûr toujours pas être étrangère à l'image, car Foucault a repris l'instance de l'image comme celle du savoir. C'est la raison pour laquelle, dans un certain entretien, il a ainsi parlé : « l'imagination, c'est moins ce qui naît dans le cœur obscur de l'homme que ce qui surgit dans l'épaisseur lumineuse du discours »⁶⁸, donc du savoir. L'imagination ne nous adresse plus au fondement originaire de l'existence humaine, mais à l'épaisseur du savoir, « espace imaginaire »⁶⁹ où l'imagination se reprendrait sans aucun doute en tant qu'image. L'image n'existe donc pas à l'extérieur du savoir, mais à l'intérieur ou, au fond, en tant que lui-même. C'est bien dans cette mesure que *l'image n'est autre chose que le savoir*. Par conséquent, on pourrait dire que l'image déploie en elle-même le concept et le sens, de même que le savoir les déploie en lui-même.

Or, maintenant que nous avons mis en évidence la relation entre le savoir et l'image, nous aurions à préciser à nouveau l'extension du concept du savoir. Comme nous l'avons dit plus haut, par ce concept, nous entendons toutes les existences des langages. Il est maintenant évident que ces langages ne sont plus un ensemble de simples mots. En effet, comme nous l'avons vu tout à l'heure, le savoir ne se trouve pas à l'instance des mots ou à celle des choses au sens traditionnel, mais à celle des images. Ainsi, les langages ne sont pas des mots ou des choses, mais des images. En d'autres termes, ils ne sont pas des représentations qui, par l'entendement ou la sensibilité, copient l'original, mais des simulacres qui, dans l'élément imaginaire, se reflètent les uns les autres. Ces images en tant que simulacres peuvent s'exprimer, par conséquent, non seulement comme les signes linguistiques, qu'on a traditionnellement compris comme les simples mots, mais aussi comme les figures sensibles, qu'on a traditionnellement comprises comme les simples choses : ils peuvent être tantôt des signes linguistiques, tantôt des figures sensibles. C'est pourquoi, même si nous traitons

⁶⁸ « C'était un nageur entre deux mots », *DE I*, p. 556.

⁶⁹ *Ibid.*

du concept de savoir, il ne faut pas croire qu'il s'agit toujours de signes linguistiques. Ce concept peut s'appliquer au delà des signes linguistiques jusqu'aux figures sensibles. Bien évidemment, il en est même pour les concepts de discours ou d'énoncé. Il ne faut pas être égaré par des nuances linguistiques de ces concepts. Ceux-ci aussi peuvent signifier non seulement les signes linguistiques mais aussi les figures sensibles.

Prenons pour exemple la peinture. Celle-ci ne peut plus se distinguer, par nature, du texte. La peinture, de même que le texte, est savoir, discours ou énoncé. Pour mieux comprendre ce point, il serait utile de se référer à l'essai foucauldien sur René Magritte. Là, Foucault observe que ce peintre surréaliste défait des conventions de la peinture classique à travers la technique du calligramme, ce qui nous apporterait probablement une remarque intéressante sur la peinture et le texte ou la figure sensible et le signe linguistique⁷⁰ : comme l'indique clairement la technique du calligramme, le signe linguistique peut fonctionner comme figure sensible, dans la mesure où il est écrit de la même main et avec la même plume que les figures de la peinture ; en retour, la figure sensible peut fonctionner comme signe linguistique, dans la mesure où elle est dessinée de la même main et avec la même plume que les signes du texte. Bref, le signe linguistique peut être une figure sensible, et inversement. Ce serait probablement parce que le signe linguistique et la figure sensible sont, tous les deux, une image. Dans la mesure où il s'agit d'une image, on pourrait la traiter comme le signe linguistique ainsi que comme la figure sensible. C'est pourquoi la peinture ne peut pas se distinguer, par nature, du texte, car tous les deux sont à la fois figure sensible et signe linguistique, c'est-à-dire image, et donc savoir, discours ou énoncé. Sur ce point, en outre, il nous semble que Foucault fait remarquer l'exemplarité de la peinture de Paul Klee. Selon Foucault, la peinture classique prend pour principe « la séparation entre représentation plastique [...] et référence linguistique »⁷¹ : en se séparant rigoureusement l'un de l'autre, les deux ont, chacun, leur propre espace, de sorte que « le signe verbal et la représentation visuelle ne sont jamais donnés d'un coup »⁷². Et c'est bien Klee qui transgresse ce principe, en juxtaposant des figures et des signes tout à la fois. Foucault affirme :

⁷⁰ Cf. *Ceci n'est pas une pipe*, p. 17-30.

⁷¹ *Ibid.*, p. 39.

⁷² *Ibid.*, p. 40.

C'est ce principe dont Klee a aboli la souveraineté, en faisant valoir dans un espace incertain, réversible, flottant (à la fois feuillet et toile, nappe et volume, quadrillage du cahier et cadastre de la terre, histoire et carte) la juxtaposition des figures et la syntaxe des signes. Bateaux, maisons, bonshommes, sont à la fois formes reconnaissables et éléments d'écriture. Ils sont placés, ils s'avancent sur des chemins ou des canaux qui sont aussi des lignes à lire. Les arbres des forêts défilent sur des portées musicales. Et le regard rencontre, comme s'ils étaient égarés au milieu des choses, des mots qui lui indiquent la route à suivre, qui lui nomment le paysage qu'il est en train de parcourir⁷³.

Klee juxtapose des figures et des signes dans un autre espace que celui de la toile ou celui de la feuille. Là, les figures peuvent être des signes, et inversement. Autrement dit, les formes reconnaissables peuvent être des éléments d'écriture, et inversement. Klee met en communication immédiate les figures et les signes ou, mieux, les figures des signes et les signes des figures. Ainsi, Foucault formule que « Klee construit un espace sans nom ni géométrie en entrecroisant la chaîne des signes et la trame des figures »⁷⁴ ; ou que « Klee tissait, pour y disposer ses signes plastiques, un espace nouveau »⁷⁵. Bref, Klee dévoile un autre espace que celui de sens ou celui de concept, c'est-à-dire celui d'image, où la peinture ne peut pas se distinguer du texte. Voilà l'exemplarité de la peinture de Klee qui traite la figure sensible et le signe linguistique comme une sorte d'image⁷⁶. C'est ainsi que, chez Foucault, le statut de la peinture n'est pas différent de celui du texte. Sur ce point, on pourrait fournir d'ailleurs quelques preuves supplémentaires. En premier lieu, il y a dans les études foucaaldiennes sur le savoir quelques passages qui nous font penser qu'il traite la peinture en tant que savoir, discours ou énoncé : dans le manuscrit de *L'archéologie du savoir*, lorsque Foucault explique le discours en général, il se réfère non seulement à des textes comme la

⁷³ *Ibid.*, p. 40, 41. Cf. « L'homme est-il mort ? », *DE I*, p. 544 ; « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 614.

⁷⁴ *Ceci n'est pas une pipe*, p. 48.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁶ Sans doute du même point de vue, Foucault apprécierait dans son petit compte rendu de livres l'iconologie de E. Panofsky aussi, car il affirmerait que cet historien de l'art analyse un espace déterminant à la fois la figure sensible et le signe linguistique, « une seule disposition d'ensemble ». Seulement, ce texte foucaaldien porterait encore plus ou moins d'ambiguïtés sur sa propre terminologie à commencer par « discours », « mot », etc., car il est écrit en 1967, dans la période transitoire entre *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*, c'est-à-dire la passage du modèle de la signification à celui de l'existence. Cf. « Les mots et les images », *DE I*.

littérature, mais aussi à l'art en général⁷⁷ ; et dans la version publiée de *L'archéologie du savoir* publiée, il mentionne légèrement une possibilité d'archéologie de la peinture, en disant ainsi : « au moins dans l'une de ses dimensions, elle [la peinture] est une pratique discursive qui prend corps dans des techniques et dans des effets »⁷⁸. Non pas que ces textes n'ont aucune ambiguïté, mais ils nous conduiraient, quand même, à rapprocher la peinture de l'énoncé, du discours ou du savoir. En deuxième lieu, il y a dans les études foucaaldiennes sur la peinture assez de passages qui nous font penser qu'il traite la peinture comme savoir, discours ou énoncé : dans son essai sur Picasso, Foucault met en question le thème de la disparition du peintre⁷⁹ et celui de la peinture du dehors⁸⁰, comme s'il s'agissait de celui de la mort de l'auteur et de celui de la littérature du dehors ; et, dans son essai sur Manet, Foucault souligne le thème de la matérialité ou de l'existence de la peinture⁸¹, comme s'il s'agissait de celui de la matérialité ou de l'existence de l'énoncé ; de surcroît, dans ses petits textes ultérieurs sur une série d'artistes contemporains (P. Rebeyrolle, D. Byzantios, G. Fromanger ou D. Michals), Foucault continuerait à saisir la peinture ou la photographie non pas comme représentation mais comme événement ou existence, comme s'il s'agissait de la littérature non pas comme signification mais comme pratique ou existence⁸². Il nous semble que ces textes sur les arts visuels peuvent au fond se superposer aux textes sur la littérature ou l'énoncé, le discours et le savoir. Voilà toutes les raisons pour lesquelles la peinture aussi est énoncé, discours ou savoir. Or, il va sans dire que la peinture n'est qu'un exemple parmi diverses figures sensibles. Il s'agirait, en réalité, non seulement de la figure visible, mais aussi des figures audible, tangible, etc., c'est-à-dire de toutes les figures sensibles. Au bout du compte, la figure sensible en général et le signe linguistique en général sont, tous les deux, énoncé, discours ou savoir. C'est pourquoi ces trois derniers peuvent signifier, en tant qu'images, non seulement tous les signes linguistiques, mais aussi toutes les figures sensibles : bref, *toutes nos activités*

⁷⁷ « Le livre et le sujet. Première version de *L'archéologie du savoir*. Introduction », in Ph. Artières et al. (dir.), *op. cit.*, p. 87.

⁷⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 253.

⁷⁹ Cf. « *Les Ménines* de Picasso », in Ph. Artières et al., *op. cit.*, p. 15-18.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 31-32.

⁸¹ Cf. « La peinture de Manet », in M. Saison (dir.), *La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil, 2004.

⁸² Cf. « La force de fuir », *DE II* ; « (Sur D. Byzantios) », *DE II* ; « La peinture photogénique », *DE II*, p. 711-715 ; « La pensée, l'émotion », *DE IV*, p. 245-247.

spirituelles. Voilà l'extension du concept de savoir. Le savoir en tant qu'image, c'est le niveau de l'esprit repris en dehors de la philosophie de la subjectivité.

En somme, dans le système du savoir, l'image n'est autre chose que le savoir lui-même. Celui-ci s'exerce en tant qu'image, en déployant en lui-même le concept et le sens ainsi que l'objet et le sujet. Cela nous a conduits à préciser à nouveau les extensions des concepts de savoir, de discours et d'énoncé. Ces trois concepts peuvent signifier toutes les existences du langage non seulement comme signes linguistiques mais aussi comme figures sensibles : toutes nos activités spirituelles. Voilà la relation entre le savoir et l'image.

A ce propos, il faudrait donc réexaminer une forte interprétation sur le concept foucauldien de savoir : celle de Gilles Deleuze⁸³. Cette interprétation est si influente aujourd'hui qu'elle oriente vigoureusement bien des recherches sur Foucault. La raison en serait que, on le sait bien, Foucault lui-même a apprécié Deleuze, et inversement aussi : en se respectant l'un l'autre comme philosophes contemporains, les deux se sont efforcés ensemble de critiquer la philosophie traditionnelle pour ouvrir une nouvelle perspective philosophique. Mais, même s'il en est ainsi, il ne faudrait pas pour autant considérer immédiatement Deleuze comme le meilleur commentateur de la philosophie foucauldienne. En effet, il nous semble que sa lecture en général n'essaie pas tellement de comprendre cette philosophie-là en elle-même, mais plutôt de l'arranger souvent à sa manière. Sans doute, on pourrait dire qu'il en est de même pour son interprétation sur le concept foucauldien de savoir. Selon celle-ci, le savoir, certes, comprend non seulement les signes linguistiques mais aussi les figures sensibles. Mais, ils ne sont pas « images ». Ils sont des existences tout à fait différentes entre eux : les signes linguistiques sont énoncés ou discours, alors que les figures sensibles ne les sont jamais. Deleuze observe que, bien que Foucault fasse face au problème des figures sensibles, il a été forcé de le mettre de côté, car, dans la situation de ses recherches de l'époque, il a dû donner la priorité au problème du pouvoir. C'est pourquoi Deleuze essaie d'exploiter de lui-même le problème des figures sensibles, en considérant sa correspondance avec celui des signes linguistiques. Selon lui, de même que les signes linguistiques, les figures sensibles constituent une instance autonome dans le savoir. C'est-à-dire que le savoir consiste en deux instances, signes linguistiques et figures sensibles, qui sont presque en

⁸³ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, p. 38-41, 55-75.

parallèle : de même que les signes linguistiques signifient l'énoncé, les figures sensibles signifient la sensibilité ou, pour Deleuze en particulier, la « visibilité » ; et de même que l'énoncé advient comme l'être du langage, la visibilité advient comme « l'être de la lumière » ; enfin, de même que l'énoncé déploie en lui-même son objet, son sujet, etc., la visibilité déploie en elle-même son objet, son sujet, etc. Bref, il y a, derrière l'instance discursive où il s'agit des signes linguistiques, de l'énoncé et de l'être du langage, une autre instance très ressemblante, une instance « non discursive » où il s'agit des figures sensibles, de la visibilité et de l'être de la lumière. Ce sont ces deux instances qui composent le savoir. Voilà l'interprétation deleuzienne du concept foucauldien de savoir. Celle-ci, certes, semble assez intéressante, dans la mesure où elle complète à sa manière la philosophie foucauldienne pour bien systématiser une théorie originale du savoir. Ce serait sans doute une lecture créative des textes foucauldien. Mais, pour cela, il nous semble qu'elle est allée un peu trop loin, au-delà de ce dont Foucault parle. Ce n'est pas nécessairement une lecture fidèle aux textes foucauldien. De fait, il nous semble que Foucault ne parle jamais de la visibilité en tant que telle, ni de l'être de la lumière en tant que tel. Dans *L'archéologie du savoir*, où il s'agissait de reprendre théoriquement toutes ses premières recherches, Foucault n'a aucunement traité de la visibilité ou de l'être de la lumière, et il n'a pas non plus soulevé même la nécessité théorique d'exploiter ces concepts comme tels. Certes, il a parfois mentionné un niveau non discursif⁸⁴. Mais, il n'a pas entendu par là la visibilité ou l'être de la lumière. Il a indiqué par là « des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques) »⁸⁵, « le contexte non discursif [...] (institution, rapports sociaux, conjoncture économique et politique) »⁸⁶ ou l'« ordre technique, pratique, économique, social, politique, etc. »⁸⁷. A propos de ce niveau non discursif, Foucault a pressenti plutôt le problème du désir⁸⁸ ou du pouvoir⁸⁹. Ainsi, aussitôt publié ce livre théorique, il l'a entamé⁹⁰, en posant la notion de « volonté de savoir », qui est, on le sait, le titre de ses cours au Collège de France en 1970-1971.

⁸⁴ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 41, 90-92, 96, 98-99, 134-138, 158, 162, 205, 212-215, 218, 229, 233, 238, 242, 254-255.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁸⁶ « Réponse à une question », *DE I*, p. 676.

⁸⁷ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 707.

⁸⁸ *L'archéologie du savoir*, p. 90-92, 138,

⁸⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁰ Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par J. G. Merquior et S. P. Rouanet] », *DE II*, p. 158-163 ; *L'ordre du discours*, p. 8-23.

C'est en passant par cette notion très nietzschéenne que Foucault en est arrivé à formuler définitivement le niveau du pouvoir par rapport à celui du savoir. Bref, le niveau non discursif ne concerne pas la visibilité ou l'être de la lumière mais le pouvoir. C'est ainsi que l'interprétation deleuzienne n'est pas toujours fidèle aux textes foucauldien. Or, cela ne signifierait en réalité pas seulement quelques discordances entre les textes foucauldien et la lecture deleuzienne. Il nous semble qu'il apporte à cette dernière interprétation, bien plus, quelques difficultés théoriques. D'abord, il s'agirait de la restauration du Concept et du Sens. Comme nous l'avons vu, Deleuze accorde au niveau du savoir deux instances autonomes, c'est-à-dire l'énoncé et la visibilité. Mais, par là, ces deux risqueraient de fonctionner une fois de plus comme l'entendement et la sensibilité, c'est-à-dire comme le Concept et le Sens : ces deux derniers pourraient se restaurer effectivement. S'il en est ainsi, alors il serait à craindre que la lecture deleuzienne ne s'affranchisse pas parfaitement du modèle de la signification sur le langage. Ensuite, il s'agirait de l'absence de l'image. Comme nous l'avons vu, Deleuze considère le savoir comme composé de l'énoncé et de la visibilité, non pas comme image. Mais, par là, cette dernière risquerait de ne plus pouvoir occuper aucune place dans le système théorique en question, car ce qui sert d'intermédiaire entre l'énoncé et la visibilité, ce ne serait, selon Deleuze, plus l'image, mais tout autre chose, le pouvoir : l'image pourrait s'en absenter. S'il en est ainsi, alors cette théorie ne saurait plus suffisamment expliquer des phénomènes proprement imaginaires tels que le rêve, le fantasme ou la fantaisie. Enfin, il s'agirait de l'émascation du savoir. Comme nous l'avons dit tout à l'heure, Deleuze confie l'intermédiaire entre les deux instances du savoir à tout autre chose que celui-ci, c'est-à-dire au pouvoir. Mais, par là, ce niveau du savoir risquerait de dépendre définitivement de celui du pouvoir, en perdant sérieusement sa propre autonomie ou sa propre régularité : le savoir pourrait être émasculé effectivement. S'il en est ainsi, alors il ne serait plus tellement nécessaire d'analyser le savoir en lui-même, car celui-ci n'aurait plus sa propre régularité sans pouvoir. C'est ainsi qu'il nous semble que l'interprétation deleuzienne pourrait potentiellement rencontrer quelques difficultés théoriques. En somme, elle pourrait éprouver non seulement des difficultés philologiques, mais aussi des difficultés philosophiques. Ainsi, pour esquiver de tels problèmes, il ne serait pas inutile d'examiner le concept foucauldien de savoir dans une autre direction déjà indiquée.

Nous allons à présent examiner le deuxième point concernant le système du savoir : la relation entre le savoir et la vérité. Nous avons jusqu'ici mis hors circuit le problème de la vérité, car, dans le chapitre précédent, nous sommes passés du modèle de la signification sur le langage à celui de l'existence. Dans le premier modèle, comme nous l'avons vu, il est essentiel de savoir si des langages donnés sont vrais ou faux : il s'agit d'abord d'analyser quels ils sont, ensuite de juger s'ils ont ou non une valeur de vérité, et, sinon, enfin de fonder à nouveau leur légitimité. En revanche, dans le second modèle, il n'est aucunement essentiel de savoir s'ils sont vrais ou faux. Qu'il s'agisse de langages vrais ou faux, ou même s'il s'agit, en deçà du vrai et du faux, de langages infâmes, peu importe. Tous les langages sont, dans leur existence même, à examiner. C'est en ce sens que nous nous sommes affranchis du problème de la vérité ainsi que du modèle de la signification. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que nous n'ayons plus affaire à aucun problème de la vérité. Dans le modèle de l'existence, nous faisons face à un autre type de problème de la vérité. Autrement dit, nous sommes conduits à reprendre à nouveau la vérité par rapport au savoir. Bref, la vérité doit être reprise comme une partie du savoir. De fait, également après le passage au modèle de l'existence, Foucault met à nouveau en question la vérité, bien qu'il n'y ait que des mentions très limitées. C'est pourquoi il faut préciser le concept de vérité dans le modèle de l'existence. Ce concept serait très différent de celui du modèle de la signification. Ainsi, pour mieux mettre en évidence ce premier concept foucauldien, nous allons d'abord ci-dessous examiner le second concept traditionnel.

Dans le modèle de la signification, il s'agit de la *vérité épistémologique*. C'est, en d'autres termes, la vérité de la signification ou celle de la connaissance. C'est parce que, dans ce modèle selon lequel on considère le langage comme signification, c'est seulement celle-ci qui peut devenir une vérité. Bref, dans la mesure où il est question du langage comme signification, il s'ensuit nécessairement qu'il est question de la vérité comme signification ou connaissance. Pour expliciter ce point, retournons une fois de plus à l'argument du modèle de la signification. Dans ce modèle, le langage, considéré comme signification, s'exerce dans la connaissance. Là se met en jeu le mécanisme général du langage, qui se compose de quatre éléments : Objet, Sujet, Concept et Sens. Bref, le langage comme signification est celui à travers lequel le Sujet connaît l'Objet sous le Concept sur le Sens. Or, si le Sujet réussit à connaître l'Objet sous le Concept

sur le Sens, alors il se produit une connaissance vraie, une signification vraie ou un langage vrai. C'est là la vérité épistémologique. Dans celle-ci, l'Objet est saisi en tant qu'objet vrai ou scientifique ; le Sujet se saisit en tant que sujet vrai ou transcendantal ; le Concept se saisit en tant que concept vrai ou idéal ; le Sens est saisi en tant que sens vrai ou fondamental. Ainsi, la vérité épistémologique, c'est le langage à travers lequel le sujet transcendantal connaît l'objet scientifique sous le concept idéal sur le sens fondamental. Autrement dit, c'est le langage à travers lequel le sujet fondateur instaure l'horizon d'idéalité par le projet fondamental, en constituant l'objectivité scientifique. C'est ainsi que, dans le modèle de la signification, il s'agit de la vérité épistémologique.

Il ne serait pas impossible d'accorder à cette vérité épistémologique un caractère : elle est *originaire*. Cette vérité a un lien avec l'origine : elle en provient et y a sa légitimité. De fait, comme Husserl, qui est le philosophe le plus subtil du modèle de la signification, l'affirme dans *L'origine de la géométrie*, une vérité épistémologique ne pourrait jamais exister dans l'isolement ; elle ne pourrait exister qu'en relation avec une série de vérités historiquement précédentes, qui remonteraient finalement jusqu'au point de départ historique dans l'activité de connaissance, l'origine. A travers un tel enchaînement de vérités précédentes, la vérité épistémologique a toujours un lien avec l'origine. Ainsi, il y a un développement historique propre à la vérité épistémologique : l'histoire téléologique de la raison. Là, l'origine, c'est la première vérité épistémologique. Autrement dit, c'est la première connaissance vraie, la première signification vraie ou le premier langage vrai. Mais attention. Si on la dit première, ce n'est pas simplement que cette vérité se situe chronologiquement au début de l'histoire empirique de la raison ; s'il en était ainsi, elle se mettrait finalement dans le même plan que d'autres vérités. Si on la dit première, c'est que cette vérité inaugure par elle-même l'histoire rationnelle de la raison, elle-même ; ainsi, elle soutient par la base le plan d'autres vérités ou le surplombe vers le ciel. La première vérité épistémologique n'est donc pas une vérité parmi d'autres, mais la vérité entre les vérités. Au fond, il s'agit de la vérité des vérités, car elle instaure d'elle-même la possibilité de la vérité épistémologique en général. Or, dans cette première vérité épistémologique, bien évidemment, il y a le premier objet vrai ou scientifique, le premier sujet vrai ou transcendantal, le premier concept vrai ou idéal et le premier sens vrai ou fondamental.

Il en irait toujours de même pour ces quatre premiers éléments : ceux-ci aussi instaurent d'eux-mêmes les possibilités de l'objet scientifique, du sujet transcendantal, du concept idéal et du sens fondamental en général. En somme, l'origine, c'est la première vérité épistémologique par laquelle le premier sujet transcendantal connaît le premier objet scientifique sous le premier concept idéal sur le premier sens fondamental. Autrement dit, c'est l'instauration de la possibilité de la vérité épistémologique en général par laquelle en même temps s'instaurent les possibilités de l'objet scientifique, du sujet transcendantal, du concept idéal et du sens fondamental en général. Ainsi, l'origine représente une unité parfaite : dans cette première vérité épistémologique s'unissent parfaitement les quatre premiers éléments vrais. Autrement dit, l'origine représente une ouverture de l'univers : la première vérité épistémologique ouvre comme univers les quatre premiers éléments vrais. Mais, après ce coup premier, l'origine est immédiatement oubliée ; l'ouverture de l'univers est immédiatement fermée ; l'unité parfaite est immédiatement perdue : la correspondance entre les quatre premiers éléments est remplacée par la séparation entre l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Par conséquent, il s'agit désormais de surmonter cet oubli de l'origine. Cependant, il n'est pas facile de retourner à l'origine, parce que celle-ci ne serait pas simplement empirique, mais rationnelle : on ne peut pas identifier l'origine à quelque fait empirique par la chronologie, mais se le rappeler par la mémoire de sa raison ; car on ne s'y lie pas extrinsèquement à travers la succession des faits empiriques, mais intrinsèquement en dedans de sa propre raison ; bref, c'est, « aux confins de l'histoire, un *a priori* inépuisable, à la fois en retrait puisqu'il échapperait à tout commencement, à toute restitution génétique, et en recul puisqu'il ne pourrait jamais être contemporain de lui-même dans une totalité explicite »⁹¹. C'est pourquoi il s'agit de ne cesser de retourner à l'origine : il faut sortir de l'inertie empirique pour retourner à l'origine ; et là, il faut récupérer la première vérité épistémologique pour la recommencer à nouveau. De fait, Foucault dit : il s'agit d'« essayer de chercher, au-delà de toute manifestation et de toute naissance historique, une fondation originaire, l'ouverture d'un horizon inépuisable, un projet qui serait en recul par rapport à tout événement, et qui maintiendrait à travers l'histoire l'esquisse toujours dénouée d'une unité qui ne s'achève pas »⁹² ; en d'autres

⁹¹ *L'archéologie du savoir*, p. 82-83. Cf. *ibid.*, p. 36 ; « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 704.

⁹² « Réponse à une question », *DE I*, p. 675.

termes, il s'agit de « revenir, par-delà un temps qui ne serait que chute, latence, oubli, recouvrement ou errance, vers le moment fondateur où la parole n'était encore engagée dans aucune matérialité, n'était vouée à aucune persistance, et où elle se retenait dans la dimension non déterminée de l'ouverture »⁹³. C'est bien par ce retour à l'origine ou cette récupération de la première vérité épistémologique qu'on peut produire une nouvelle vérité épistémologique, qui n'est autre chose que la vérité dont il s'agit ordinairement dans le modèle de la signification. Ainsi, on peut dire que, par le retour au premier langage originaire, le langage empirique se reprend en tant que langage originaire : par le retour au premier objet scientifique, l'objet empirique est repris en tant qu'objet scientifique, par le retour au premier sujet transcendantal, le sujet empirique se reprend en tant que sujet transcendantal, et ainsi de suite. Il est évident qu'il y a là le passage historique propre au modèle de la signification que nous avons vu dans le chapitre précédent : le passage du langage empirique au langage originaire, qui comprend celui de l'objet empirique à l'objet scientifique, celui du sujet empirique au sujet transcendantal, etc. L'activité de connaissance se développe ainsi petit à petit téléologiquement dans l'histoire. Foucault remarque : « le rôle de l'histoire est de réveiller les oublis, de lever les occultations, d'effacer – ou de barrer à nouveau – les barrages »⁹⁴. Quant à cette histoire, notre philosophe donne davantage d'explications. Il l'explicite en référence à la tradition du modèle de la signification, en particulier la pensée de Dilthey :

« L'homme », selon Dilthey, « n'apprend pas ce qu'il est en ruminant sur lui-même, il l'apprend par l'histoire ». Or, ce que l'histoire lui apprend, c'est qu'il n'est pas un élément segmentaire des processus naturels, mais une activité spirituelle dont les productions se sont successivement déposées dans le temps, comme des actes cristallisés, des significations désormais silencieuses. Pour retrouver cette activité originaire, il faudra s'adresser à ses productions, faire revivre leurs sens par une « analyse des produits de l'esprit destinée à nous ouvrir un aperçu sur la genèse de l'ensemble psychologique ». Mais cette genèse n'est ni un processus mécanique ni une évolution biologique ; elle est mouvement propre de l'esprit qui est toujours sa propre origine et son propre terme. Il n'est donc pas question d'expliquer l'esprit par autre chose que par lui-même ; mais, en

⁹³ *L'archéologie du savoir*, p. 164.

⁹⁴ « Réponse à une question », *DE I*, p. 684.

se plaçant à l'intérieur de son activité, en essayant de coïncider avec ce mouvement dans lequel il crée et se crée, il faut avant tout le comprendre⁹⁵.

L'histoire nous apprend que nous ne nous inscrivons pas simplement dans des processus naturels, mais aussi dans une tradition spirituelle, où il y a un enchaînement de significations autrefois cristallisées, désormais accumulées et à revivre à l'avenir. L'histoire, ce n'est donc ni un processus mécanique ni une évolution biologique, mais un mouvement spirituel. Selon Foucault, une telle conception de l'histoire continue à être reprise jusqu'à la phénoménologie : Husserl l'élabore s'appuyant non pas sur la métaphysique de l'esprit comme chez Dilthey, mais sur l'analyse du sens immanent à toute expérience vécue. Par exemple, dans *L'origine de la géométrie* : en prenant l'histoire de la géométrie, il se demande comment cette science peut se développer téléologiquement à travers des expériences vécues des géomètres innombrables, autrement dit comment sa vérité épistémologique peut progresser à l'appui de leur subjectivité transcendantale. Foucault détaille un tel problème comme une tâche essentielle de la phénoménologie husserlienne :

Le problème, pour lui [Husserl], était de savoir comment il est possible d'enraciner effectivement, au niveau de l'évidence, de l'intuition pure et apodictique d'un sujet, une science qui se développe selon un certain nombre de principes formels et jusqu'à un certain point vides. Comment la géométrie, par exemple, a pu poursuivre pendant des siècles cette course de la formalisation pure et être, en même temps, une science pensable en chacun de ses points par un individu susceptible d'avoir de cette science une intuition apodictique. Comment est-il possible que quelqu'un, dans le grand éventail des propositions géométriques, puisse isoler une de ces propositions, la percevoir comme vraie et construire sur elle une démonstration apodictique ? Sur quelle intuition repose ce processus ? Peut-il y avoir une intuition purement locale et régionale à l'intérieur d'une géométrie proprement formelle, ou faut-il une sorte d'intuition qui réeffectue dans sa totalité le projet de la géométrie, pour que la certitude d'une vérité géométrique puisse surgir en un point précis du corpus des propositions et du temps historique des géomètres qui se succèdent les uns aux autres ? C'était cela le problème de Husserl⁹⁶.

⁹⁵ « La psychologie de 1850 à 1950 », *DE I*, p. 126-127.

⁹⁶ « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par J. G. Merquior et S. P. Rouanet] », *DE II*, p. 164-165.

Husserl prend ainsi à tâche d'expliquer l'histoire d'une science comme la géométrie, en s'appuyant sur l'intuition du sujet transcendantal, à savoir le sens immanent à son expérience vécue. Ce faisant, ce phénoménologue, ainsi que Dilthey, reprend l'histoire de la science dans son mouvement spirituel. C'est ainsi que, d'après le modèle de la signification, diltheyen ou husserlien, l'histoire se développe comme un mouvement spirituel depuis l'origine jusqu'à la fin. Or, même s'il est vrai que cette histoire est propre à la philosophie de la connaissance à l'âge moderne, son idée basique s'enracinerait sans doute dans une plus longue tradition philosophique. C'est pourquoi Foucault en reconnaît l'archétype déjà dans la philosophie d'Aristote : il affirme que ce métaphysicien a posé tout d'abord une conception originaire sur l'histoire de la philosophie, qui a rendu désormais possibles diverses conceptions dérivées sur celle de la philosophie, des sciences ou de la raison⁹⁷. Selon son analyse sur Aristote⁹⁸, « l'histoire de la philosophie s'ordonne toujours à un certain jeu de l'œuvre individuelle et d'une destination de la vérité à travers l'histoire ». Autrement dit, cette histoire se développe par le fait que les œuvres philosophiques individuelles tournent autour de la vérité ultime, absolue et éternelle, c'est-à-dire la vérité originaire. Ainsi, « l'histoire de la philosophie est toujours pointée à travers des individualités nommées », par exemple Thalès, Héraclite, Anaxagore, etc. pour Aristote. Cela ne signifie cependant pas que ces individualités en elles-mêmes sont importantes. « Si ces individualités valent comme moments philosophiques, c'est que, sous une forme ou sous une autre, c'est la vérité elle-même qui s'est donnée à elles ; ou quelque chose de la vérité a parlé à travers elles ». Les œuvres individuelles ont ainsi toujours quelque rapport à la vérité originaire. Mais, à cause de leur finitude historique, ce rapport n'est jamais parfait. Chaque œuvre ne peut donc exprimer la vérité originaire que partiellement, indirectement ou négativement. C'est-à-dire que « cette pensée de la vérité est en même temps esquive, oubli, négligence, inachèvement de la vérité, cela est l'impensé de toute philosophie ». C'est pourquoi toutes les nouvelles philosophies doivent penser à cet impensé des philosophies passées pour remplir leur manque de la vérité originaire : « par rapport à chaque œuvre singulière, toute philosophie nouvelle aura à penser l'impensé d'une autre. [...] il s'agit pour chacune de penser cet impensé des autres par quoi se définit leur rapport singulier à la vérité ». D'où vient que l'histoire de la philosophie n'est

⁹⁷ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 36.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 36-38.

finalement autre chose qu'une histoire des commentaires sans limite. Foucault traite ailleurs de ce « commentaire », en faisant remarquer que cette activité spirituelle présuppose une « dénivellation » entre deux sortes de langages⁹⁹ : l'une est « les discours qui “se disent” au fil des jours et des échanges, et qui passent avec l'acte même qui les a prononcés »¹⁰⁰ ; l'autre est « les discours qui sont à l'origine d'un certain nombre d'actes nouveaux de paroles qui les reprennent, les transforment ou parlent d'eux, bref les discours qui, indéfiniment, par-delà leur formulation, *sont dits*, restent dits, et sont encore à dire »¹⁰¹. C'est le décalage entre le langage second et le langage premier, où celui-là commente indéfiniment celui-ci : « le moutonnement indéfini des commentaires »¹⁰². C'est comme l'histoire de tels commentaires que se développe l'histoire de la philosophie : toute philosophie commente les philosophies précédentes pour surmonter leur oubli de la vérité originare. De là un principe de l'histoire de la philosophie, que Foucault appelle « le principe du retour à... et du redoublement sur soi » : la philosophie doit retourner à la philosophie passée et dire à nouveau ce qu'elle a déjà dit d'une certaine façon. Ces deux fonctions se superposeraient effectivement à deux rôles du commentaire relevés par notre auteur. Selon ce remarque, « d'une part, il [ledit décalage entre les deux langages ou au fond le commentaire] permet de construire (et indéfiniment) des discours nouveaux : le surplomb du texte premier, sa permanence, son statut de discours toujours réactualisable, le sens multiple ou caché dont il passe pour être détenteur, la réticence et la richesse essentielles qu'on lui prête, tout cela fonde une possibilité ouverte de parler »¹⁰³. C'est-à-dire que le commentaire a d'abord le rôle de retourner au langage premier pour construire des langages nouveaux. Ce n'est rien d'autre que le dit « retour à ... ». Et, toujours selon le remarque foucauldien, « d'autre part, le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était articulé silencieusement *là-bas*. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit »¹⁰⁴. C'est-à-dire que le commentaire a également le rôle de redoubler le

⁹⁹ Cf. *L'ordre du discours*, p. 23-28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.24.

¹⁰¹ *Ibid.* (souligné par Foucault).

¹⁰² *Ibid.*, p. 27.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 27 (souligné par Foucault).

langage premier par le langage second. Ce n'est rien d'autre que ledit « redoublement sur soi ». Il y a donc les deux fonctions du principe philosophique comme les deux rôles du commentaire, et c'est celles-là qui marchent dans l'histoire de la philosophie comme celle du commentaire. Voilà la conception aristotélicienne sur l'histoire de la philosophie. Ainsi, on pourrait dire finalement que cette conception elle-même se trouve à l'origine d'autres conceptions sur l'histoire de la philosophie : les philosophies postérieures à Aristote retournent à sa conception originare de l'histoire de la philosophie, de sorte qu'elles la redoublent par leurs propres conceptions de l'histoire de la philosophie ; autrement dit, les philosophies post-aristotéliennes commentent, explicitement ou implicitement, la conception aristotélicienne originare pour en dériver leurs propres conceptions. Il en va de même de la philosophie de la connaissance à l'âge moderne, telle que l'herméneutique diltheyenne ou la phénoménologie husserlienne. Cette philosophie moderne aussi dérive de l'archétype aristotélien sa propre conception de l'histoire. Ce faisant, elle reprend l'histoire de la philosophie comme celle de la connaissance. C'est ainsi que, d'après le modèle de la signification, l'activité de connaissance se développe téléologiquement depuis l'origine jusqu'à la fin. En conséquence, à cette fin de l'histoire, l'activité de connaissance sortirait définitivement de l'inertie empirique pour retourner définitivement à l'origine ; et là, elle récupérerait définitivement la première vérité épistémologique pour l'achever définitivement en tant que la dernière vérité épistémologique, par laquelle le dernier sujet transcendantal connaîtrait le dernier objet scientifique sous le dernier concept idéal sur le dernier sens fondamental. A ce coup dernier, l'origine est définitivement rappelée ; l'ouverture de l'univers est définitivement rouverte ; l'unité parfaite est définitivement retrouvée : la correspondance des derniers quatre se substitue à la séparation entre les quatre historiques. Foucault caractérise donc cette histoire ainsi : le « cercle de l'origine perdue et retrouvée »¹⁰⁵, « la recollection du Logos ou la téléologie de la raison »¹⁰⁶, la « téléologie historico-transcendantale »¹⁰⁷. Voilà comment il s'agit de l'histoire téléologique de la raison, avec l'origine de laquelle la vérité épistémologique a toujours un lien.

¹⁰⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 265.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁷ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 731.

Or, comme nous l'avons mentionné, le premier Foucault, lui-même, ne s'est pas parfaitement affranchi d'une telle origine suivie par sa propre histoire. Car, d'une part dans l'*Histoire de la folie*, il a explicitement présupposé l'origine de l'histoire de la folie ou, plus précisément, de l'histoire du partage entre la folie comme Objet et la raison comme Sujet. Cette origine, c'était l'unité harmonieuse où la folie et la raison ne se séparent pas encore parfaitement, ou bien l'ouverture de l'univers où elles communiquent assez librement. Foucault affirme : il s'agit du « degré zéro de l'histoire de la folie »¹⁰⁸, qui renvoie au « domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore »¹⁰⁹. Comme nous l'avons vu, Foucault appelait cette origine la « folie originaire », qui rend possible le partage entre la folie et la raison. D'autre part, dans *Les mots et les choses*, Foucault a implicitement présupposé, nous semble-t-il, la fin de l'histoire de la raison, qui ne serait au fond autre chose que ladite histoire du partage entre la folie et la raison. Cette fin, c'était l'extrémité qui rattrape définitivement l'origine, ou l'ouverture impersonnelle qui rétablit l'anonymat originaire comme la fusion entre la folie et la raison. Lorsque Foucault a annoncé à la fin du livre cette phrase fameuse : « l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »¹¹⁰, il signifiait par là que la figure de l'homme dessinée dans la terre de la raison serait effacée par la mer de la folie¹¹¹. Il a alors pressenti non seulement la disparition de l'épistémè de l'homme à l'âge moderne, mais aussi le dévoilement de l'expérience anonyme à la fin de l'histoire. Comme nous l'avons vu, Foucault identifiait cette expérience anonyme à la folie originaire, qui rend cette fois-ci impossible le partage entre la folie et la raison. Bien plus, dans le manuscrit de *L'archéologie du savoir*, qui ne sortait pas encore parfaitement du premier Foucault, il a brièvement résumé de telles présuppositions de ses premières recherches historiques. C'est que toutes les recherches sur la vérité viennent du « livre premier » en tant qu'origine, et qu'elles vont au « livre dernier » en tant que fin. Foucault explique : « livre premier auquel tous les autres doivent revenir, – livre éponyme, épopée fondatrice, bible, parole de Dieu, contrat archaïque dont tout livre, quel qu'il soit, ne

¹⁰⁸ « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 159.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹¹⁰ *Les mots et les choses*, p. 398.

¹¹¹ Cf. « L'eau et la folie », *DE I*, p. 268-269.

peut être que le commentaire, la redécouverte, la mise en lumière, la répétition patiente ou la damnable trahison ; livre dernier qui rend tous les autres inutiles, qui les renvoie au silence et les calcine de sa lumière foudroyante, instantanée, définitive »¹¹². Bref, dans la mesure où ces deux livres se lient au fond intrinsèquement l'un à l'autre, il s'agit du « livre au singulier »¹¹³ ou du « vrai Livre »¹¹⁴. En somme, le premier Foucault a, explicitement ou implicitement, supposé que l'histoire de la folie et de la raison va de l'origine, présumée dans *l'Histoire de la folie*, à la fin, présumée dans *Les mots et les choses*, c'est-à-dire du livre premier au livre dernier selon les expressions du manuscrit de *L'archéologie du savoir*. C'est pourquoi le premier Foucault ne s'est pas parfaitement affranchi de l'origine et de la fin, ou bien de l'histoire téléologique de la raison. C'est ainsi que la vérité épistémologique est originaire, tant qu'elle a un lien avec l'origine, d'où se développe l'histoire téléologique de la raison et dont le premier Foucault reste captif.

De là une conséquence nécessaire : *la vérité épistémologique a son contraire, la fausseté épistémologique*. Si l'activité de connaissance se fait à travers le retour à l'origine, alors elle produit le langage originaire, la signification originaire, la connaissance originaire, bref la vérité épistémologique ; sinon, elle ne produit que des langages empiriques, des significations empiriques, des connaissances empiriques, c'est-à-dire des absences de la vérité épistémologique, des faussetés épistémologiques. Dans la mesure où l'activité de connaissance prend pour critère absolu l'origine, par rapport à celle-ci elle s'expose nécessairement à deux évaluations, positive ou négative ; autrement dit, à travers « la problématique de l'origine », elle s'engage dans la « bipolarité » nécessaire¹¹⁵ : *la polarité vrai/faux*. De celle-ci dériveraient, de surcroît, beaucoup d'autres polarités ou de « deux valeurs », par exemple raison/folie, rationnel/irrationnel, scientifique/idéologique, original/traditionnel, nouveau/ancien, etc¹¹⁶. De fait, Foucault remarque : « de celles-ci [les connaissances] on doit toujours pouvoir dire si elles sont vraies ou fausses, exactes ou non, approchées ou définies, contradictoires ou cohérentes »¹¹⁷. Seulement, cela ne revient finalement pas à dire que

¹¹² « Le livre et le sujet. Première version de *L'archéologie du savoir*. Introduction », in Ph. Artières et al. (dir.), *op. cit.*, p. 75.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 76.

¹¹⁵ Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 185-186.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 184-188.

¹¹⁷ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 723.

toutes les activités intellectuelles concernent cette polarité vrai/faux. A l'extérieur de celle-ci sont abandonnées quelques activités dont on ne peut plus dire qu'elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire les langages infâmes : on exclut de la dichotomie vrai/faux le langage fou, le langage criminel, le langage pervers, le langage exotique ou le langage sophistique. En bref, le reste infâme existe en dehors de la polarité vrai/faux. C'est ainsi que la possibilité de la vérité épistémologique est nécessairement liée à celle de la fausseté épistémologique.

En somme, dans le modèle de la signification sur le langage, il s'agit de la vérité épistémologique, qui est le langage à travers lequel le sujet transcendantal connaît l'objet scientifique sous le concept idéal sur le sens fondamental. Elle est avant tout originaire, dans la mesure où elle a un lien avec l'origine, qui est la première vérité épistémologique, suivie par l'histoire téléologique de la raison. De là, elle a pour son contraire le langage empirique, fausseté épistémologique.

Dans le modèle de l'existence sur le langage, en revanche, il s'agit de la *vérité ontologique*. Cependant, celle-ci ne signifie jamais la vérité de l'existence telle qu'en parle Heidegger, mais l'existence de la vérité. Là, il ne faut donc pas « connaître » dans l'existence sa vérité, mais « savoir » dans la vérité sa modalité d'existence. Car, dans ce modèle selon lequel on considère le langage comme existence, la vérité aussi existe en tant qu'un des langages. Bref, dans la mesure où il est question du langage comme existence, il s'ensuit nécessairement qu'il est question de la vérité comme existence. Pour reprendre des expressions foucaaldiennes, la vérité ne réside plus « dans ce qu'il [le discours] *disait* », mais « dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait* »¹¹⁸. Afin d'explicitier ce point, retournons une fois de plus à l'argument du modèle de l'existence. Dans ce modèle, le langage considéré comme existence, c'est-à-dire l'énoncé, apparaît comme événement, fonctionne comme pratique et subsiste comme chose. Là se met en jeu le mécanisme principal du langage qui se compose de quatre éléments : l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif. Bref, le langage comme existence, c'est un énoncé qui déploie dans ses trois aspects événement/pratique/chose son objet, son sujet, son concept et son sens. Or, tout énoncé ne concerne pas nécessairement le problème de la vérité. Il y a des énoncés qui ont peu de relation avec celui-là, par exemple la littérature, la conversation courante, le

¹¹⁸ *L'ordre du discours*, p. 17 (souligné par Foucault).

monologue intérieur, etc. Ainsi, il s'agit ici seulement d'énoncés impliqués dans le problème de la vérité. Ce sont les énoncés éminents qui peuvent jouer un certain rôle privilégié parmi d'autres énoncés, et qui peuvent y exercer une certaine influence particulière. Leur type de rôle et leur modalité d'influence varient selon le savoir concerné. Il peut donc être question non seulement d'énoncés épistémiques qu'on appelle ordinairement comme discipline ou science, mais aussi d'énoncés plus divers qu'on attribuerait ordinairement à d'autres domaines. Par exemple, l'exégèse de la Bible, l'interprétation de la Constitution, l'aveu du péché, etc. Là, il ne s'agirait plus d'énoncés épistémiques au sens étroit, mais, tout au plus, dans un sens très large, qui peuvent concerner encore la connaissance du monde, soit religieuse, soit politique, soit morale, en s'interrogeant sur le problème de la vérité. Ou bien, également l'oracle des dieux grecs, la déclaration glorieuse du roi, le serment personnel du vertueux, etc. Là, il ne s'agirait plus d'énoncés épistémiques, au sens étroit ou large, mais d'énoncés pratiques qui concernent la fatalité vraie du monde, soit religieuse, soit politique, soit éthique, en s'engageant dans le problème de la vérité. Voilà divers énoncés éminents parmi d'autres. Ainsi, la vérité ontologique, c'est un énoncé éminent qui déploie dans ses trois aspects événement/pratique/chose son objet, son sujet, son concept et son sens. C'est ainsi que, dans le modèle de l'existence, il s'agit de la vérité ontologique.

Il serait possible d'accorder à cette vérité ontologique un caractère : elle est *historique*. Cette vérité n'est plus originaire, parce qu'elle n'a aucun lien avec l'origine. Certes, elle concerne histoire, mais celle-ci n'est plus l'histoire téléologique de la raison. Il ne s'agit plus de l'histoire transcendantale, encore moins de l'histoire empirique, car sans doute la seconde ne dériverait, au fond, que de la première. Il s'agit de l'histoire effective, histoire au sens propre. Dans celle-ci, il n'y a donc ni origine ni fin ni téléologie, mais seulement des aléas : il n'est pas question que l'activité de connaissance se développent téléologiquement de l'origine à la fin, mais que l'activité de savoir se déploient aléatoirement sans origine ni fin. Bref, il ne s'agit pas de l'histoire téléologique de la connaissance, mais de l'*histoire aléatoire du savoir*. Cette dernière n'est plus déterminée par quelque principe transcendant, c'est-à-dire par la loi anhistorique ou transhistorique telle que la téléologie transcendantale ou la causalité empirique, mais par des règles immanentes, c'est-à-dire par l'histoire elle-même. C'est pourquoi Foucault est conduit à affirmer pour ce type d'histoire : « au lieu de rechercher,

comme on l'a fait dans certains projets de type phénoménologique, l'origine première d'une science, son projet fondamental et ses conditions radicales de possibilité, on essaiera d'assister aux commencements insidieux et multiples d'une science » ; « il s'agit du problème théorique de la constitution d'une science quand on veut l'analyser non pas en termes transcendants, mais en termes d'histoire »¹¹⁹. D'où, à la différence de Husserl, Foucault ne s'interroge plus sur l'origine première de la géométrie, mais sur ses commencements aléatoires, une poussière d'événements historiques¹²⁰. C'est dans un tel sens qu'il s'agit de l'histoire effective, qui est concernée par la vérité ontologique. C'est pourquoi celle-ci n'existe plus grâce à l'origine. Elle existe en elle-même. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'elle existe entièrement seule, dans l'isolement. Elle existe toujours en relation avec d'autres vérités ontologiques. Car c'est bien par ces relations que se forme un savoir dont relève la vérité ontologique en question. En somme, la vérité ontologique existe à l'intérieur du savoir dans l'histoire effective. C'est dans cette mesure que la vérité ontologique est historique.

De là une conséquence nécessaire : *la vérité ontologique n'a pas son contraire*. Comme nous l'avons vu, la vérité épistémologique a son contraire, puisqu'elle a un lien avec l'origine, par rapport à laquelle toutes les connaissances peuvent s'exposer nécessairement à deux évaluations opposées, vrai ou faux. En revanche, la vérité ontologique n'a pas son contraire, puisqu'elle n'a plus de lien avec l'origine, ce qui n'expose plus de savoirs à quelque chose de similaire aux deux évaluations opposées susdites : il n'y a plus la polarité vrai/faux. C'est pourquoi, à la différence de la vérité épistémologique, la vérité ontologique n'a pas son contraire. De fait, le savoir même dont relève la vérité ontologique ne se forme pas par la polarité vrai/faux. Sur ce point, Foucault dit : pour caractériser le savoir, ni « la distinction du rationnel et de son contraire »¹²¹ ni « la distinction du scientifique et du non-scientifique »¹²² ni « l'opposition originalité-banalité »¹²³ n'est pertinente ; il ne faut pas y chercher « des jeux, des équilibres, des oppositions ou des dialectiques entre les formes de rationalité et des contraintes irrationnelles »¹²⁴ ; car « on ne peut pas admettre une différence de

¹¹⁹ « Titres et travaux », *DE I*, p. 845.

¹²⁰ Cf. *L'ordre du discours*, p. 19-20 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 106-108, 139.

¹²¹ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 722-723.

¹²² *Ibid.*, p. 722. Cf. « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités*, *op. cit.*, p. 112-113.

¹²³ *L'archéologie du savoir*, p. 188.

¹²⁴ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 722.

nature entre des énoncés créateurs (qui font apparaître quelque chose de nouveau, qui émettent une information inédite et qui sont en quelque sorte “actifs”) et des énoncés imitatifs (qui reçoivent et répètent l'information, demeurent pour ainsi dire “passifs”) »¹²⁵, c'est-à-dire entre des énoncés positifs et des énoncés négatifs. C'est pour cela que Foucault conclut : « de celles-ci [les connaissances] on doit toujours pouvoir dire si elles sont vraies ou fausses, exactes ou non, approchées ou définies, contradictoires ou cohérentes ; [mais] aucune de ces distinctions n'est pertinente pour décrire le savoir »¹²⁶. C'est pourquoi le savoir ne concerne pas la polarité vrai/faux. Mais, cela ne signifie pas pour autant que, en excluant d'elle-même toutes les faussetés, il se constitue seulement des vérités. De fait, Foucault explique : « une discipline [reprise dans le savoir], ce n'est pas la somme de tout ce qui peut être dit de vrai à propos de quelque chose ; ce n'est même pas l'ensemble de tout ce qui peut être, à propos d'une même donnée, accepté en vertu d'un principe de cohérence ou de systématisme. La médecine [reprise dans le savoir] n'est pas constituée du total de ce qu'on peut dire de vrai sur la maladie ; la botanique [reprise dans le savoir] ne peut être définie par la somme de toutes les vérités qui concernent les plantes. [...] la botanique ou la médecine, comme toute autre discipline, sont faites d'erreurs comme de vérités, erreurs qui ne sont pas des résidus ou des corps étrangers, mais qui ont des fonctions positives, une efficacité historique, un rôle souvent indissociable de celui des vérités »¹²⁷. Ce que Foucault précise ici sur la discipline s'appliquerait directement aussi au savoir lui-même y compris celle-là. C'est-à-dire que le savoir peut contenir non seulement des énoncés qu'on considère d'ordinaire comme vrais, c'est-à-dire des vérités épistémologiques, mais aussi ceux qu'on considère d'ordinaire comme faux, c'est-à-dire des faussetés épistémologiques. Bref, tous les savoirs sont « épistémologiquement neutres »¹²⁸, non pas vrais ou faux. Peut-être un peu comme Alexandre Koyré ne traiterait des idées qu'« en ce moment de leur turbulence où le vrai et le faux n'y sont point encore séparés »¹²⁹, Foucault met en question les savoirs en deçà de la polarité vrai/faux. Celle-ci n'aurait au fond pas ontologiquement de sens essentiel, mais seulement épistémologiquement. C'est pourquoi le savoir se compose

¹²⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 189.

¹²⁶ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 723.

¹²⁷ *L'ordre du discours*, p. 32-33.

¹²⁸ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 722.

¹²⁹ « Alexandre Koyré : La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli », *DE I*, p. 170.

d'énoncés qui sont ontologiquement déjà donnés avant d'être épistémologiquement évalués selon la polarité vrai/faux. Cela revient à dire que le savoir ou ses énoncés, épistémologiquement vrais ou faux, sont toujours ontologiquement vrais. Car être ontologiquement vrai, ce n'est plus répondre aux critères apophantiques originaires, mais à des règles discursives historiques. Sur ce point, Foucault précise : « une proposition [énoncé] doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline [reprise dans le savoir] ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, "dans le vrai" »¹³⁰ ; par exemple, « pour qu'une proposition [énoncé] appartienne à la botanique ou à la pathologie, il faut qu'elle réponde à des conditions, en un sens plus strictes et plus complexes que la pure et simple vérité : en tout cas, à des conditions autres »¹³¹, qui portent sur l'ordre ou le régime discursif ; bref, « on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une "police" discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours »¹³². Ainsi, pourvu qu'un énoncé réponde à des règles discursives, soit qu'il réponde ou non aux critères apophantiques, il est nécessairement ontologiquement vrai. Pour mieux indiquer ce point, il ne serait pas inutile de rappeler la vérité d'avant Platon en Grèce antique, car, selon Foucault, en réalité il n'y avait encore pas de partage entre la vérité et la fausseté¹³³. Le discours vrai de cette époque ne pouvait donc naturellement pas être le discours prononcé selon les critères apophantiques originaires, mais « le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis »¹³⁴, c'est-à-dire selon certaines règles historiques. Bref, pourvu qu'un énoncé, quel qu'il soit, réponde à ces règles, il était nécessairement vrai. De surcroît, il en va finalement de même pour les sophistes contemporains de Platon, toujours selon Foucault¹³⁵. Certes, chez ces polémistes aussi, il s'est agi, dans un sens, de la dichotomie de la vérité et de la fausseté ; en effet, on pourrait voir que leurs arguments mettaient toujours en jeu une série d'oppositions « vrai/faux », « être/non-être », « non contradictoire/contradictoire » ou surtout « vainqueur/vaincu ». Mais, même cette dernière opposition majeure, dont ont dérivé les autres, a été déterminée par la règle de ce jeu polémique. Il s'agissait, au fond, de « la

¹³⁰ *L'ordre du discours*, p. 35-36.

¹³¹ *Ibid.*, p. 33.

¹³² *Ibid.*, p. 37.

¹³³ Cf. *ibid.*, p. 16-17, 64.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁵ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 63.

manière dont se fait ce jeu »¹³⁶ où fonctionnent toutes les oppositions concernées : la régularité discursive. Dans cette mesure, pourvu qu'un énoncé sophistique réponde à de telles règles discursives, soit qu'il réponde ou non aux critères sélectifs vrai/faux ou vainqueur/vaincu, on pourrait dire qu'il était, du moins au niveau ontologique, nécessairement vrai. C'est pourquoi l'énoncé, tant qu'il relève du savoir en question ou de ses règles historiques, est toujours ontologiquement vrai. On pourrait dire donc que, alors que la vérité épistémologique concerne la polarité originaires vrai/faux, la vérité ontologique concerne la régularité historique sur divers vrais. Bref, alors que la première est dichotomique, la seconde est *régulière*¹³⁷. Quant à cette régularité, on n'exclut pas de la régularité quelque chose comme l'irrégularité, comme on exclut de la polarité vrai/faux le reste infâme. Comme nous l'avons vu, la polarité vrai/faux pousse à son extérieur le reste infâme. En revanche, cette régularité ne pousse pas à son extérieur l'irrégularité, car il ne s'agit plus d'aucun rejet archaïque ou d'aucune exclusion originaires. Ce qu'il y a en dehors d'une régularité donnée, ce n'est pas son irrégularité, mais d'autres régularités. Ainsi, on n'exclut pas de la régularité les langages fou, criminel, pervers, exotique ou sophistique. Ces langages infâmes aussi sont toujours liés à quelque régularité, qu'il s'agisse d'une régularité identique à ou différente de cette régularité en question. De fait, Foucault affirme que la régularité n'a pas rapport à l'irrégularité, en disant :

Elle [l'analyse historique foucauldienne] cherche seulement à établir la régularité des énoncés [à la place de leur polarité originalité-banalité]. Régularité, ici, ne s'oppose pas à l'irrégularité qui, dans les marges de l'opinion courante ou des textes les plus fréquents, caractériserait l'énoncé déviant (anormal, prophétique, retardataire, génial ou pathologique); elle désigne, pour toute performance verbale quelle qu'elle soit (extraordinaire, ou banale, unique en son genre ou mille fois répétée) l'ensemble des conditions dans lesquelles s'exerce la fonction énonciative qui assure et définit son existence. Ainsi entendue la régularité ne caractérise pas une certaine position centrale entre les limites d'une courbe statistique – elle ne peut donc valoir comme indice de fréquence ou de probabilité ; elle spécifie un champ effectif d'apparition. Tout énoncé est porteur d'une certaine régularité et il ne peut en être dissocié. On n'a donc pas à opposer la régularité d'un énoncé à l'irrégularité d'un autre (qui serait moins attendu, plus

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cf. *L'archéologie du savoir*, chap. IV, § II intitulé « L'original et le régulier ».

singulier, plus riche d'innovation), mais à d'autres régularités qui caractérisent d'autres énoncés¹³⁸.

La régularité des énoncés ne s'oppose pas à l'irrégularité des énoncés. Autrement dit, la première ne pousse pas à ses marges la seconde, énoncés déviants ou infâmes. Cette régularité n'indique donc pas quelque chose comme le chiffre moyen statistique pour des phénomènes donnés. Elle désigne pour tout énoncé, épistémologiquement vrai, faux ou infâme, l'ensemble des conditions d'existence. Dans cette mesure, tout énoncé a rapport à quelque régularité. Même les énoncés qu'on considère d'ordinaire « irréguliers » ne sont pas exceptionnels. Eux aussi sont toujours liés à quelque régularité, qu'il s'agisse d'une régularité identique à ou différente de celle qui détermine des énoncés qu'on considère alors comme « réguliers ». Au fond, dans le domaine de l'énoncé, il n'y a pas d'irrégularité au sens propre du terme. C'est pourquoi, en dehors d'une régularité donnée, il n'y a jamais son irrégularité, mais seulement d'autres régularités. En ce sens, on pourrait dire que la régularité n'a pas son contraire, ce qui n'exprime au fond autre chose que le fait que la vérité ontologique n'a pas son contraire. C'est ainsi que la vérité ontologique est régulière, non dichotomique, et donc elle n'a pas son contraire. Autrefois, Georges Canguilhem, philosophe de la norme, a parlé de Foucault ainsi : « il n'y a pas, aujourd'hui, de philosophie moins normative que celle de Foucault, plus étrangère à la distinction du normal et du pathologique »¹³⁹. Maintenant, nous pourrions davantage en parler ainsi : « il n'y aurait pas, à l'époque contemporaine, de philosophie moins apophantique que celle de Foucault, plus étrangère à la distinction du vrai et du faux ».

Cependant, même si, dans le modèle de l'existence sur le langage, il s'agit de cette vérité ontologique, cela ne signifie pas nécessairement qu'il ne faut là plus nullement tenir compte de la vérité épistémologique. C'est que, à partir de la vérité ontologique, il faudrait reprendre la vérité épistémologique : à partir des régularités des vérités ontologiques, il faudrait reprendre des polarités vrai/faux des vérités épistémologiques. Autrement dit, on devrait examiner comment ces régularités déterminent des polarités vrai/faux, les distribuent et les mettent en jeu dans le domaine de l'énoncé. La polarité vrai/faux n'est donc plus le grand principe transcendant à

¹³⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹³⁹ G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 266-267.

l'histoire, mais un simple élément immanent à elle. C'est pourquoi, de fait, Foucault essaie de reprendre la polarité originaire vrai/faux comme « partage historiquement constitué » entre le vrai et le faux¹⁴⁰. Selon lui, après l'époque des poètes en Grèce antique mentionnés plus haut, il est advenu le « grand partage platonicien »¹⁴¹, partage jamais originaire mais proprement historique entre le vrai et le faux, qu'ont suivi une série d'autres partages jamais transcendentale ou empiriquement historiques mais proprement historiques tout au long de l'histoire ultérieure jusqu'à nos jours. Cet essai foucauldien de reprise sera approfondi petit à petit par la suite dans la problématique du pouvoir. Bref, Foucault met en question, par-delà la polarité vrai/faux, des polarités vrai/faux, comme Canguilhem met en question, par-delà la « norme » normal/pathologique, des « normes » normal/pathologique. C'est ainsi que, dans le modèle de l'existence, on doit reprendre la polarité originaire vrai/faux, qui rendrait possible le savoir, comme des polarités historiques vrai/faux, que le savoir rend possibles, car la polarité vrai/faux ne détermine plus la régularité des énoncés, mais inversement. En conséquence, parallèlement à cette reprise de la polarité vrai/faux ou, au fond, originaire/empirique du langage, il faudrait probablement reprendre une série d'autres polarités concernées : la polarité scientifique/empirique de l'Objet, la polarité transcendantal/empirique du Sujet, la polarité idéal/empirique du Concept et la polarité fondamental/empirique du Sens. Dans le modèle de la signification, comme nous l'avons vu, si l'activité de connaissance réussit à connaître la vérité par le langage, alors on passe du langage empirique au langage originaire. A ce moment-là, on passe également de l'objet empirique à l'objet scientifique, du sujet empirique au sujet transcendantal et ainsi de suite. Bref, le passage du langage peut s'accompagner des quatre autres passages parallèles. Autrement dit, la polarité originaire/empirique du langage détermine les quatre autres polarités originaire/empirique de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. C'est pourquoi Foucault explique que, dans cette perspective, « on ne peut décrire [au fond] qu'un seul partage historique dont on reconduit sans cesse le modèle tout au long des temps, et pour n'importe quelle forme de savoir : le partage entre ce qui n'est pas encore scientifique et ce qui l'est définitivement »¹⁴². Ce seul partage historique, ce ne serait évidemment pas une polarité proprement historique,

¹⁴⁰ Cf. *L'ordre du discours*, p. 15-19, 64-65.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 19

¹⁴² *L'archéologie du savoir*, p. 245-246.

mais la polarité historico-transcendantale du langage. Or, maintenant qu'on a déjà repris cette seule polarité originaire du langage comme diverses polarités historiques, il faudrait reprendre, dans le domaine de l'énoncé, aussi les quatre autres polarités, partages ou passages. Là, il n'y aurait plus le passage de l'objet empirique à l'objet scientifique, mais des passages d'objets empiriques à des objets scientifiques. Ces passages ne signifieraient au fond autre chose que ce que Foucault a prévu de mettre en question comme « seuils de scientificité »¹⁴³. Ils seraient pertinents en particulier pour des énoncés des sciences naturelles telles que la physique ou la chimie. Et il n'y aurait plus le passage du sujet empirique au sujet transcendantal, mais des passages de sujets empiriques à des sujets transcendants ou originaires. Ces passages ne signifieraient au fond autre chose que ce que Foucault a prévu de mettre en question comme « seuils d'épistémologisation »¹⁴⁴. Ils seraient pertinents en particulier pour des énoncés des sciences de l'homme telles que la philologie, la biologie ou l'économie politique. De plus, il n'y aurait plus le passage du concept empirique au concept idéal, mais des passages de concepts empiriques à des concepts idéaux. Ces passages ne signifieraient au fond autre chose que ce que Foucault a prévu de mettre en question comme « seuils de la formalisation »¹⁴⁵. Ils seraient pertinents en particulier pour des énoncés des analyses formelles telles que les mathématiques ou la linguistique. Enfin, il n'y aurait plus le passage du sens empirique au sens fondamental, mais des passages de sens empiriques à des sens fondamentaux. Ces passages ne signifieraient au fond autre chose que ce que Foucault a prévu de mettre en question comme « seuils de positivité »¹⁴⁶. Ils seraient pertinents en particulier pour des énoncés des sciences humaines telles que la psychologie ou la sociologie. En somme, il y aurait des polarités scientifique/empirique de l'objet énonciatif, des polarités transcendantal/empirique du sujet énonciatif, des polarités idéal/empirique du concept énonciatif et des polarités fondamental/empirique du sens énonciatif. Autrement dit, dans le domaine de l'énoncé se dispersent des seuils de scientificité, ceux d'épistémologisation, ceux de la formalisation et ceux de positivité. Ces polarités historiques des quatre éléments ne sont évidemment plus déterminées par la polarité originaire vrai/faux du langage, mais par des polarités historiques vrai/faux du langage. Et ce sont seulement les régularités des énoncés qui les déterminent, les

¹⁴³ Cf. *ibid.*, p. 244.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 243-244.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 244.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 243.

distribuent et les mettent en jeu dans le domaine de l'énoncé, de sorte que se dessinent là diverses polarités historiques vrai/faux du langage. Il y a donc des entrecroisements trop compliqués de trop diverses polarités historiques. C'est ainsi qu'on doit reprendre les quatre polarités originaires de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens comme diverses polarités historiques de l'objet énonciatif, du sujet énonciatif, du concept énonciatif et du sens énonciatif. En somme, on peut reprendre à partir des régularités des énoncés non seulement la polarité originaires du langage comme des polarités historiques, mais aussi les polarités originaires des quatre éléments en majuscule comme des polarités historiques des quatre éléments en minuscule. Autrement dit, on peut reprendre à partir de la régularité de la vérité ontologique la polarité de la vérité épistémologique. Voilà pourquoi, du point de vue de la vérité ontologique aussi, il faut tenir autrement compte de la vérité épistémologique.

En somme, dans le modèle de l'existence sur le langage, il ne s'agit plus de la vérité épistémologique, langage à travers lequel le sujet transcendantal connaît l'objet scientifique sous le concept idéal sur le sens fondamental, mais de la vérité ontologique, énoncé éminent qui déploie dans ses trois aspects événement/pratique/chose son objet, son sujet, son concept et son sens. Elle n'est plus originaires, dans la mesure où elle n'a pas de lien avec l'origine, mais elle est historique, dans la mesure où elle existe à l'intérieur du savoir dans l'histoire au sens propre. De là, à la différence de la vérité épistémologique, elle n'a pas son contraire, car elle ne porte plus sur la polarité originaires vrai/faux, mais sur la régularité historique du savoir, à partir de laquelle on peut reprendre cette polarité originaires comme diverses polarités historiques. Voilà la relation entre le savoir et la vérité.

Nous avons donc pu analyser le système du savoir. Tout d'abord, le concept de savoir peut signifier toutes les existences des langages. Ainsi, le système du savoir n'est au fond autre chose qu'un ensemble que des énoncés forment selon la règle historique en tant que condition historique d'existence ou *a priori* historique ; il s'agit tantôt d'un système d'énoncés qu'on peut appeler « discours », tantôt d'un système de tels discours qu'on peut appeler particulièrement « savoir » au sens étroit ; pour analyser ces systèmes, il faut recourir à l'archéologie du savoir. En outre, ce système du savoir correspond à celui de l'image, qui fait fonctionner des énoncés non seulement comme signes linguistiques mais aussi comme figures sensibles ; il contient donc toutes nos

activités spirituelles. Bien plus, ce système a pour une partie du savoir la vérité ontologique, qui n'est pas originaire mais historique et qui n'est pas dichotomique mais régulière. Voilà le système du savoir. Nous allons donc examiner ensuite notre existence dans ce système.

*

Quelle est notre existence dans le système du savoir¹⁴⁷ ? Dans les recherches sur Foucault, on a depuis longtemps cru qu'il n'est pas adéquat de poser ce type de question, car on a considéré que ce système du savoir est parfaitement anonyme, cela marquant bien que ce philosophe n'est pas existentialiste mais plutôt structuraliste, ni phénoménologue mais plutôt épistémologue. Cependant, on ne peut plus dire qu'il est inadéquat de poser ladite question, puisque, comme nous l'avons vu, ce système du savoir n'est en réalité pas complètement anonyme : il y a là effectivement des sujets énonciatifs ou des objets énonciatifs, qui pourraient affecter directement notre existence. Sur ce point, il serait nécessaire de tenir compte du changement théorique dans la carrière philosophique de Foucault, le tournant ontologique. Comme nous l'avons vu, avant celui-ci, Foucault ne s'est pas encore parfaitement affranchi du modèle de la signification sur le langage, ce qui l'obligeait toujours à présupposer les existences de l'Objet, du Sujet, du Concept et du Sens. C'est pourquoi Foucault a consacré tous ses efforts à surmonter définitivement le modèle de la signification, c'est-à-dire à mettre définitivement entre parenthèses l'Objet, le Sujet, le Concept et le Sens. Bref, la carrière du premier Foucault représentait le processus de l'affranchissement progressif du modèle de la signification. Ainsi, ses travaux de cette époque se sont contentés d'insister simplement sur la mort du Sujet et l'imminence de l'anonymat. Cela a sans doute culminé au dernier chapitre de *Les mots et les choses* qui annonce solennellement la mort de l'homme. Mais, aussitôt après ce livre est survenu le tournant ontologique.

¹⁴⁷ J'ai auparavant déjà examiné cette question d'une manière sommaire dans un article : "Foucault no shisô ni okeru chi no shutai" (« Le sujet du savoir dans la pensée de Foucault »), in *La société japonaise de l'histoire de la pensée sociale (dir.), Recherches de l'histoire de la pensée sociale*, n° 34, 2010. En m'appuyant sur les résultats de cet article, je vais développer l'argument suivant.

Celui-ci peut se repérer vraisemblablement dans le manuscrit de *L'archéologie du savoir*, car on peut y lire non seulement des marques du vieux modèle de la signification, mais aussi celles du nouveau modèle de l'existence. D'un côté, Foucault a traité d'une sorte de retour à l'origine, qui est l'imminence du « livre dernier » comme expérience anonyme. Mais de l'autre, il a examiné ses propres discours, en admettant que ces discours-là déploient leur fonction « je » en tant que sujet¹⁴⁸. Il s'agissait donc du premier essai de reprendre le problème du sujet. Il s'en est suivi que, dans un entretien un peu ultérieur avec Claude Bonnefoy, intitulé *Le beau danger*, Foucault a essayé plus activement de mettre en question son propre langage, c'est-à-dire la relation entre le langage et le « moi » : « j'essaie de décliner pour la première fois, en première personne ce discours neutre, objectif dans lequel je n'ai jamais cessé de vouloir m'effacer quand j'écrivais mes livres »¹⁴⁹. Ce faisant, il a suggéré que ce « moi » risque de se transformer sans cesse à travers le langage, ce qui n'est autre chose que ce que Foucault appelait « le beau danger »¹⁵⁰. Mais, c'est bien dans la version publiée de *L'archéologie du savoir* que ce tournant foucauldien est devenu plus manifeste. Là, il ne s'agissait jamais du modèle de la signification, mais de celui de l'existence, selon lequel l'énoncé ne reste pas simplement anonyme, mais plutôt déploie son objet, son sujet, etc. C'est pourquoi Foucault a souligné dans la conclusion du livre : « j'ai voulu non pas exclure le problème du sujet, j'ai voulu définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours »¹⁵¹. Pour se référer à une expression d'un autre texte foucauldien de la même époque, il n'était plus suffisant de remplacer simplement le nom propre « X » par l'anonymat « on », mais de repérer à nouveau des sujets énonciatifs dans le domaine du savoir¹⁵². De fait, aussitôt après ce livre en 1969, Foucault s'est mis à pousser plus loin la reprise du problème du sujet, en montrant à la place du Sujet diverses « fonctions sujets »¹⁵³. Par exemple, dans ses études plus ou moins littéraires, c'est-à-dire « Qu'est-ce qu'un auteur ? » publié en 1969 et *L'ordre du discours* prononcé en 1970, il a entrepris de reprendre le problème du sujet écrivain, c'est-à-dire de l'auteur : après la mort de l'auteur, il a repéré, dans le domaine littéraire

¹⁴⁸ Cf. « Le livre et le sujet. Première version de *L'archéologie du savoir*. Introduction », in Ph. Artières et al. (dir.), *op. cit.*, p. 79-83.

¹⁴⁹ *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p. 65.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵¹ *L'archéologie du savoir*, p. 261.

¹⁵² Cf. « Préface à l'édition anglaise », *DE II*, p. 12.

¹⁵³ « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 811.

libéré, des « fonctions auteurs »¹⁵⁴. Et dans ses études sur la peinture, c'est-à-dire « *Les Ménines* de Picasso » écrites vers 1970 et « La peinture de Manet » présenté en 1971, il a également entrepris de reprendre le problème du sujet dessinant, c'est-à-dire du peintre : après la mort de la peinture, il a repéré, dans le domaine pictural libéré, plusieurs places anonymes mais singulières que peuvent occuper des peintres, c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler « fonctions peintres »¹⁵⁵. En outre, dans son premier cours du Collège de France en 1970-71, dont la leçon inaugurale est *L'ordre du discours* mentionné plus haut, Foucault a entrepris de ressaisir à nouveau le rapport du « sujet parlant » au système du savoir : après la mort du Sujet, il a repéré des contrôles des sujets parlants dans le domaine du savoir, comme « rituels de parole », « sociétés de discours », « groupes doctrinaux » ou « appropriations sociales du discours »¹⁵⁶. De fait, c'est de ce même point de vue qu'on pourrait mieux comprendre également un aspect de la participation foucauldienne à la création du Centre universitaire expérimental de Vincennes en 1968-1969 : nommé en tant que responsable du département de philosophie, Foucault en a aménagé l'environnement éducatif de manière à ressaisir autrement les rapports des sujets enseignant ou enseigné au système d'enseignement¹⁵⁷. Il a dit à la même époque : « qu'est-ce, après tout, qu'un système d'enseignement, sinon une ritualisation de la parole ; sinon une qualification et une fixation des rôles pour les sujets parlants ; sinon la constitution d'un groupe doctrinal au moins diffus ; sinon une distribution et une appropriation du discours avec ses pouvoirs et ses savoirs ? »¹⁵⁸ Le système d'enseignement, ce n'est donc plus simplement l'espace du savoir qui continue à murmurer dans le simple anonymat, mais le système du savoir qui a toujours pour enjeu le statut du sujet parlant. Foucault a ainsi poussé de plus en plus loin la reprise du problème du sujet, et ce, désormais, non seulement dans la problématique du savoir, mais aussi dans celle du pouvoir et celle de l'éthique. En particulier cette dernière problématique a conduit à mettre au premier plan la reprise du problème du sujet, de sorte que Foucault est arrivé à formuler très nettement l'enjeu de ses recherches : « il faut [...] retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 789, 796-812, 817 ; *L'ordre du discours*, p. 28-31, 66-67.

¹⁵⁵ Cf. « *Les Ménines* de Picasso », in Ph. Artières et al., *op. cit.*, p. 15-21, 29-32 ; « La peinture de Manet », in M. Saison (dir.), *op. cit.*, p. 43-47.

¹⁵⁶ Cf. *L'ordre du discours*, p. 38-47.

¹⁵⁷ Cf. « La piège de Vincennes », *DE II*.

¹⁵⁸ *L'ordre du discours*, p. 46-47.

auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général ; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissance. Là encore, on doit faire attention : *refuser le recours philosophiques à un sujet constituant ne revient pas à faire comme si le sujet n'existait pas et à en faire abstraction au profit d'une objectivité pure ; ce refus a pour visée de faire apparaître les processus propres à une expérience où le sujet et l'objet "se forment et se transforment" l'un par rapport à l'autre et en fonction de l'autre* »¹⁵⁹. C'est ainsi que Foucault a finalement repris le problème du sujet comme celui de la subjectivation, ce qui a fait, pour la première fois, remarquer clairement à la critique qu'il s'agissait de la reprise du problème du sujet. C'est pourquoi, si l'on tient compte du tournant ontologique foucauldien, on peut voir qu'il n'est jamais inadéquat mais plutôt même désirable de demander quelle est notre existence dans le système du savoir. Donc, pour répondre à cette question, nous allons commencer par retourner à nos arguments antérieurs, qui contenaient déjà quelques considérations sur notre existence, à savoir le sujet énonciatif et l'objet énonciatif.

Comme nous l'avons vu plusieurs fois, le langage est un énoncé qui déploie en lui-même son objet, son sujet, son concept et son sens. De tels énoncés se dispersent aléatoirement dans l'histoire. Il y a donc là non seulement divers énoncés, mais aussi leurs sujets divers, leurs objets divers, etc. Autrement dit, il y a non seulement une dispersion d'énoncés, mais aussi celle de sujets énonciatifs, celle d'objets énonciatifs, etc. Ainsi, il n'y a évidemment plus le Sujet et l'Objet, qui, au fond, comprendraient tous les sujets et tous les objets. Cependant, il n'y a pas pour autant une poussière de petits sujets et de petits objets, qui, au fond, se raréfieraient jusqu'à la disparition effective du sujet comme de l'objet. C'est que, bien que les énoncés se dispersent aléatoirement, ils ne se mettent jamais en désordre. Comme nous l'avons vu, la dispersion d'énoncés a sa propre régularité, dans laquelle les dispersions de sujets et d'objets aussi ont chacune leur régularité. C'est-à-dire qu'il y a des règles historiques des énoncés. Par ces règles, les énoncés se rapportent l'un à l'autre, en formant un discours ou un savoir. De même, par ces règles, leurs sujets énonciatifs se rapportent l'un à l'autre, en formant quelques subjectivités communes ; et, par ces règles, leurs objets énonciatifs se rapportent l'un à l'autre, en formant quelques objectivités

¹⁵⁹ « Foucault », *DE IV*, p. 634 (souligné par nous).

communes. En somme, selon que les énoncés forment un discours ou un savoir d'après les règles historiques, leurs sujets énonciatifs et leurs objets énonciatifs aussi y forment quelques subjectivités communes et quelques objectivités communes d'après les mêmes règles. C'est bien ces deux figures historique qui sont le sujet et l'objet du savoir. Il va sans dire que ce sujet du savoir signifie notre existence. Et, l'objet du savoir aussi peut signifier notre existence, car non seulement de simples choses mais aussi notre existence, elle-même, peuvent occuper une place d'objet du savoir. Bref, c'est bien ce sujet et cet objet qui peuvent être notre existence dans le système du savoir. Nous devons donc mettre en lumière ce sujet et cet objet du savoir. Avant d'examiner ces existences, nous allons d'abord réviser celles du Sujet et de l'Objet, car c'est en contraste avec ces deux figures du modèle de la signification que le sujet et l'objet du savoir peuvent être plus nettement montrés. Nous allons donc, ci-dessous, mettre en question d'abord le Sujet et l'Objet en eux-mêmes, et ensuite la relation entre eux.

Selon le modèle de la signification, le Sujet et l'Objet sont, tous les deux en eux-mêmes, *substances*. Car leurs existences sont, explicitement ou implicitement, toujours présumées par la philosophie logique de la subjectivité ou celle de la connaissance. Dans cette philosophie-là, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il y a, avant le langage ou la connaissance, le Sujet et l'Objet ainsi que le Concept et le Sens. Le Sujet est moteur de la connaissance, et l'Objet est la fin de la connaissance : le Sujet existe préalablement à la connaissance, en se chargeant de connaître l'Objet ; celui-ci aussi est donné préalablement à la connaissance, en attendant d'être connu par celui-là. C'est bien le Sujet et l'Objet qui rendent possible la connaissance. C'est pourquoi ils sont des substances. A ce propos, on penserait qu'il n'est pas tellement facile de dire que la philosophie kantienne considère le Sujet et l'Objet comme substances, et ce à la différence de la philosophie cartésienne : Descartes, en formulant le principe premier « je pense, donc je suis », affirme immédiatement l'être du « je » comme substance ; mais, Kant, en persistant à revenir au moment « je pense » sans en conclure que « je suis », se limite à analyser la structure finie de cette pensée-là, c'est-à-dire les conditions transcendantales de la connaissance. Pour cette connaissance finie, le Sujet et l'Objet en eux-mêmes sont inconnaisables, car l'égo pur et la chose en soi ne se tiennent pas dans les limites de l'expérience possible ou de la connaissance possible. Il est donc impossible de représenter comme substances le Sujet et l'Objet, qui ne sont

rien d'autre que des X inconnaissables. Cependant, il nous semble que, malgré cette prudence de la procédure kantienne, sa philosophie aussi présuppose au fond implicitement les « existences » du Sujet et de l'Objet, même si elles sont inconnaissables. Ce sont ces deux foyers sombres qui soutiennent par derrière le cadre de la connaissance kantienne. Dans un sens, on pourrait dire même que ce sujet et cet objet kantien sont plus substantiels que le sujet et l'objet cartésien, car, s'ils sont inaccessibles à notre connaissance finie, c'est sans doute qu'ils touchent d'autant plus l'élément de l'infinitude. C'est pourquoi, qu'il s'agisse de la philosophie cartésienne ou de la philosophie kantienne, on considère toujours le Sujet et l'Objet comme substances. De fait, comme nous l'avons vu, les deux continuent à exister tout au long de l'histoire, et ce sous deux évaluations : l'empirique et l'originnaire. Si le sujet empirique réussit à connaître l'objet empirique dans son essence, alors le premier se saisit en tant que sujet transcendantal, et le dernier est saisi en tant qu'objet scientifique. Par conséquent, selon que l'activité de connaissance se développe téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire, le Sujet et l'Objet passent du niveau empirique au niveau originnaire, soit transcendantal soit scientifique. En d'autres termes, le Sujet passe de la pluralité à l'unicité, et l'Objet passe de l'hétérogénéité à l'homogénéité. Ainsi, ils ne sont au fond pas tellement empiriques mais plutôt originnaires, soit transcendantal soit scientifique : le Sujet n'est pas tellement pluriel mais plutôt unique ; l'Objet n'est pas tellement hétérogène mais plutôt homogène. C'est ainsi qu'ils continuent à soutenir, à travers leurs deux évaluations, l'activité de connaissance tout au long de l'histoire. En conséquence, dans le modèle de la signification, la connaissance se fait de la même manière à tous les niveaux, c'est-à-dire du niveau de la connaissance la plus haute telle que les mathématiques à celui de la connaissance la plus basse telle que les sciences humaines. Car il s'agit là toujours du même Sujet et du même Objet, c'est-à-dire, au fond, de la même activité du Sujet à l'Objet. Soit qu'il y ait un mathématicien qui s'occupe de la formalisation idéaliste, un physicien qui s'occupe de la description scientifique, un biologiste qui s'occupe de la réduction à la nature humaine ou un sociologue qui s'occupe de l'interprétation matérialiste, il s'agirait là toujours du même Sujet. Soit qu'il y ait des chiffres en face du mathématicien, un phénomène naturel en face du physicien, un besoin naturel en face du biologiste ou un phénomène culturel en face du sociologue, il s'agirait là toujours du même Objet. Bref, des mathématiques à la

sociologie, il s'agirait toujours de la même activité du Sujet à l'Objet. C'est pourquoi, dans la mesure où le Sujet et l'Objet soutiennent toujours l'activité de connaissance, celle-ci se fait de la même manière à tous les niveaux. C'est ainsi que le Sujet et l'Objet sont, en eux-mêmes, substances, qui sont moins empiriques qu'originaires et qui sont moins pluriels ou hétérogènes qu'unique ou homogène.

Ensuite, le Sujet et l'Objet ont évidemment entre eux *une relation épistémologique*. Il va sans dire que cette relation consiste en ce que le Sujet connaît l'Objet. Ainsi, dans cette relation de connaissance, il doit y avoir avant tout le Sujet connaissant et l'Objet connu. C'est seulement après que ces deux éléments ont été donnés que peut s'établir entre eux la relation de connaissance. Bref, les éléments de connaissance déterminent la relation de connaissance. Autrement dit, le Sujet et l'Objet en tant qu'éléments déterminent la connaissance en tant que relation. Or, dans cette relation épistémologique, les deux éléments ne sont pas égaux : le Sujet prend, du moins à la dernière instance, l'avantage sur l'Objet. La relation épistémologique est donc subjective plutôt qu'objective. Certes, cette relation a bien des variations. Elle pourrait mettre l'accent non seulement sur le rôle du Sujet, mais aussi sur celui de l'Objet. Pour reprendre les expressions utilisées dans le chapitre précédent, tantôt il s'agit du Sujet-Objet tel que l'intention du sujet à l'objet, tantôt il s'agit de l'Objet-Sujet tel que l'affection de l'objet au sujet. Mais, malgré un tel éventail de variations, la relation épistémologique s'appuie, en sa dernière instance, non pas sur l'Objet mais sur le Sujet. C'est parce qu'elle doit, au fond, prendre pour point de départ le Sujet pour s'établir. C'est toujours le Sujet qui se rapporte à l'Objet, non pas inversement, même si cette mise en relation se réalise à l'initiative non pas de l'intention du Sujet, mais de l'affection de l'Objet. Que ce soit de manière active ou passive, c'est toujours le Sujet qui établit la relation épistémologique avec l'Objet. Bref, le Sujet possède au fond la priorité par rapport à l'Objet. De fait, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Foucault souligne le rôle privilégié du Sujet dans le modèle de la signification. Selon lui, le sujet « assure, dans son unité réflexive, la synthèse entre la diversité successive du donné, et l'idéalité qui se profile, dans son identité, à travers le temps »¹⁶⁰. C'est-à-dire que, par sa faculté de connaissance, le Sujet assure la synthèse entre le Sens et le Concept qui touche l'Objet. Dans cette mesure, le Sujet peut exercer « sa liberté

¹⁶⁰ « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 730.

souveraine »¹⁶¹ par rapport à l'Objet. Bref, il s'agit justement de la « souveraineté du sujet »¹⁶², la « subjectivité souveraine »¹⁶³, ou le « sujet souverain »¹⁶⁴. En conséquence, dans ce modèle, toute connaissance a son origine dans le Sujet. Celui-ci se rapporte à l'Objet par sa raison, de sorte que la connaissance se développe entre eux. Voilà l'avantage du Sujet sur l'Objet dans la relation épistémologique. C'est ainsi qu'il y a relation épistémologique entre le Sujet et l'Objet.

La relation épistémologique a un caractère général, la *légitimité*. Car, même si le Sujet connaît l'Objet de manière subjective plutôt qu'objective, il est bien évidemment inadmissible qu'il le connaisse tout arbitrairement. Il ne doit jamais le saisir égoïstement pour en faire des illusions, mais se le représenter légitimement pour le comprendre tel quel. C'est pourquoi la relation épistémologique concerne la polarité légitime/illégitime. Cela ne signifierait autre chose que le point selon lequel la connaissance concerne la polarité vrai/faux. Si la relation épistémologique est légitime, il se produit nécessairement une connaissance vraie ; mais sinon, une connaissance fausse. Bref, la polarité légitime/illégitime de la relation épistémologique correspond justement à la polarité vrai/faux de la connaissance. C'est pourquoi la relation épistémologique doit être légitime afin que la connaissance soit vraie. Donc, si une relation épistémologique donnée n'est pas légitime, elle fait évidemment l'objet de critiques. Surtout au cas où le degré d'illégitimité est trop sérieux, il est demandé de fonder à nouveau radicalement la légitimité de la relation épistémologique. Ce serait, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, radicaliser la réduction au sujet transcendantal. Dans ce travail, il faut d'abord mettre parfaitement entre parenthèses tous les objets ainsi que tous les concepts et tous les sens. Ensuite, il faut, par là, préciser la structure *a priori* de la subjectivité transcendantale en tant que condition transcendantale de la connaissance. Car c'est bien dans ce sujet transcendantal que loge la raison même. Par celle-ci, comme nous l'avons vu, le sujet transcendantal peut retourner à l'origine de l'histoire de la raison et récupérer la première vérité épistémologique, où le premier sujet transcendantal connaît le premier objet scientifique sous le premier concept idéal sur le premier sens fondamental. Par là, le sujet transcendantal peut rétablir radicalement, devant lui-même, l'objet scientifique ainsi que le concept idéal et le sens fondamental.

¹⁶¹ *L'archéologie du savoir*, p. 161.

¹⁶² *Ibid.*, p. 272.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶⁴ « Réponse à une question », *DE I*, p. 684.

C'est bien alors que la relation épistémologique entre le Sujet et l'Objet redevient légitime. A partir de cette relation, le Sujet pourrait connaître légitimement l'Objet pour en produire une connaissance vraie. C'est ainsi que, en radicalisant la réduction au sujet transcendantal, on peut fonder radicalement la légitimité de la relation épistémologique. Cependant, cette fondation n'est jamais décisive. Car elle est, tôt ou tard, recouverte par les inerties empiriques de l'histoire. De nouveau, l'origine est oubliée, et la légitimité de la relation épistémologique est perdue. Donc, il faut reprendre à nouveau le travail de fondation. C'est ainsi qu'on est finalement amené à fonder indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique. Ce ne serait autre chose que le mouvement progressif de la raison. D'un côté, la raison retourne à son passé, c'est-à-dire à son origine. Celle-ci lui permet de fonder la légitimité de la relation épistémologique. Mais de l'autre, la raison progresse vers son futur, c'est-à-dire sa fin. Celle-ci, comme idée régulatrice, la conduit à en fonder la légitimité à un degré de plus en plus haut. En somme, à la fois supportée par son origine et conduite par sa fin, la raison fonde la légitimité de la relation épistémologique. Elle se développe ainsi téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire. C'est là l'histoire téléologique de la raison où le Sujet doit, par sa raison, fonder indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique. On pourrait voir ici le lien essentiel entre l'histoire et le Sujet. C'est pourquoi Foucault critique effectivement le fait que l'histoire continue traditionnelle soit en complicité avec le sujet souverain.

Si l'histoire de la pensée pouvait demeurer le lieu des continuités ininterrompues, [...] elle serait pour la souveraineté de la conscience un abri privilégié. L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef, y restaurer sa maître et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure. 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 conscience¹⁶⁵.

¹⁶⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 21-22. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 699-700.

L'histoire continue traditionnelle joue le rôle d'un abri privilégié pour le sujet souverain. Elle lui donne la garantie du progrès continu : même si l'histoire conduit, par son mouvement empirique, le sujet à oublier l'origine pour ne produire que des connaissances fausses sur des objets, elle lui permet finalement, par sa fonction transcendante, de retourner à l'origine pour en produire des connaissances vraies. On peut voir ici une sorte de dialectique entre l'empirique et le transcendantal ou l'extériorité et l'intériorité. Ce serait là l'histoire dialectique de l'esprit, qui ne serait rien de plus que l'histoire téléologique de la raison. Là, d'un côté, la continuité de l'histoire assure que le sujet s'approprie, un jour, souverainement tout ce qui lui échappe ; de l'autre, cette souveraineté du sujet assure que l'histoire se développe continuellement de l'origine à la fin. Ainsi, le temps de l'histoire coule par la fonction totalisant du sujet ; et les moments de révolution ont lieu avec les prises de conscience. Bref, l'histoire n'est autre chose qu'« effort incessant d'une conscience se reprenant elle-même et essayant de se ressaisir jusqu'au plus profond de ses conditions »¹⁶⁶. Voilà la complicité entre l'histoire et le Sujet critiquée par Foucault. De fait, c'est au fond le Sujet qui assumerait l'unité du temps, qui n'est autre chose que la continuité de l'histoire, alors que l'Objet assumerait l'unité de l'espace, qui n'est autre chose que la continuité du monde : grâce au Sujet, l'histoire se développe continuellement pour que le temps se donne finalement dans son unité ; et grâce à l'Objet, le monde s'étend continuellement pour que l'espace se donne finalement dans son unité. Bref, à travers le Sujet et l'Objet, l'histoire et le monde progresseraient ainsi continuellement pour que le temps et l'espace s'achèvent dans leur unité. C'est ainsi que le Sujet fonde indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique dans l'histoire téléologique de la raison. Or, si le Sujet pouvait arriver à la fin de cette histoire, alors il pourrait en fonder la légitimité de manière définitivement radicale : le sujet transcendantal retournerait définitivement à l'origine ; il récupérerait définitivement la première vérité épistémologique ; par là, il reconstituerait au plus haut degré l'objet scientifique ainsi que le concept idéal et le sens fondamental ; le Sujet fonderait alors parfaitement la légitimité de la relation épistémologique avec l'Objet. C'est là la fin de l'histoire où la raison parvient au sommet : la *Raison*. Dans celle-ci, il s'agit de la connaissance absolue

¹⁶⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 23. Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 700.

et éternelle, donc divine : *Dieu*. Dans celui-ci, il se produirait la dernière vérité épistémologique : la *Vérité*. Dans celle-ci, il y aurait le dernier sujet vrai et le dernier objet vrai ainsi que le dernier concept vrai et le dernier sens vrai. Le Sujet et l'Objet seraient donc parfaitement immobiles et identiques à eux-mêmes. Il n'y aurait pas du tout de devenir, mais le règne de l'Être, où le Sujet connaît parfaitement légitimement l'Objet. Bref, il y aurait là la *Raison-Dieu-Vérité*. C'est pourquoi la relation épistémologique devient parfaitement légitime à la fin de l'histoire. C'est ainsi qu'elle a pour caractère général la légitimité.

En somme, le Sujet et l'Objet sont, tous les deux, substances. Ils ont entre eux une relation épistémologique, qui a pour caractère général la légitimité. En revanche, le sujet et l'objet du savoir sont des existences tout à fait différentes d'eux. Nous allons donc, ci-dessous, mettre en question, toujours selon le même ordre, d'abord le sujet et l'objet du savoir, en eux-mêmes, et ensuite la relation entre eux.

Selon le modèle de l'existence, le sujet et l'objet du savoir sont, tous les deux en eux-mêmes, « *formations* ». Car, comme nous l'avons vu, leurs existences sont formées dans l'histoire. Reprenons cet argument. D'abord, il y a des énoncés. Ceux-ci se dispersent selon des règles historiques, de sorte qu'ils forment un ensemble au nom de la formation discursive. C'est là le discours ou le savoir. Or, chaque énoncé a en lui-même son objet, son sujet, son concept et son sens. Donc, selon que les énoncés forment le savoir, leurs éléments aussi forment, chacun, des figures communes. Autrement dit, dès qu'apparaît une formation du savoir, apparaît là également des formations de l'objet, du sujet, du concept et du sens. Ce sont ces deux premières formations qui sont le sujet et l'objet du savoir. Ceux-ci ne rendent pas possible le savoir, mais, au contraire, c'est ce dernier qui les rend possibles. Le savoir déploie ainsi en lui-même son sujet et son objet. C'est pourquoi le sujet et l'objet du savoir ne sont pas substances mais formations. De fait, ils ne continuent pas à exister tout au long de l'histoire, mais ils apparaissent et disparaissent dans l'histoire. Ils ne passent pas téléologiquement du niveau empirique au niveau originaire, soit transcendantal soit scientifique, mais ils sont aléatoirement formés à un niveau entièrement historique ou effectivement historique. En d'autres termes, ce sujet ne progresse pas de la pluralité à l'unicité et cet objet ne progresse pas de l'hétérogénéité à l'homogénéité, mais ils sont aléatoirement formés à partir d'une pluralité effective et d'une hétérogénéité effective.

Bref, ils ne sont pas empiriques ou originaires, soit transcendantal soit scientifique, mais effectivement historiques : le sujet du savoir n'est ni pluriel ni unique, mais comparativement unique dans sa pluralité effective ; l'objet du savoir n'est ni hétérogène ni homogène, mais comparativement homogène dans son hétérogénéité effective. C'est ainsi qu'ils apparaissent et disparaissent de manière effectivement historique. Ainsi, le savoir ne s'exerce plus de la même manière à tous les niveaux, c'est-à-dire du niveau du savoir le plus « haut » tel que les mathématiques à celui du savoir le plus « bas » tel que les sciences humaines. Car il ne s'agit là plus toujours du même sujet et du même objet, c'est-à-dire, au fond, de la même activité du sujet à l'objet. Selon qu'il y a un mathématicien passant des seuils de la formalisation, un physicien des seuils de scientificité, un biologiste des seuils d'épistémologisation ou un sociologue des seuils de positivités, il s'agirait de sujets tout différents. Selon qu'il y a des chiffres en face du mathématicien, un phénomène naturel en face du physicien, un besoin physiologique en face du biologiste ou un phénomène culturel en face du sociologue, il s'agirait d'objets tout différents. Bref, du savoir mathématique au savoir sociologique, il s'agirait d'activités tout à fait différentes de sujets à des objets. Bien sûr, la possibilité n'est jamais exclue qu'apparaisse à travers plusieurs niveaux la même activité du sujet à l'objet. Mais ce n'est jamais un cas général. Il peut toujours apparaître différentes activités de sujets à des objets. C'est pourquoi le savoir peut s'exercer de manières différentes à des niveaux différents, de sorte que ses sujets différents et ses objets différents peuvent apparaître et disparaître dans l'histoire. Voilà les deux formations. A ce propos, une remarque : à vrai dire, le concept foucauldien de « formation », de même que sa notion « *a priori* historique », ne serait pas étranger à la tradition de la philosophie transcendantale depuis Kant. Car ce concept serait lié par nature à sa méthodologie de l'« archéologie », qui, comme nous l'avons vu, provient de cette tradition-là. Reprenons une fois de plus cet argument. Dans la philosophie transcendantale, il s'agit d'analyser non seulement la structure formelle de la rationalité, *a priori* formel, mais aussi l'histoire transcendantale de la raison, *a priori* historique. Or, la dernière histoire est évidemment tout à fait différente de l'histoire empirique, si bien qu'afin de bien les distinguer, la philosophie transcendantale caractérise son histoire transcendantale non pas comme une simple histoire, mais comme archéologie. De là quelques métaphores archéologiques ou géologiques, en particulier chez Husserl, telles

que la « sédimentation », la « formation », etc¹⁶⁷. Là, l'archéologie doit retourner à l'origine de l'histoire de la raison. Car, à cette origine, le sens originaire s'est formé dans l'esprit humain et s'est sédimenté dans ses écrits, de sorte qu'il a été désormais oublié dans l'histoire. Ainsi, non pas par l'enquête de faits empiriques mais par la nature de la raison humaine, l'archéologie doit surmonter cet oubli. Elle doit par là réactiver le sens originaire formé et sédimenté. C'est là la recherche de l'origine par l'archéologie. C'est ainsi que la philosophie transcendante pose son histoire transcendante comme l'archéologie, en déroulant la série de métaphores archéologiques ou géographiques. C'est bien à partir de cette tradition philosophique que Foucault a commencé ses premières recherches, de sorte qu'il en a partiellement hérité la terminologie archéologique, « archéologie », « formation » ou même « sédimentation »¹⁶⁸. Mais, bien sûr, comme nous l'avons vu, Foucault en est arrivé à retirer de cette terminologie toutes les implications historico-transcendantales : après son tournant ontologique, il a définitivement surmonté la tradition de la philosophie transcendante ainsi que le modèle de la signification sur le langage, en faisant fonctionner hors de cette tradition la terminologie archéologique. Par conséquent, chez le dernier Foucault, comme nous l'avons vu plusieurs fois, le terme « archéologie » ne signifie plus de recherches sur l'archè, auquel on retourne comme l'origine historico-transcendantale ; mais il signifie des recherches sur l'archive, qu'on analyse comme le savoir lui-même. Bien plus, le terme « formation » ne désigne plus la production du sens dans l'esprit humain, qui doit se sédimenter dans le langage comme signification ; mais il désigne l'émergence du langage comme existence, qui déploie en lui-même le sens ainsi que l'objet, le sujet et le concept. C'est ainsi que, alors que Foucault a hérité de la terminologie archéologique de la philosophie transcendante, il l'en a libéré. Dans cette mesure, le concept foucauldien de formation n'est pas étranger à sa tradition. C'est ainsi que le sujet et l'objet du savoir sont en eux-mêmes formations, qui sont effectivement historiques, et qui sont ou bien comparativement uniques dans leur pluralité effective ou bien comparativement homogènes dans leur hétérogénéité effective.

Ensuite, le sujet et l'objet du savoir ont entre eux *une relation ontologique*. Celle-ci consiste en ce que le savoir déploie dans son existence son sujet et son objet, en

¹⁶⁷ Cf. Husserl, *op. cit.*, p. 186-187, 203 ; « La psychologie de 1850 à 1950 », *DE I*, p. 126-127.

¹⁶⁸ Par exemple, cf. *Maladie mentale et psychologie*, p. 82, 92.

rapportant le premier au second. Ainsi, dans cette relation d'existence, il y a tout d'abord le savoir. Et c'est une fois donné que le savoir met alors en relation son sujet et son objet. La relation ontologique n'est au fond pas autre chose que l'existence même du savoir, puisque c'est celle-ci qui lie en elle-même ses deux éléments. C'est pourquoi la relation ontologique est tout à fait différente de la relation épistémologique examinée plus haut : dans la seconde, les éléments de connaissance déterminent la relation de connaissance ; dans la première, en revanche, c'est la relation d'existence qui détermine les éléments d'existence ; autrement dit, dans la seconde, le Sujet et l'Objet en tant qu'éléments déterminent la connaissance en tant que relation ; dans la première, en revanche, c'est le savoir en tant que relation qui détermine son sujet et son objet en tant qu'éléments. Mais il faut faire attention : la relation ontologique n'est, à proprement parler, jamais un simple renversement de la relation épistémologique. En voici la raison : quant à la relation épistémologique, on peut dire que les éléments préexistent à la relation, mais, quant à la relation ontologique, on ne peut en réalité pas dire que la relation préexiste aux éléments. Dans la relation ontologique, il ne s'agit pas même de savoir, soit de droit soit de fait, si les éléments préexistent à la relation ou inversement ; et il ne s'agit pas même de savoir s'il faut attribuer la valeur originaire aux éléments ou à la relation. C'est que, là, les éléments et la relation sont, en fait, donnés d'un seul coup. Même si la relation détermine les éléments, cela ne signifierait pas que la relation préexiste aux éléments. La relation ne se donne qu'en déterminant en même temps les éléments. Même si le savoir déploie en lui-même son sujet et son objet, cela ne signifierait pas que le savoir préexiste à son sujet et à son objet. Le savoir ne se forme qu'en déployant en même temps son sujet et son objet. Le savoir et le sujet/objet sont ainsi donnés d'un seul coup. Par conséquent, il ne s'agit évidemment pas de renverser l'existentialisme pour avancer le structuralisme. Il ne s'agit pas de priver les éléments de la valeur originaire pour l'accorder à la relation. Le structuralisme ainsi que l'existentialisme, dans la mesure où tous les deux se demandent s'il faut attribuer la valeur originaire aux éléments ou à la relation, resteraient toujours dans le même cadre théorique. La relation épistémologique renversée ne serait pas encore ontologique, mais sans doute, d'une autre façon, épistémologique. L'essentiel est de refuser, soit l'existentialisme soit le structuralisme, toutes les positions qui mettent en question l'attribution de la valeur originaire, et, en revanche, de rester au moment effectif où la

relation et les éléments sont donnés d'un seul coup. C'est pourquoi la relation ontologique n'est pas un simple renversement de la relation épistémologique. En conséquence, cette relation ontologique est non subjective, puisque, à la différence de la relation épistémologique, elle ne prend pas pour point de départ le sujet pour s'établir. De fait, comme nous l'avons vu précédemment, la relation ontologique n'est autre chose que l'existence du savoir qui se forme sans souveraineté du sujet. Et c'est une fois que le savoir se forme qu'aussi son sujet ainsi que son objet y sont alors formés. D'où, Foucault affirme : « il ne faut plus situer les énoncés [le savoir] par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif [au savoir] »¹⁶⁹. Le savoir ou la relation ontologique ne prend pour point de départ aucun sujet, mais seulement soi-même, qui prend des effets dans les différentes formes de la subjectivité. Voilà la raison pour laquelle la relation ontologique est non subjective. Elle ne peut donc plus être une intentionnalité du sujet. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que la relation ontologique ne puisse être aucune intentionnalité. Certes, il ne s'agit plus d'analyser cette relation ou le savoir dans la conscience du sujet qui l'exerce sur l'objet, c'est-à-dire dans son intentionnalité. Celle-ci serait l'intentionnalité phénoménologique ou, plus généralement, épistémologique. Mais, même si le savoir ne concerne plus l'intentionnalité épistémologique, il n'est jamais pour autant aveugle ni anarchique. Tant s'en faut. Il est, de part en part, traversées par une sorte de calcul. Celui-ci n'est autre chose que la régularité historique du savoir examinée plus haut. C'est dans cette mesure qu'on pourrait dire qu'en un sens, il est question d'un autre type d'intentionnalité, c'est-à-dire ce qu'on pourrait sans doute appeler l'« intentionnalité ontologique ». Bref, il ne s'agit plus d'analyser le savoir dans l'intentionnalité épistémologique, mais dans l'intentionnalité ontologique ; en d'autres termes, non pas à l'intérieur du sujet, l'évidence de la conscience, mais en dehors du sujet, la régularité historique d'énoncés. C'est pourquoi le savoir ou la relation ontologique pourrait être intentionnalité ontologique. En somme, cette relation-là est non subjective mais, en un sens, toujours intentionnelle. C'est ainsi qu'il y a relation ontologique entre le sujet et l'objet du savoir.

¹⁶⁹ *L'archéologie du savoir*, p. 160.

La relation ontologique a un caractère principal, la *positivité*. En effet, elle n'a pas à être légitime comme la relation épistémologique examinée plus haut. L'important, ce n'est pas qu'elle soit légitime, mais qu'elle existe effectivement, légitime ou pas. Il ne s'agit donc pas là de la « légitimité » mais de la « positivité »¹⁷⁰ : il est question non seulement de certaines relations ontologiques où le sujet connaît légitimement l'objet, mais de toutes les relations ontologiques où le sujet et l'objet du savoir sont effectivement formés. C'est pourquoi la relation ontologique ne concerne pas la polarité légitime/illégitime ; ainsi, le savoir, non plus, ne concerne pas la polarité vrai/faux ; la relation ontologique se trouve donc en deçà des polarités légitime/illégitime ou vrai/faux, c'est-à-dire positif/négatif. Dans cette mesure, elle n'est pas positive au sens ordinaire, mais au sens propre du terme : il s'agit de l'entière positivité préalable à la polarité positif/négatif. C'est la raison pour laquelle Foucault souligne que l'entière positivité n'est pas ce qui s'oppose à la négativité, mais ce qui rend possible la dichotomie entre la positivité et la négativité ou entre l'affirmation et la négation¹⁷¹. Elle caractériserait donc, au fond, la fonction même de former le sujet et l'objet, dont on pourrait désormais affirmer ou nier les existences, et, autrement dit, auxquels on pourrait accorder une existence vraie ou une existence fautive. En réalité, nous avons un peu anticipé ce point dans le chapitre précédent, l'argument sur le sujet énonciatif et l'objet énonciatif. Là, il n'a pas fallu se demander s'il y a ou pas, dans un énoncé donné, un sujet valable et un objet valable, c'est-à-dire s'il s'agit d'existences ou d'absences de sujet et d'objet. Car tout énoncé a toujours eu son propre sujet et son propre objet, même si l'on traitait d'un énoncé qui ne renvoie à aucun sujet humain compréhensible ou à aucun référent dans le monde réel. Le sujet énonciatif et l'objet énonciatif n'étaient pas un simple sujet et un simple objet qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence, c'est-à-dire entre la positivité et la négativité ; ils étaient plutôt un sujet et un objet qu'on saisit au niveau de l'« il y a », c'est-à-dire au niveau de l'entière positivité. Bref, l'énoncé a toujours déployé en lui-même son sujet et son objet, dont on pouvait désormais affirmer ou nier les existences. Il est évident que cet argument sur le sujet énonciatif et l'objet énonciatif esquissait préalablement le présent argument sur la relation ontologique entre le sujet et l'objet du savoir, c'est-à-dire sur son entière

¹⁷⁰ Cf. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE I*, p. 719 ; *L'archéologie du savoir*, p. 164-165 ; « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 47-49.

¹⁷¹ Cf. *L'ordre du discours*, p. 71-72.

positivité. En somme, celle-ci indique la fonction même de former le sujet et l'objet au niveau de l'« il y a », en deçà de la dichotomie entre l'existence et l'absence. C'est bien dans ce sens que la relation ontologique est entièrement positive. Ainsi, le savoir, qu'est la relation ontologique, n'est bien sûr pas une représentation qui exprime la pensée du sujet humain compréhensible ou la donnée de l'objet dans le monde réel. Il est un simulacre qui, au lieu de renvoyer au Sujet et à l'Objet, a toujours en lui-même son propre sujet et son propre objet. C'est pourquoi Foucault, d'ailleurs, reprend cette positivité au sens propre comme « l'affirmation du simulacre »¹⁷². Selon lui, le simulacre se trouve en deçà de la dichotomie entre l'original et le copie ou l'essence et l'apparence¹⁷³. C'est-à-dire que l'affirmation du simulacre se trouve en deçà de la dichotomie entre l'affirmation de l'essence et la négation de l'apparence. Bref, il s'agit finalement de l'entière affirmation du simulacre, tant que « tout y a une valeur positive »¹⁷⁴. Ce n'est autre chose que l'entière positivité de la relation ontologique. Entière affirmation ou entière positivité, cela amènerait par conséquent à distinguer le positivisme foucauldien du positivisme traditionnel. Par exemple, l'histoire positiviste traditionnelle met en question, de préférence, la positivité en tant qu'opposé de la négativité, si bien qu'elle tend à traiter particulièrement de faits historiques ayant des valeurs positives : la découverte de la vérité, l'invention scientifique, le progrès de la discipline, etc. C'est-à-dire qu'elle tend à recueillir principalement des connaissances vraies où le Sujet a légitimement connu l'Objet. Ce type d'histoire ne serait au fond rien de plus qu'une simple science empirique. En revanche, l'histoire positiviste foucauldienne met en question l'entière positivité, si bien qu'elle traite de tous les événements historiques, qu'ils aient des valeurs positives, négatives ou infâmes. C'est là l'archéologie foucauldienne. C'est dans cette mesure que Foucault se dit « un positiviste heureux »¹⁷⁵. Donc, tant que le positivisme foucauldien met en question non pas la simple positivité mais l'entière positivité, il se distingue nettement du positivisme traditionnel. C'est ainsi que la relation ontologique est entièrement positive. Par conséquent, à la différence de la relation épistémologique, il ne faut plus fonder la légitimité de la relation ontologique. Il ne faut plus radicaliser la réduction au sujet transcendantal. Il n'y a ici aucun problème de fondation. C'est pourquoi la relation

¹⁷² *Ceci n'est pas une pipe*, p. 67.

¹⁷³ Cf. « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 77-78.

¹⁷⁴ « (Sur D. Byzantios) », *DE II*, p. 519.

¹⁷⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 164.

ontologique a un tout autre type d'histoire que la relation épistémologique. Les relations ontologiques ne passent plus du niveau de l'illégitimité à celui de la légitimité ou de celui de fausseté à celui de vérité. Elles ne se développent plus téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire. Mais, elles se dispersent juste au niveau de l'entière positivité. Elles se déploient aléatoirement dans l'histoire sans origine ni fin. Or, là, il ne s'agit évidemment pas du désordre parfait, car c'est bien au niveau de l'entière positivité qu'elles dessinent des régularités historiques : la relation ontologique ne concerne pas la polarité originaire légitime/illégitime, mais la régularité historique. Il serait ici question de la même chose que ce que nous avons vu dans l'argument sur la vérité ontologique, où celle-ci ne concerne pas la polarité originaire vrai/faux, mais la régularité historique. C'est pourquoi les relations ontologiques ne s'organisent pas selon la polarité originaire légitime/illégitime ou vrai/faux, mais selon des régularités historiques, qui en retour déterminent des polarités historiques légitime/illégitime ou vrai/faux. De même qu'il ne s'agit plus de la simple légitimité mais de l'entière positivité, il ne s'agit plus de la polarité originaire mais de la régularité historique. Bref, que la relation ontologique ne soit pas légitime mais positive aboutit finalement au fait qu'elle n'est pas bipolaire mais régulière. C'est ainsi que la relation ontologique n'a pas d'histoire développée par la légitimité et la polarité, histoire téléologique de la raison, mais l'histoire déployée par la positivité et la régularité, histoire aléatoire du savoir. Là, on ne pourrait plus voir de lien essentiel ou de complicité intérieure entre l'histoire et le sujet. Car il n'y a plus la continuité de l'histoire, qui assure que le sujet s'approprie, à la fin, souverainement tout ce qui lui échappe ; et qu'il n'y a plus, non plus, la souveraineté du sujet, qui assure que l'histoire se développe continuellement de l'origine à la fin. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il y a simplement la discontinuité de l'histoire et la mort du sujet. De fait, sur le premier point, Foucault dit ainsi :

L'archéologie se propose d'inverser cette disposition [l'avantage de la continuité sur la discontinuité], ou plutôt (car il ne s'agit pas de prêter au discontinu le rôle accordé jusque-là à la continuité) de faire jouer l'un contre l'autre le continu et le discontinu : de

montrer comment le continu est formé selon les mêmes conditions et d'après les mêmes règles que la dispersion¹⁷⁶.

L'archéologie n'inverse pas simplement l'avantage de la continuité sur la discontinuité pour proclamer celui de la discontinuité sur la continuité. Elle ne nie pas la continuité transcendantale de la raison pour affirmer la discontinuité empirique de la déraison. Si l'on faisait ainsi, on resterait emprisonné dans une sorte de dialectique entre le discontinu et le continu ou l'empirique et le transcendantal. C'est pourquoi l'archéologie met en question le niveau commun à la discontinuité et à la continuité, c'est-à-dire celui de l'entière positivité : elle montre comment le discontinu et le continu sont formés au même niveau de l'entière positivité et donc dans la même régularité historique. C'est pourquoi ce qu'il y a, ce n'est ni l'histoire continue ni l'histoire discontinue, mais l'histoire entièrement positive. Puis, sur le deuxième point, la mort du sujet, tout serait déjà évident : il ne s'agit pas de la mort du sujet à la place de sa souveraineté. Car, comme nous l'avons vu plusieurs fois, il y a le sujet du savoir. Si le savoir n'est plus produit par le sujet souverain, ce n'est pas qu'il soit simplement anonyme. Il déploie en lui-même son sujet ainsi que son objet, son concept et son sens. C'est pourquoi ce qu'il y a, ce n'est ni le sujet souverain ni le sujet tué mais le sujet du savoir. En somme, il n'y a ni l'histoire continue et le sujet souverain, ni l'histoire discontinue et le sujet tué, mais l'histoire entièrement positive et le sujet du savoir. Autrement dit, il ne s'agit ni de l'histoire transcendantale de la raison, où l'histoire continue est développée par le sujet souverain, ni de l'histoire empirique de la déraison, où l'histoire discontinue palpite sans sujet, mais de l'histoire effective du savoir, où l'histoire entièrement positive se déploie avec des sujet du savoir. Là, on ne peut plus voir entre l'histoire et le sujet ni de lien indéfini ni de rupture indéfinie, mais des liens et des ruptures effectivement définis. En conséquence, le sujet du savoir n'assume pas l'unité du temps, qui n'est autre chose que la continuité de l'histoire. Il ne concerne pas, non plus, la dissolution du temps, qui n'est autre chose que la discontinuité de l'histoire. Il synthétiserait seulement un « temps des discours »¹⁷⁷ ou un temps du savoir, qui se situe distinctement au niveau de l'entière positivité de l'histoire : selon que le sujet du savoir continue à changer dans l'histoire, le temps du savoir synthétisé par lui continue

¹⁷⁶ *L'archéologie du savoir*, p. 228.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 160.

aussi à changer ; dans la mesure où il y a divers sujets du savoir dans l'histoire, il y a, comme leur corrélat, divers temps du savoir. D'ailleurs, de même, l'objet du savoir n'assume pas l'unité de l'espace, qui n'est autre chose que la continuité du monde. Il ne concerne pas, non plus, la dissolution de l'espace, qui n'est autre chose que la discontinuité du monde. Il compose un espace du savoir, qui se situe distinctement au niveau de l'entière positivité de l'histoire : selon que l'objet du savoir continue à changer dans l'histoire, l'espace du savoir composé par lui continue aussi à changer ; dans la mesure où il y a divers objets du savoir dans l'histoire, il y a, comme leur corrélat, divers espaces du savoir. Bref, il y a paradoxalement d'innombrables temps et espaces dans l'histoire, dans la mesure où il y a là d'innombrables sujets et objets du savoir. C'est ainsi que des relations ontologiques entre le sujet et l'objet du savoir continuent indéfiniment à se disperser au niveau de l'entière positivité selon des régularités historiques et à se déployer aléatoirement dans l'histoire effective du savoir. Par conséquent, il va sans dire qu'on ne fonde plus, à la fin de l'histoire, de manière définitivement radicale la légitimité de la relation entre le sujet et l'objet, car l'histoire n'a plus ni origine ni fin. On n'arrive donc plus ni au sommet de la raison, la Raison, ni à la connaissance divine, Dieu, ni à la dernière vérité, la Vérité. Ainsi, on n'atteint plus le Sujet et l'Objet parfaitement immobiles et identiques à soi. Il n'existe plus de règne de l'Être où le Sujet connaît parfaitement légitimement l'Objet. C'est dans cette mesure que n'existe plus la Raison-Dieu-Vérité. En revanche, la relation ontologique continue à changer dans l'histoire. On continue donc à passer d'une relation ontologique à une autre, d'une régularité historique à une autre ou d'un savoir à un autre. Ainsi, le sujet et l'objet du savoir continuent aussi à changer diversement. Il y a ici *le monde du devenir*, où le savoir continue indéfiniment à se former ou se transformer, son sujet et son objet simultanément formés ou transformés. Il y a donc exclusivement des formations du savoir. Voilà pourquoi la relation ontologique continue indéfiniment à changer toujours au niveau de l'entière positivité. C'est ainsi qu'elle a pour caractère principal l'entière positivité.

C'est donc dans cette relation ontologique que le sujet et l'objet du savoir sont formés : il s'agit de *la formation réciproque du sujet et de l'objet*. Foucault considère celle-ci comme un problème central de ses recherches, en affirmant comme suit : « ce que j'essaie de faire, ce serait [...] la constitution corrélatrice, à travers l'histoire, des

objets et du sujet » ; il s'agit d'« à la fois repérer la manière dont se constituent des objets de connaissance possible, et d'autre part comment se constitue le sujet lui-même » ; « vous voyez l'enjeu : ne pas sacrifier la mobilité d'un des deux termes à l'autre, c'est-à-dire éviter de faire une histoire des variations psychologiques du sujet à travers une histoire disons matérielle et fixe des objets ; ne pas faire une phénoménologie historique des différentes intuitions du monde, différents monde de perception des objets en laissant un sujet fixe. Et comment est-ce qu'on peut trouver corrélation entre la constitution d'objet et la constitution du sujet »¹⁷⁸. Foucault ne traite ainsi plus de la relation épistémologique pour analyser, à partir du matérialisme des objets fixes, des variations psychologiques du sujet ou, à partir de la phénoménologie du sujet fixe, différentes intuitions des objets, mais, en revanche, il traite de la relation ontologique pour analyser la formation réciproque du sujet et de l'objet. C'est bien celle-ci qui est sans doute au fond ce que Foucault a finalement conceptualisé par les deux termes importants : « *subjectivation* » et « *objectivation* ». Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault a implicitement posé le problème de la formation réciproque du sujet et de l'objet, mais ne s'apercevait qu'assez vaguement de l'importance de ce problème. Cependant, comme le témoigne les passages cités tout à l'heure, à travers ses recherches ultérieures, il en a pris conscience de plus en plus fortement, de sorte qu'à la fin de sa vie, il est arrivé à la conceptualiser comme *subjectivation* et *objectivation*. C'est pourquoi la *subjectivation* et l'*objectivation* indiquent la double fonction de former le sujet et l'objet : lorsque le savoir s'exerce, le sujet est formé au nom de la *subjectivation*, et l'objet est formé au nom de l'*objectivation* ; bref, les deux sont réciproquement formés comme la *subjectivation* et l'*objectivation*. De fait, c'est la raison pour laquelle Foucault caractérise à la fin de sa vie ses recherches, « histoire critique de la pensée », par ces deux concepts, la « *subjectivation* » et l'« *objectivation* » :

[...] une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'une savoir possible. Il ne s'agit pas de définir les conditions formelles d'un rapport à l'objet : il ne s'agit pas non plus de dégager les conditions empiriques qui ont pu à un moment donné permettre au sujet en général de prendre connaissance d'un objet déjà donné dans le réel. La question est de déterminer ce que

¹⁷⁸ « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités, op. cit.*, p. 120-121.

doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, il s'agit de déterminer son mode de « subjectivation » ; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental. Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit¹⁷⁹.

Selon Foucault, son histoire est une analyse des conditions historiques dans lesquelles un savoir déploie en lui-même son sujet et son objet en rapportant le premier au dernier. Elle n'est pas celle des conditions transcendantales dans lesquelles le sujet transcendantal connaît l'objet scientifique. Elle n'est pas non plus celle des conditions empiriques dans lesquelles un sujet empirique connaît un objet empirique. Bref, il s'agit de l'*a priori* historique de la relation ontologique entre le sujet et l'objet du savoir, non pas de l'*a priori* formel ou de l'*a posteriori* matériel de la relation épistémologique entre le Sujet et l'Objet. Donc, la question est, d'un côté, de déterminer comment le sujet du savoir est formé : le mode de subjectivation. De l'autre, elle est de déterminer comment l'objet du savoir est formé : le mode d'objectivation. Bref, il s'agit de déterminer la double fonction de subjectivation et d'objectivation. C'est ainsi que Foucault caractérise ses recherches comme l'analyse de l'*a priori* historique de la relation ontologique dans laquelle le sujet et l'objet du savoir sont réciproquement formés au nom de la subjectivation et de l'objectivation. Il est donc déjà tout à fait évident que la subjectivation et l'objectivation sont la formation réciproque du sujet et de l'objet. C'est ainsi que, dans la relation ontologique, le sujet et l'objet sont réciproquement formés au nom de la subjectivation-objectivation.

En somme, le sujet et l'objet du savoir sont, tous les deux, non pas substances mais formations. Ils ont entre eux non pas une relation épistémologique mais une relation ontologique, qui a pour caractère principal non pas la légitimité mais l'entière

¹⁷⁹ « Foucault », *DE IV*, p. 632.

positivité. Là, il s'agit de la double fonction de subjectivation et d'objectivation pour former réciproquement le sujet et l'objet du savoir. Nous voilà devant la nouvelle pensée de notre existence. Or, comme nous l'avons vu, par le mot « subjectivation », on entend la fonction de former le sujet du savoir. Mais, dans un sens plus large, on pourrait entendre la double fonction de former le sujet et l'objet du savoir, parce que Foucault met en question surtout le cas où le sujet et l'objet sont, tous les deux, des êtres humains, nos existences. Là, la subjectivation pourrait signifier non seulement, au sens étroit, la formation du sujet, mais aussi, au sens large, celle de l'objet comme être humain. C'est la raison pour laquelle Foucault pourrait affirmer écrire « une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain », en analysant des « modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets »¹⁸⁰. On pourrait donc indiquer, par le seul mot de « subjectivation », la double fonction de subjectivation et d'objectivation toute entière. Voilà la subjectivation dans le domaine du savoir. Pour préciser ce domaine, autrefois, Foucault a opposé à la logique traditionnelle une autre : ce n'est plus une logique syllogistique, mais plutôt une logique sophistique, « une logique du discours »¹⁸¹. C'est bien dans cette nouvelle logique qu'il s'agit de ladite subjectivation. C'est ainsi que nous avons pu mettre en lumière quelle est notre existence dans le système du savoir : *la logique de la subjectivation*.

*

Cependant, on peut quand même poser une question : celle de la perpétuité de la subjectivation dans le domaine du savoir. Comme nous l'avons vu, il y a dans l'histoire beaucoup de savoirs. Ceux-ci n'arrivent pas finalement à s'assembler dans une seule et même modalité, mais plutôt continuent perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Parallèlement à cela, leurs subjectivations, non plus, n'arrivent

¹⁸⁰Cf. "The Subject and Power", appendice, trad. L. Sawyer, in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 208-209 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 222-223). Cet article de Foucault a été publié, pour la première fois, par Dreyfus et Rabinow comme un appendice de leur livre. Foucault en a écrit la première partie en anglais, mais la seconde en français, qui a été traduite par L. Sawyer. Ainsi, pour la première partie de l'article, nous nous référons au texte en anglais, et, pour la seconde, au texte en français.

¹⁸¹*Leçons sur la volonté de savoir*, p. 49.

pas finalement à s'assembler dans une seule et même modalité, mais plutôt continuent perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Mais, en réalité, la nécessité de cette perspective ne serait pas encore suffisamment évidente. Certes, il ne s'agit plus de l'histoire téléologique de la raison. Dans cette mesure, l'histoire du savoir ne se développe plus téléologiquement de l'origine à la fin. Mais, cela ne signifie pas nécessairement qu'elle n'a ni origine ni fin pour tous les sens. Cela signifie simplement qu'elle n'a ni origine ni fin au sens historico-transcendantal. Autrement dit, cela indique seulement la nécessité qu'elle se déploie hors du thème historico-transcendantal. Ainsi, il resterait toujours des possibilités qu'elle se déploie de l'origine à la fin hors de ce thème. Du point de vue théorique, on ne pourrait pas encore parfaitement nier de telles possibilités, même si, du point de vue pratique, on ne pourrait pas ne pas affirmer de faits que l'histoire du savoir se déploierait indéfiniment : si indéfinie qu'elle nous semble, cette histoire pourrait, au-delà de notre compréhension définie, arriver finalement à une autre fin qu'au sens historico-transcendantal. Ainsi, il se peut encore que les savoirs finissent, d'une manière quelconque, par s'assembler dans une seule et même modalité : on pourrait atteindre le savoir ultime à la fin de l'histoire. De même, il se peut encore que leurs subjectivations finissent, d'une manière quelconque, par s'assembler dans une seule et même modalité : on pourrait atteindre la subjectivation ultime à la fin de l'histoire. Ce serait, pour ainsi dire, la substantialisation. Par celle-ci, le sujet serait formé d'une manière définitive, de sorte qu'il ferait de sa propre formation une substance, comme s'il s'agissait, de nouveau, du Sujet. Bref, le règne de l'Être adviendrait d'une autre manière que dans l'histoire téléologique de la raison. C'est ainsi que les subjectivations du savoir pourraient encore ne pas continuer perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Cependant, les livres foucauldien ne prévoient pas du tout une telle possibilité théorique. Pourquoi la subjectivation du savoir, plutôt, continue-t-elle perpétuellement ? En réalité, Foucault laisse de côté cette question importante sur la perpétuité de la subjectivation du savoir. Il n'y en a donc pas sa réponse patente dans ses textes. Néanmoins, il nous semble que, si l'on examine attentivement ces textes, on peut en dégager une réponse latente : si la subjectivation continue perpétuellement, c'est qu'il y a dans l'histoire toujours ce qui se refuse à tout savoir donné et donc aussi à sa subjectivation. Ce serait ce qu'on peut appeler la « désobjectivation » ou, sans doute mieux, la « *contre-subjectivation* ». Bien

évidemment, Foucault ne traite pas de cette contre-subjectivation du savoir en tant que telle. Cependant, il nous semble qu'une série de textes foucauldien est, par sa nécessité théorique, toujours forcée à faire certaines allusions à cette contre-subjectivation-là : en réalité, la « folie ».

La folie, c'est la seule possibilité de se refuser à toute subjectivation donnée dans le domaine du savoir. Quant à cette notion, il y a cependant une équivocité enchevêtrée chez Foucault. Il faut donc, d'abord, la démêler distinctement pour parvenir exactement à la folie en tant que contre-subjectivation. Avant le tournant ontologique, il nous semble qu'il y a généralement eu deux sortes de folies dans les textes foucauldien. L'une est la folie plutôt au sens ordinaire : il s'agit de la folie que la raison a connue par son langage, et qu'elle a rendue par là familière ou ordinaire pour nous. Par exemple, comme on peut le voir dans l'*Histoire de la folie*, ce sont des folies comme les maladies mentales que la société moderne a connues par son langage psychiatrique. Ou bien, ce sont des folies comme les déraisons que la société classique a connues par son langage administratif. Voilà la folie ordinaire. L'autre folie, c'est la folie au sens extraordinaire : il s'agit de la folie que la raison ne peut jamais connaître par son langage, et qui reste donc toujours étrangère ou extraordinaire pour nous. Comme on peut le voir toujours dans l'*Histoire de la folie*, c'est « la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir »¹⁸² ; autrement dit, « la folie libérée et désaliénée, restituée en quelque sorte à son langage d'origine »¹⁸³. Bien sûr, ce n'est autre chose que la folie originaire déjà mentionnée dans le chapitre précédent. C'est donc de cette folie extraordinaire que dérivent originairement la raison ainsi que la folie ordinaire connue par elle : le partage entre la raison et la folie ordinaire a sa « pure origine »¹⁸⁴ dans la folie extraordinaire. Il s'agit ainsi de la folie extraordinaire comme la folie elle-même ou la folie originaire. C'est pourquoi Foucault est amené à caractériser la folie extraordinaire comme « l'absence d'œuvre »¹⁸⁵. Celle-ci signifie que, dans la folie extraordinaire, il n'y a pas d'œuvre faite par la raison, et, par conséquent, qu'il n'y a pas de connaissance ou de signification exercée par la raison. Ainsi, ce qu'il y a, c'est le langage sans raison ni connaissance ni signification : comme nous l'avons vu, il s'agit du « murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul – sans sujet parlant et sans

¹⁸² « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 164.

¹⁸³ *Maladie mentale et psychologie*, p. 90. Cf. *ibid.*, p. 89, 104.

¹⁸⁴ « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 163.

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 162-4 ; « La folie, l'absence d'œuvre », *DE I*, p. 418-419.

interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait », c'est-à-dire « racine calcinée du sens »¹⁸⁶. Ce langage n'a donc plus ni d'objet parlé, ni de sujet parlant, ni de forme distincte, ni de sens clair. Autrement dit, il n'a plus ni l'Objet, ni le Sujet, ni le Concept, ni le Sens. Il est donc « langage qui, au sens strict, ne dit rien »¹⁸⁷. Autrement dit, il est langage qui ne vaut plus ni signification ni connaissance. C'est seulement un tel langage qu'il y a dans la folie extraordinaire. C'est pourquoi Foucault l'explique : « découverte comme un langage se taisant dans sa superposition à lui-même, la folie ne manifeste ni ne raconte la naissance d'une œuvre (ou de quelque chose qui, avec du génie ou de la chance, aurait pu devenir une œuvre) ; elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente, où jamais on ne la trouvera parce qu'elle ne s'y est jamais trouvée. Là en cette région pâle, sous cette cache essentielle, se dévoile l'incompatibilité gémellaire de l'œuvre et de la folie ; c'est le point aveugle de leur possibilité à chacune et de leur exclusion mutuelle »¹⁸⁸. Voilà l'absence d'œuvre qu'est la folie extraordinaire. C'est ainsi que, avant le tournant ontologique, il y a les deux sortes de folies, au sens ordinaire et au sens extraordinaire, qui sont la folie connue par la raison et la folie elle-même jamais connue par elle : bref, la folie dérivée et la folie originaire. Seulement, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette folie originaire n'est au fond qu'une illusion. Foucault l'affirme catégoriquement : « c'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue »¹⁸⁹, c'est-à-dire à partir d'une origine. La folie originaire n'est autre chose qu'une grande chimère qu'on constitue à partir du régime de la folie ordinaire et de la raison. Elle ressemble donc au « Sophiste », non pas en minuscule, car, selon Foucault, le « Sophiste » n'est au fond autre chose qu'un « symbole » de l'extérieur absolu qu'on a constitué à partir de la philosophie procédant au partage entre le vrai et le faux¹⁹⁰. Dans cette mesure, on pourrait dire qu'il s'agit de la « Folie » comme la folie extraordinaire. Ainsi, dès lors que cette folie originaire n'est qu'une illusion, la folie dérivée aussi ne devrait être nécessairement qu'une illusion. Il s'agit au fond des deux folies illusives d'avant le

¹⁸⁶ « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 163.

¹⁸⁷ « La folie, l'absence d'œuvre », *DE I*, p. 418.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 419.

¹⁸⁹ « L'extension sociale de la norme », *DE III*, p. 77.

¹⁹⁰ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 38, 49-50, 56.

tournant ontologique. En réalité, c'est bien autour de ces deux folies qu'a commencé cette polémique fameuse sur l'*Histoire de la folie*, qu'on appelle aujourd'hui la querelle Foucault/Derrida. Ces deux philosophes travaillaient alors dans le prolongement de *L'origine de la géométrie* de Husserl : comme nous l'avons vu, Foucault a repris le concept d'*a priori* historique dans ce livre husserlien, alors que Derrida en a publié sa traduction en français avec une introduction très longue. Ils travaillaient, tous les deux, toujours dans la tradition historico-transcendantale. Ainsi, Derrida a critiqué que l'analyse foucauldienne sur la folie ne s'est pas toujours maintenue au niveau historico-transcendantal, mais parfois était tombée au niveau simplement empirique¹⁹¹. On ne pourrait pas immédiatement dire que cette critique derridienne manque de pertinence, tant que les deux philosophes se trouvent dans la tradition historico-transcendantale. Ce serait la raison pour laquelle Foucault n'a pas su réfuter Derrida avant le tournant ontologique.

Après le tournant ontologique, tout est changé. Il nous semble qu'il y a, soit explicitement soit implicitement, deux autres sortes de folies dans les textes foucauldien. Là encore, il s'agit de la folie au sens ordinaire et de la folie au sens extraordinaire, qui cependant sont tout à fait différentes des deux folies d'avant le tournant ontologique. D'abord, sur la folie au sens ordinaire : il s'agit de la folie que le savoir déploie en lui-même, et qui est donc familière ou ordinaire pour nous. Par exemple, c'est une folie que le savoir psychiatrique déploie en lui-même en tant que son objet ; autrement dit, c'est une folie qu'il forme en tant que son objet ainsi qu'un psychiatre en tant que son sujet ; bref, il s'agit de la folie que le savoir objective en lui-même. Mais, ce n'est pas tout, puisque le savoir psychiatrique contient bien évidemment non seulement les énoncés des psychiatres mais aussi ceux des malades eux-mêmes. Ainsi la folie ordinaire, ce peut être également une folie que le savoir psychiatrique, les énoncés des malades cette fois-ci, déploie en lui-même en tant que son sujet ; autrement dit, ce peut être une folie qu'il forme en tant que son sujet ainsi qu'un psychiatre en tant que son objet ; bref, il s'agit cette fois-ci de la folie que le savoir subjective en lui-même. En somme, il s'agit de la folie qu'il objective ou subjective en lui-même. Cependant, cela ne signifie pas nécessairement que la folie que les énoncés des psychiatres objectivent en eux-mêmes est parfaitement identique à celle que les énoncés des malades subjectivent en eux-

¹⁹¹ J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

mêmes. Cela signifie simplement que la première et la seconde sont compatibles dans le même savoir : au fond elles s'harmonisent l'une avec l'autre, même s'il y a entre leurs déterminations certaines oppositions ou contradictions. C'est ainsi que la folie ordinaire est la folie que le savoir subjective au sens large. Et ensuite, sur la folie au sens extraordinaire. Généralement parlant, on croit que, à travers certains dialogues avec Paul Veyne, le dernier Foucault prend pour position le nominalisme pour admettre seulement la folie qui se trouve en dedans du savoir donné, la folie ordinaire examinée tout à l'heure¹⁹². Mais, il nous semble que, si l'on examine attentivement une série de textes foucauldien, on peut voir en réalité une autre folie qui se trouve en dehors de ou, du moins, à la limite de tout savoir donné, folie extraordinaire. En bref, Foucault parle, probablement jusqu'à un certain point malgré lui, de la possibilité de cette folie extraordinaire : il s'agit de la folie qu'aucun savoir donné ne déploie jamais en lui-même, et qui advient donc toujours étrangère ou extraordinaire pour nous. Ce n'est autre chose que la contre-subjectivation, la folie qui se refuse à toute subjectivation donnée comme la folie ordinaire. Cette folie extraordinaire n'est bien évidemment plus identique à la folie originaire, la folie extraordinaire d'avant le tournant ontologique. Même si elle se trouve en dehors ou à la limite de tout savoir donné, ce n'est plus qu'elle fonctionne toujours comme une seule et même origine de tous les savoirs, mais comme une critique historique à des savoirs donnés. Bref, cette folie advient non pas pour produire originairement tous les savoirs, mais pour critiquer historiquement des savoirs donnés avec leurs subjectivations. Mais il faut faire attention : cette folie extraordinaire critique non seulement des énoncés supérieurs ou prédominants du savoir donné, mais aussi jusqu'à ses énoncés inférieurs ou subordonnés. Par exemple, dans le savoir psychiatrique, elle critique non seulement les énoncés des psychiatres, donc leurs objectivations, mais aussi ceux des malades, donc leurs subjectivations. Même si ces subjectivations-ci s'opposent bien à ces objectivations-là, cela n'a pas d'importance. La folie extraordinaire critique toujours tout le savoir donné, y compris les énoncés des psychiatres et ceux des malades ou leurs objectivations et leurs subjectivations. En somme, elle n'est pas simplement opposée, mais définitivement critique. Ainsi, cette folie n'est évidemment plus réglée par le savoir donné ; en revanche, elle va régler

¹⁹² Cf. P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, p. 411-415 ; *Sécurité, territoire, population*, Gallimard/Seuil, 2004, p. 121-122 ; *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, 2004, p. 4-5.

d'elle-même un autre savoir. Par conséquent, elle n'est plus, non plus, subjectivée dans le savoir donné ; en revanche, elle va subjectiver en elle-même son propre opérateur. Bref, la folie extraordinaire critique tout savoir donné pour en créer un autre, et, donc, elle critique toute subjectivation donnée pour en créer une autre. C'est là la folie extraordinaire en tant que contre-subjectivation. A propos de cette folie, de fait, on pourrait en voir quelques exemples dans une série de recherches historiques foucaaldiennes. En premier lieu, l'« étrangeté »¹⁹³ de Pierre Rivière. Il est un parricide du XIXème siècle, dont le cas a été presque parfaitement enfoui dans l'histoire jusqu'au moment où Foucault a déterré cet événement infâme par son archéologie. Selon cet archéologue, Rivière a voulu apporter la plus grande gloire à son crime parricide. Pour ce faire, il a d'abord feint la folie dans l'instruction préparatoire. Il va sans dire qu'il s'agissait alors de la folie ordinaire. Pour jouer ce rôle, il s'est subjectivé, pendant un certain temps, comme la folie dans le savoir psychiatrique existant. Bref, il s'agit ici de « ses explications orales pour faire croire à sa folie »¹⁹⁴. Et ensuite, dans la maison de détention, il a écrit un mémoire sur son crime. Dans ce texte, il a montré avoir feint la folie dans l'instruction préparatoire : il a expliqué, d'une manière très claire, juste et belle, tous les aspects de son crime. Cela a signifié qu'il n'était plus ni raisonnable ni fou au sens ordinaire, et donc qu'il se trouvait en dehors du savoir psychiatrique existant. Foucault souligne donc qu'il a échappé à toutes les prises possibles¹⁹⁵. Bref, ce parricide ou son texte n'a plus été réglé par le savoir psychiatrique, mais, au contraire, il a essayé de lancer un nouveau jeu de savoir¹⁹⁶. Il s'agit du « pouvoir de dérangement propre à un discours comme celui de Rivière »¹⁹⁷. Cela a démontré davantage sa monstruosité que sa folie ordinaire¹⁹⁸ jusqu'à ce qu'il ne doive plus y avoir de possibilité de circonstances atténuantes pour la folie ordinaire. Rivière a ainsi essayé d'appeler la peine de mort pour sacraliser sa grande anormalité, c'est-à-dire pour apporter la plus grande gloire à son crime. Bref, il s'agit ici de « son texte écrit pour dissiper ce mensonge, donner des explications et appeler la mort, ce texte dans la beauté duquel les uns verront une preuve de raison (donc la raison de condamner à mort), les

¹⁹³ Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par P. Kané] », *DE III*, p. 98.

¹⁹⁴ *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, p. 17.

¹⁹⁵ Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par P. Kané] », *DE III*, p. 98-99 ; « Le retour de Pierre Rivière », *DE III*, p. 117.

¹⁹⁶ Cf. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, p. 332-333.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 332.

autres un signe de folie (donc la raison de l'enfermer à vie) »¹⁹⁹. De surcroît, ce dernier point serait, dit Foucault, toujours pareil aujourd'hui encore : cet archéologue a présenté le dossier Rivière déterrée aux psychiatres contemporains, mais ceux-ci non plus n'ont pu y reconnaître ni sa folie ni sa raison, en étant littéralement réduits au silence²⁰⁰. C'est là la folie extraordinaire, qui critique tout le savoir psychiatrique, y compris les subjectivations telles que la raison et la folie ordinaire. Elle n'est donc plus régulée par le savoir donné, mais essaie de régler un autre savoir. C'est ainsi que l'étrangeté de Rivière, en tant que folie extraordinaire, n'est pas subjectivée par le savoir donné, mais, au contraire, subjective Rivière lui-même comme un autre. A ce propos, en outre, Foucault reconnaît des ressemblances avec quelques cas, par exemple dans la « simulation » de Pétronille et de Braguette, deux hystériques du XIXe siècle²⁰¹. Là, il s'agirait de simuler une maladie mentale pour piéger des savoirs psychiatriques modernes, et ce choc assez critique inciterait sans doute à créer un autre savoir. Ou bien dans la « bêtise » de Bouvard et de Pécuchet, deux protagonistes du roman de Flaubert intitulé justement *Bouvard et Pécuchet*²⁰². Là, il s'agirait de dérouler leur bêtise à la limite de l'« intelligence » réglant la folie ordinaire et la raison ou le faux et le vrai, et ce déroulement surprenant ferait toujours entrevoir des possibilités d'un autre savoir. Mais attention : la folie extraordinaire n'advient évidemment pas toujours comme un tel événement pathétique, mais comme une pratique artistique. De là, en deuxième lieu, la sauvagerie de Jean-Pierre Brisset. C'est un « écrivain fou » du XIXe siècle qui essaie de déployer des expériences littéraires particulières dans ses livres à commencer par *La grammaire logique*. Lors de la réédition de ce livre, Foucault en écrit l'introduction pour donner de l'importance à la sauvagerie de Brisset. Selon cet introducteur, Brisset continue à rechercher à travers un tel texte littéraire l'origine commune à toutes les langues ; mais, ce qu'il présente en tant que telle, ce n'est pas la langue originaire précédant toutes les langues historiques, mais le déploiement aléatoire du langage au moment actuel, déploiement dissimulé depuis longtemps par la conception

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁰ Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par P. Kané] », *DE III*, p. 97-98.

²⁰¹ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 134-138, 253.

²⁰² Cf. « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 92-93 ; « (Sans titre) » (alias « Un "fantastique" de bibliothèque »), *DE I*, p. 309-312. Quant au dernier texte, il ne s'agirait pas tellement de sa première version publiée en 1964, avant le tournant ontologique foucauldien, mais plutôt de sa dernière version publiée avec certaines modifications sous le titre de « La bibliothèque fantastique » en 1970, après le tournant en question.

traditionnelle de la langue : « l'état premier de la langue, ce n'était donc pas un ensemble définissable de symboles et de règles de construction ; c'était une masse indéfinie d'énoncés, un ruissellement de choses dites »²⁰³. Cette littérature sauvage elle-même n'est donc évidemment pas écrite par la langue raisonnable visant à la langue originale ; mais, non pas pour autant par la langue simplement déraisonnable, qui serait au fond réglée par le même savoir que la langue raisonnable. C'est pourquoi Foucault souligne qu'il ne faut pas identifier la littérature de Brisset à quelque chose comme une « fuite des idées » que le psychiatre pourrait lui diagnostiquer pour en conclure la simple déraison²⁰⁴. La sauvagerie de Brisset ne se trouve donc plus en dedans de ce savoir réglant la langue raisonnable et la langue simplement déraisonnable, mais en dehors ou à la limite de celui-là. Là, elle essaie de régler un autre savoir ou, du moins, de rester toujours en train de le régler. Foucault affirme précisément : il s'agit là de la « folie de Brisset »²⁰⁵ plutôt que d'une simple « mécanique folle »²⁰⁶ des idées fuyant. C'est ainsi que la sauvagerie de Brisset, en tant que folie extraordinaire, n'est pas subjectivée par le savoir donné, mais, au contraire, peut subjectiver lui-même comme un autre. A ce propos, par ailleurs, Foucault reconnaît des équivalents effectifs chez quelques auteurs contemporains, par exemple dans la démesure de Raymond Roussel ou de Louis Wolfson²⁰⁷. Là, il s'agirait de critiquer des savoirs existants, soit leur système de sens pour le premier, soit leur système de désignation pour le second, ce qui ne pourrait pas ne pas impliquer la possibilité de créer un autre savoir. Ou bien, dans l'extravagance d'Edouard Manet²⁰⁸ ou d'Andy Warhol²⁰⁹. Là, il s'agirait de critiquer des savoirs existants non seulement comme les signes linguistiques mais aussi comme les figures sensibles, et ce pour créer un autre savoir, soit par la « laideur » de Manet, soit par la « monotonie » de Warhol. Mais attention : la folie extraordinaire n'advient pas toujours comme une telle pratique artistique, mais comme une chose savante. De là, en troisième lieu, la « monstruosité » de Mendel²¹⁰. Comme on le sait bien, ce botaniste du XIXe siècle a publié la thèse sur les principes de l'hérédité biologique, qu'on connaît

²⁰³ « Sept propos sur le septième ange », *DE II*, p. 17.

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 21-22.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 20-24 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 61.

²⁰⁸ Cf. « A quoi rêvent les philosophes ? », *DE II*, p. 706.

²⁰⁹ Cf. « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 93-94 ; *Ceci n'est pas une pipe*, p. 79.

²¹⁰ Cf. *L'ordre du discours*, p. 36-37.

bien aujourd'hui comme les lois de Mendel, mais les botanistes de son époque n'ont guère pu en comprendre l'importance. Selon Foucault, la thèse de Mendel n'était ni vraie ni un fausse pour eux. Le vrai et le faux pour eux étaient réglés par le même savoir de l'époque. Autrement dit, ils se trouvaient « dans le vrai »²¹¹, au sens large du terme, de la botanique de l'époque. A la différence d'eux, la thèse de Mendel se trouvait hors de ce savoir ou de ce vrai au sens large. Là, elle a commencé à régler un autre savoir, en établissant la possibilité d'autres vrais et d'autres faux. Voilà la raison pour laquelle on appelle Mendel le père fondateur de la génétique. Ainsi, Foucault dit sur ce premier généticien : « Mendel disait vrai, mais il n'était pas “dans le vrai” du discours biologique de son époque [...]. Mendel était un monstre vrai, ce qui faisait que la science ne pouvait pas en parler »²¹². C'est là la monstruosité de Mendel. C'est ainsi que celle-ci, en tant que folie extraordinaire, n'est pas subjectivée par le savoir donné, mais, au contraire, subjective son propre locuteur comme une autre modalité d'analyse. A ce propos, d'autre part, Foucault reconnaît d'autres versions dans quelques penseurs, par exemple dans la grandeur de Marx ou de Freud. Là, il s'agirait de critiquer des savoirs existants, l'économie politique ou la neuropathologie, pour créer un autre savoir, le marxisme ou la psychanalyse, et ces « mutations épistémologiques »²¹³ conduisent Foucault à les appeler des « fondateurs de discursivité »²¹⁴. Ou bien, sans doute jusqu'à un certain point, dans la hauteur de Spinoza ou de Linné²¹⁵. Là, il s'agirait de critiquer des savoirs existants, le cartésianisme ou la botanique traditionnelle, pour créer un autre savoir, soit le spinozisme par un « opérateur philosophique », soit la taxinomie classique par un « opérateur épistémologique », seulement ces établissements décisifs des savoirs seraient désormais, tôt ou tard, à critiquer à nouveau par un autre savoir. Voilà quelques exemples de la folie extraordinaire comme événement pathétique, pratique artistique ou chose savante, qui exprimeraient cette folie-là dans ses trois aspects d'événement, de pratique et de chose. C'est pourquoi Foucault les situe ainsi dans le domaine du savoir :

²¹¹ Cf. *ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 37.

²¹³ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 587 ; *L'archéologie du savoir*, p. 21.

²¹⁴ Cf. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *DE I*, p. 804-809.

²¹⁵ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 7-8.

A l'intérieur de ses limites, chaque discipline [savoir disciplinaire] reconnaît des propositions vraies et fausses ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tétatologie du savoir. L'extérieur d'une science est plus et moins peuplé qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoires ; 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 savoir²¹⁶.

Le savoir disciplinaire règle en lui-même des énoncés, dont on peut toujours dire qu'ils sont vrais ou faux. Mais, il repousse en dehors de lui-même certains énoncés, dont on ne peut plus dire même qu'ils sont faux, car ces énoncés se trouvent en dehors des critères du vrai et du faux. C'est bien là que peuvent se situer la monstruosité de Mendel, la sauvagerie de Brisset ou l'étrangeté de Rivière : la « tétatologie du savoir » ou, pour ainsi dire, les « francs-parlers de la folie ». Voilà la folie extraordinaire en tant que contre-subjectivation. C'est ainsi que, après le tournant ontologique, il y a les deux autres sortes de folies, au sens ordinaire et au sens extraordinaire, qui sont la folie réglée par le savoir donné et la folie réglant un autre savoir ou la folie subjectivée et la folie subjectivante : bref, la folie régulière et, pour ainsi dire, la « folie régulatrice ».

En conséquence, nous pourrions maintenant distinguer nettement cette conception foucauldienne de la folie d'avec une autre conception des opprimés qui aurait eu pendant une vingtaine d'années une certaine influence sur les études de la critique littéraire : celle des « subalternes » chez Gayatri Spivak²¹⁷. Comme on le sait, inspirée de Derrida ainsi que de Marx, cette théoricienne postcolonialiste élabore à sa manière une pensée des subalternes à commencer par des femmes du tiers-monde, si bien que, en tant qu'intellectuelle non originaire de l'Occident, elle critique assez sévèrement deux intellectuels occidentaux, Foucault et Deleuze, à savoir le texte de leur entretien intitulé « Les intellectuels et le pouvoir ». Dans ce texte-là, ces intellectuels occidentaux affirment que les misérables, comme le fou, le prisonnier, l'homosexuel ou l'étranger, peuvent parler par eux-mêmes de leurs propres situations de répression, d'exclusion ou

²¹⁶ *L'ordre du discours*, p. 35.

²¹⁷ Cf. G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson & L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988 [repris avec quelques remaniements dans *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999].

d'abandon ; ainsi, ils avancent que l'intellectuel ne doit plus représenter ce type de gens infâmes pour parler à leur place, mais plutôt les aider à avoir des occasions d'en parler par eux-mêmes. Tout contrairement à eux, dans son texte intitulé « les subalternes peuvent-elles parler ? », l'intellectuelle du tiers-monde affirme que de telles subalternes ne peuvent originairement jamais parler ; ainsi, elle pense que l'intellectuel ne peut pas parfaitement éviter de les représenter pour en parler à leur place. C'est ainsi que sa thèse des subalternes s'oppose radicalement à l'entretien des deux intellectuels occidentaux. Or, il nous semble que ces subalternes que la derridienne suppose dans sa thèse ne correspondraient, au fond, qu'à la folie extraordinaire d'avant le tournant ontologique, c'est-à-dire la folie originaire. Car lesdites subalternes, par nature ou par définition, ne peuvent produire aucun langage compréhensible, comme la folie originaire, en tant qu'absence d'œuvre, ne pouvait produire aucun langage compréhensible. Cependant, les gens infâmes que Foucault met en question dans l'entretien ne correspondraient plus à la folie extraordinaire d'avant le tournant, mais d'après celui-ci. Comme nous l'avons vu, à la différence de la première folie extraordinaire, la seconde ne concerne plus un silence originaire, mais toujours le savoir historique y compris des silences historiques. Puis, à la différence de la folie ordinaire d'après le tournant, elle n'est plus réglée par le savoir donné, mais, au contraire, va régler un autre savoir. C'est-à-dire que cette folie extraordinaire peut toujours faire son propre langage. Ainsi, si l'on appelait même ces gens infâmes « subalternes », alors on pourrait répondre à l'interrogation de Spivak que les subalternes peuvent parler. En conséquence, il n'est plus question que l'intellectuel représente les subalternes pour parler à leur place, mais qu'advient, pour ainsi dire, l'intellectuel « extraordinaire » et les infâmes « extraordinaires » : le premier se refuse à tout savoir donné où l'intellectuel doit nécessairement représenter les infâmes ; de sorte qu'il forme par lui-même un autre savoir où il pourrait les laisser parler eux-mêmes, mais éventuellement même les représenter autrement ; les seconds se refusent à tout savoir donné où ils doivent nécessairement se taire devant l'intellectuel ; de sorte qu'ils forment par eux-mêmes d'autres savoirs où ils pourraient parler sans lui, mais éventuellement même se taire autrement devant lui ; et, ce faisant, non seulement l'intellectuel extraordinaire mais aussi les infâmes extraordinaires se subjectivent par eux-mêmes autrement. C'est bien ces autres savoirs, y compris l'autre représentation éventuelle ou l'autre silence éventuel, qui pourraient troubler le système du savoir

donné. Néanmoins, si, comme l'affirme Spivak, l'intellectuel continuait toujours à représenter les subalternes d'une manière ou d'une autre, cela ne pourrait apporter finalement qu'un effet révisionniste au système du savoir donné. De là une série d'activités foucaaldiennes : face au système du savoir psychiatrique, Foucault continua à fouiller de nombreux écrits des fous oubliés par ce savoir, comme le mémoire de Pierre Rivière, pour les faire exister à nouveau dans l'actuel ordre du discours par les publications de plusieurs livres ; face au système du savoir pénitentiaire, il organisa le « Groupe d'information sur les prisons » (G.I.P.) pour donner aux prisonniers quelques occasions d'émettre leurs propres informations par eux-mêmes²¹⁸ ; face au système du savoir hétérosexuel, il collabora, sans doute en tant que parrain, à la publication du premier journal homosexuel français, *Le Gai Pied*, pour permettre aux homosexuels de parler par eux-mêmes²¹⁹ ; face au système du savoir postcolonial en Tunisie, il cacha chez lui le ronéo des militants étudiants tunisiens pour les aider à tirer clandestinement leurs tracts par eux-mêmes²²⁰. Voilà pourquoi les infâmes comme le fou, le prisonnier, l'homosexuel ou l'étranger peuvent parler, ce en quoi la critique de Spivak n'est pas tellement pertinente. Au fond, il nous semble que non seulement cette derridienne mais aussi Derrida lui-même demeurent toujours dans la problématique d'avant le tournant ontologique, c'est-à-dire la thématique historico-transcendantale, où il ne s'agirait que de la folie originaire et de la folie dérivée. Mais, l'important est de rejeter définitivement cette thématique pour qu'adviennent le tournant ontologique, car c'est celui-ci qui nous amène à la nouvelle problématique entièrement historique, où il s'agit des deux autres sortes de folies, folie régulière et folie régulatrice. Voilà pourquoi les subalternes déconstructionnistes correspondent à la folie originaire d'avant le tournant. C'est ainsi que la folie foucauldienne est différente des subalternes de Spivak.

En somme, avant le tournant ontologique, il y a les deux sortes de folies : l'une est la folie dérivée, qui est donnée dans la connaissance ; et l'autre est la folie originaire, qui fait dériver de soi-même le partage entre la raison et la folie, en rendant possible toutes les connaissances de la première à la dernière. Puis, après le tournant, il y a les

²¹⁸ Par exemple, cf. « (Manifeste du G.I.P.) », *DE II* ; « (Sur les prisons) », *DE II* ; « Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence », *DE II* ; « Préface [à *Enquête dans vingt prisons*] », *DE II* ; « Prisons et révoltes dans les prisons », *DE II* ; Ph. Artières et al. (dir.), *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, IMEC, 2001.

²¹⁹ Cf. D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 56.

²²⁰ Cf. *ibid.*, p. 32.

deux autres sortes de folies : l'une est la folie régulière, qui est formée dans le savoir donné ; et l'autre est la folie régulatrice, qui critique des savoirs donnés, en formant un autre savoir. C'est bien cette dernière folie qui n'est rien d'autre que la seule possibilité de se refuser à toute subjectivation du savoir donné pour créer une autre subjectivation, c'est-à-dire une contre-subjectivation.

Voilà pourquoi la subjectivation continue perpétuellement dans le domaine du savoir : il y a la folie comme contre-subjectivation. En ce sens, on pourrait dire que c'est, un peu au-dessous de l'histoire ordinaire, ce qui la rompt et l'agite, ou, un peu en arrière de la logique ordinaire, ce qui devrait fatalement la limiter. Cette folie advient ainsi d'elle-même sans être réglée par aucun savoir, et c'est bien là que pourrait éclater sûrement quelque chose comme cause de soi ou, donc, quelque chose de divin, pour ainsi dire un « *dieu* ». Cette folie advient ainsi en elle-même pour régler un autre savoir, et c'est bien là que pourrait éclater sûrement une « *vérité* » au sens propre, ce que Foucault appellerait « *vérité véridique* »²²¹. Bref, il y a *la folie-dieu-vérité*, jamais la Raison-Dieu-Vérité. C'est grâce à la première que la subjectivation continue perpétuellement dans le domaine du savoir. Si fort que soit le savoir, il n'arrive jamais à régler cette folie. Si habile qu'il soit, il n'arrive jamais à la subjectiver. Elle peut toujours advenir pour se refuser à tout savoir donné ou à toute subjectivation donnée. Elle peut toujours advenir pour créer un autre savoir ou une autre subjectivation. Même si cela ne se passe qu'assez rarement comme une sorte d'illumination.

*

Nous avons donc pu mettre en lumière la logique de la subjectivation chez Foucault. Autrement dit, nous avons pu montrer quelle est notre existence dans le système du savoir. Tout d'abord, Foucault a critiqué le concept traditionnel de langage, c'est-à-dire le modèle de la signification sur le langage. Dans ce modèle, on a considéré le langage comme signification, et son caractère général consistait dans la connaissance. Puis, son mécanisme général avait les quatre éléments, Objet, Sujet, Concept et Sens.

²²¹ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 210.

Cependant, Foucault a douté que ce modèle puisse mettre en question toutes les existences des langages. Ainsi, en procédant au tournant ontologique, Foucault a posé à nouveau le modèle de l'existence. Dans ce modèle, on considère le langage comme existence, c'est-à-dire comme énoncé, et ses caractères principaux consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Puis, son mécanisme principal a les quatre éléments, objet énonciatif, sujet énonciatif, concept énonciatif et sens énonciatif. Or, de tels énoncés forment un ensemble selon la règle historique comme condition historique d'existence ou *a priori* historique. C'est là le discours ou le savoir. Pour les analyser, il faut recourir à l'archéologie du savoir. En outre, ce système du savoir correspond à celui de l'image, qui fait fonctionner des énoncés non seulement comme signes linguistiques mais aussi comme figures sensibles. Il contient donc toutes nos activités spirituelles. Bien plus, ce système a pour une partie du savoir la vérité. Ce n'est pas la vérité épistémologique mais la vérité ontologique, qui n'est pas originaire mais historique et qui n'est pas dichotomique mais régulière. C'est pourquoi, dans le système du savoir, il n'y a plus le Sujet et l'Objet de la connaissance, mais le sujet et l'objet du savoir. Le Sujet et l'Objet étaient des substances. Ils avaient eu entre eux une relation épistémologique, qui avait pour caractère général la légitimité. En revanche, le sujet et l'objet du savoir sont des formations. Ils ont entre eux une relation ontologique, qui a pour caractère principal la positivité. Cette relation a la double fonction de subjectivation et d'objectivation, par laquelle le sujet et l'objet du savoir sont réciproquement formés. Bref, il s'agit de la formation réciproque du sujet et de l'objet. C'est là notre existence dans le système du savoir et donc ce qu'on peut appeler la logique de la subjectivation. Cependant, par la suite de cette mise en lumière de la logique, nous avons été paradoxalement menés à une désobjectivation ou une contre-subjectivation du savoir. C'est la folie.

Or, cette logique de la subjectivation ne recouvre bien sûr pas toutes les problématiques de la philosophie de la subjectivation chez Foucault. Elle porte seulement sur la problématique du savoir, où il s'agit principalement de nos activités spirituelles. Celles-ci s'articuleraient sur les activités corporelles, car, comme nous l'avons vu plusieurs fois, les existences langagières s'articulent sur les existences non langagières. Donc, nous devons désormais traiter de ces existences non langagières ou ces activités corporelles. De fait, après avoir parcouru la problématique du savoir,

Foucault lui-même aussi en est arrivé à s'orienter dans cette direction : la problématique du pouvoir. Bref, il s'agit de la dichotomie du savoir et du pouvoir chez Foucault. Pour ainsi dire, il irait au-delà du dualisme traditionnel de l'esprit et de la matière pour mettre en question la dichotomie du savoir et du pouvoir. Ainsi, nous montrerons ensuite quelle est notre existence dans le système du pouvoir. Bref, nous mettrons en lumière la politique de la subjectivation.

DEUXIEME PARTIE

Politique de la subjectivation

CHAPITRE I

Le pouvoir

La deuxième partie de notre étude met en lumière la politique de la subjectivation chez Foucault : autrement dit, elle montre quelle est notre existence dans le système du pouvoir.

Pour affronter cette question, il faut tout d'abord examiner le concept foucauldien de pouvoir. Celui-ci est très différent de celui de la tradition de la philosophie occidentale. Selon Foucault, cette philosophie a depuis longtemps saisi le pouvoir comme « *droit* ». C'est le « modèle du droit »¹ sur le pouvoir. Mais, Foucault pense que ce concept traditionnel de pouvoir ne permet pas de comprendre pleinement des pouvoirs effectifs, si bien que ce penseur essaie d'en poser à sa place un nouveau concept. Celui-ci a été d'abord appelé « modèle de la guerre »², et a été ensuite développé comme « modèle de la technique »³ ou « modèle de la stratégie »⁴, mais, au fond, n'a pas été définitivement nommé. Cependant, en tout cas, il s'agissait toujours de saisir le pouvoir comme « *rapport de force* ». Ainsi, on pourrait l'appeler pour le moment le modèle du rapport de force. Bref, en critiquant le modèle du droit, Foucault en propose un nouveau, celui du rapport de force.

Dans ce chapitre, donc, nous montrerons quel est le concept foucauldien de pouvoir. Pour cela, d'abord, nous analyserons le concept traditionnel de pouvoir, le modèle du droit. Là, nous expliciterons le caractère et le mécanisme généraux du

¹ *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 135.

² « *Il faut défendre la société* », Gallimard/Seuil, 1997, p. 21. Cf. *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 31 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 145, 152 ;

« Non au sexe roi », *DE III*, p. 268.

³ Cf. « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 189.

⁴ Cf. *La volonté de savoir*, p. 135.

pouvoir en question ; puis, nous examinerons comment Foucault surmonte ce modèle. Ensuite, nous analyserons le concept foucauldien de pouvoir, le modèle du rapport de force. Là, en comparaison avec le modèle précédent, nous expliciterons les caractères et le mécanisme principaux du pouvoir dans celui du rapport de force. Or, comme on le sait bien, ce travail foucauldien sur le pouvoir est assez différent de celui sur le savoir : sur ce dernier, Foucault en a théoriquement exploité la problématique et en a présenté un livre théorique, *L'archéologie du savoir* ; mais, sur le pouvoir, il n'en a pas assez exploité théoriquement la problématique et, par conséquent, n'en a laissé que des considérations fragmentaires, quelques petits textes. Mais, cela ne signifierait pas pour autant qu'on ne peut mettre en question aucune théorie sur la problématique du pouvoir. Certes, Foucault a parfois remarqué qu'il ne s'agissait plus de traiter de la théorie du pouvoir à la manière de la philosophie politique traditionnelle. Mais, par ailleurs, il a également affirmé qu'il était nécessaire de s'interroger à nouveau autrement sur la théorie du pouvoir : « pour moi l'essentiel du travail, c'est une réélaboration de la théorie du pouvoir »⁵. Bien sûr, il n'est pas facile d'accomplir immédiatement cette nouvelle tâche. Foucault a donc ajouté que celle-ci serait laissée à la génération postérieure : « je n'ai pas une conception globale et générale du pouvoir. Quelqu'un viendra sans doute après moi et le fera »⁶. Dans cette mesure, il ne serait toujours pas impossible de s'interroger sur une théorie concernant la problématique du pouvoir. On pourrait dire que c'est plutôt même une tâche ouverte à notre génération. Ainsi, dans cette partie, nous nous efforcerons de mettre en relation lesdites considérations fragmentaires pour en dégager une théorie possible. En parcourant la série de travaux indiquée ci-dessus, nous pourrions finalement mettre bien en lumière le concept foucauldien de pouvoir.

*

⁵ « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *DE III*, p. 231.

⁶ « Pouvoir et savoir », *DE III*, p. 402.

Quel est le modèle du droit ? C'est avant tout celui qui saisit le pouvoir comme *droit* : le pouvoir s'exerce comme droit. Celui-ci serait ce qui porte toujours sur d'autres éléments juridiques : dans son exercice, le peuple ou les sujets s'y trouvent ciblés ; le souverain y est exigé ; le moyen légal y est référé ; la base étatique y est présumée. Le droit se rapporte ainsi à une série d'éléments juridiques comme le sujet, le souverain, etc. Donc, ce pouvoir s'exercerait toujours par rapport à un tel ordre juridique, soit animé par l'intention du souverain, soit inspiré par l'attente du sujet. Dans cette mesure, le pouvoir n'est que le droit, et l'exercice du premier n'est que celui du second, qu'il s'agisse alors de la manifestation de la puissance pour le souverain ou de l'avènement du règne pour le sujet. Par conséquent, ce pouvoir devrait gouverner impartialement des gens, car l'important ne serait pas tellement l'exercice du pouvoir lui-même, mais plutôt l'ordre juridique sur lequel se fonde cet exercice : en le respectant, le pouvoir devrait ne pas opprimer les gens dans un gouvernement arbitraire, mais, au contraire, les régir dans le gouvernement le plus neutre possible. De fait, toutes les opérations se prescriraient déjà dans l'ordre juridique préalablement à l'exercice du pouvoir. Celui-ci ne serait donc que la simple exécution qui réalise les opérations programmées dans l'intention du souverain ou l'attente du sujet. C'est pourquoi le pouvoir comme droit doit gouverner impartialement les gens selon l'ordre juridique. Dans cette mesure, le pouvoir ne doit plus impliquer en lui-même aucune lutte, aucun combat ou aucune bataille entre celui qui l'opère et celui qui le subit. En effet, il doit se justifier à un tel point que ces deux côtés consentiraient à son exercice : il doit s'exercer en accord avec tout le monde, dans l'équilibre de la justice ou dans l'état de la paix. Bref, le pouvoir ne doit contenir aucun rapport de force entre les deux, ou, plus précisément, il ne doit contenir qu'un rapport de force tel que l'ordre juridique pourrait le neutraliser dans sa justice. C'est ainsi que le pouvoir n'est que le droit, qui ne doit pas impliquer de rapport de force.

Le pouvoir comme droit a un caractère général : il s'exerce dans la « *domination* », plus précisément la domination souveraine. Il serait donc mis en question généralement dans la philosophie politique de la souveraineté. Dans cette philosophie-là, comme le contractualisme le montre typiquement, on ne se contenterait jamais de la vie populaire dans l'état de nature ; on entreprendrait donc de suspendre radicalement des pouvoirs comme droits naturels pour conclure le contrat social ; de sorte que celui-ci constitue finalement un grand pouvoir comme droit politique. C'est là

la souveraineté qui peut procéder à la domination, où s'exerce quotidiennement le pouvoir comme droit. Sur ce point, Foucault explique ainsi :

[dans la philosophie politique de la souveraineté] le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit – peu importe pour l'instant – qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer un pouvoir, une souveraineté politique. La constitution du pouvoir politique se fait donc [...] sur le modèle d'une opération juridique qui serait de l'ordre de l'échange contractuel⁷.

Dans cette philosophie politique, tout d'abord, tout le monde a originairement le pouvoir comme droit naturel. Ensuite, les individus cèdent, soit totalement soit partiellement, leur propre pouvoir par le contrat social : totalement, c'est le contrat de Hobbes ou de Rousseau, et partiellement, c'est celui de Locke. Et enfin, ce faisant, s'établit un grand pouvoir comme droit politique. Ce n'est autre chose que la souveraineté mentionnée tout à l'heure. C'est celle-ci qui peut procéder à la domination, où s'exerce quotidiennement le pouvoir mis en question ici, le pouvoir comme droit. C'est pourquoi Foucault caractérise ainsi ce type de pouvoir : c'est « quelque chose qui se possède, qui s'acquiert, qui se cède par contrat ou par force, qui s'aliène ou se récupère, qui circule, qui irrigue telle région, qui évite telle autre »⁸ ; en d'autres termes, c'est « une propriété » qu'on a de naissance, une compétence qu'on cède par contrat et « le “privilège” acquis ou conservé de la classe dominante »⁹. Il s'agit ainsi du « pouvoir comme droit originaire que l'on cède, constitutif de la souveraineté, et avec le contrat comme matrice du pouvoir politique »¹⁰. Par conséquent, une telle philosophie politique de la souveraineté établirait désormais un cadre général de la domination : en bref, tout d'abord, il y a d'un côté le sujet et de l'autre le souverain ; or, celui-ci a entre ses mains les moyens légaux et les ressources nationales, la loi et l'Etat ; donc, en utilisant ces deux biens, le souverain doit dominer impartialement le sujet. C'est dans ce

⁷ « *Il faut défendre la société* », p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Surveiller et punir*, p. 31.

¹⁰ « *Il faut défendre la société* », p. 17.

cadre que la souveraineté développe toutes les dominations. Là, la domination serait donc une relation entre le sujet et le souverain. Ce ne serait pas nécessairement un lien simple entre les deux, mais souvent leur emmêlement inextricable ou leur pénétration réciproque : ce serait des opérations du souverain qui supposent d'avance l'obéissance du sujet tant qu'elles en encadrent déjà la possibilité ; ce serait des attentes du sujet qui dessinent silencieusement la volonté du souverain dans laquelle elles se réalisent. C'est bien dans une telle relation entre le sujet et le souverain que se produit un médium neutre, l'exercice du pouvoir comme droit. Mais ce n'est pas tout. La domination serait aussi une relation entre la loi et l'Etat ou entre la forme juridique et la matière nationale. Ce ne serait pas, non plus, nécessairement un lien simple entre les deux, mais souvent leur indissociable enchevêtrement ou leur réversibilité indéfinie : ce serait une application des lois qui anticipent sur la réalité de l'Etat dans la mesure où déjà elles la rendent possibles ; c'est un champ de puissances étatiques qui esquissent silencieusement les lois à travers lesquelles on pourra les actualiser. Donc, c'est aussi dans une telle relation entre la loi et l'Etat que se produit un médium neutre, l'exercice du pouvoir comme droit. En somme, le pouvoir s'exerce dans les relations entre le sujet et le souverain ou la loi et l'Etat, au fond dans la domination. De là sans doute la fonction « violente » du pouvoir, même si elle est en principe neutralisée par l'ordre juridique. Sur cette violence, Foucault écrit : une fonction de violence ou « une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire »¹¹. Concrètement, il s'agirait de « rejet, exclusion, refus, barrage, ou encore occultation ou masque »¹², mais, entre autres, de l'« interdit ». Foucault remarque précisément : « le pouvoir, c'est ce qui dit non »¹³ ; « le pouvoir est essentiellement celui qui dit "tu ne dois pas" »¹⁴. Le pouvoir fonctionne ainsi de manière plus ou moins violente, bien que cette fonction-là soit en apparence neutralisée sous la justice. C'est ainsi que le pouvoir s'exerce dans la domination d'après la philosophie politique de la souveraineté. Quant à celle-ci, il va sans dire que Foucault a

¹¹ « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 236 ("The Subject and Power", in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 220). Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 15-16.

¹² *La volonté de savoir*, p. 110.

¹³ « Pouvoir et stratégie », *DE III*, p. 423.

¹⁴ « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 183.

en tête la philosophie de la domination depuis Hobbes. Certes, on dit que cette philosophie contractualiste a décliné au XIXe siècle, alors qu'est apparue à sa place la philosophie dialectique. Mais, d'après Foucault, il nous semble que la tradition de la philosophie de la domination n'a pas tellement été entamée par la philosophie dialectique, mais plutôt renouvelée par celle-ci¹⁵ : l'idée basique de considérer le pouvoir comme droit a subsisté non seulement à travers la philosophie politique classique, mais aussi à travers la philosophie politique moderne. Voilà la tradition de la philosophie de la domination, philosophie de la souveraineté, où l'on peut constater le caractère général du pouvoir en question. C'est ainsi que le pouvoir a pour caractère général de concerner la domination.

Tels sont le pouvoir et son caractère général dans le modèle du droit. Donc, il faut ensuite expliciter le mécanisme général du pouvoir. Certes, en apparence, il semble que Foucault ne le traite pas systématiquement. Mais, si l'on examine ses textes de près, on pourrait y repérer quatre éléments généraux du mécanisme, qui ne seraient pas nécessairement explicitement indiqués, mais toujours implicitement présumés par Foucault. En réalité, ils ont été déjà mentionnés ci-dessus comme composantes principales de la philosophie de la souveraineté : le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat. Nous allons ci-dessous examiner ces quatre éléments un par un.

Le premier élément, c'est le *Sujet*. Il ne s'agit ici plus du sujet au sens épistémologique que nous avons mis en question dans la première partie, mais au sens politique : une cible sur laquelle on exerce le pouvoir. Le pouvoir a pour fin le Sujet. Sur ce point, en s'appuyant sur la philosophie de la souveraineté mentionnée ci-dessus, Foucault explique ainsi :

Il me semble [...] que la théorie de la souveraineté entreprend nécessairement de constituer ce que j'appellerais un cycle, le cycle du sujet au sujet, de montrer comment un sujet – entendu comme individu doté, naturellement (ou par nature), de droits, de capacités, etc. – peut et doit devenir sujet, mais entendu cette fois comme élément assujéti dans un rapport de pouvoir. La souveraineté, c'est la théorie qui va du sujet au sujet, qui établit le rapport politique du sujet au sujet¹⁶.

¹⁵ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 50, 211-212.

¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

Dans la philosophie de la souveraineté, tout d'abord, il y a des sujets naturels, qui sont originellement dotés de droits ou de pouvoirs. Ensuite, ces sujets les cèdent par le contrat social. Et enfin, ce faisant, s'établit le pouvoir exclusif, la souveraineté. Il s'ensuit que, en perdant leurs petits pouvoirs, les sujets sont dominés par ce grand pouvoir. A ce moment-là, le sujet naturel devient, à travers le contrat politique, une existence dominée, c'est-à-dire un sujet politique. C'est bien celui-ci qui est le Sujet, sur lequel on doit désormais exercer le pouvoir. Ainsi, le Sujet est donné préalablement à l'exercice du pouvoir, en attendant d'être dominé par ce dernier. Dans un sens, on pourrait dire qu'il est déjà potentiellement dominé par le pouvoir, puisqu'il ne se produit que par la cession de son propre pouvoir, qui ne signifie autre chose que l'obéissance. Son existence elle-même est, par nature, constituée de « l'obligation légale de l'obéissance »¹⁷. Ainsi, le Sujet attend d'être à nouveau actuellement dominé par le pouvoir. C'est pourquoi le Sujet se donne d'avance à l'exercice du pouvoir, en permettant à celui-ci de dominer son existence. Donc, le Sujet est une cible préalable au pouvoir exercé, alors que celui-ci n'est que sa conséquence ou son effet. Bref, c'est le Sujet qui rend possible le pouvoir dans son exercice. Or, si notre exercice du pouvoir s'accomplit comme il faut, alors le sujet donné serait saisi, dans son essence, en tant que sujet juste ou rationnel. Ainsi, on pourrait dire que le sujet donné détient en lui-même la potentialité du sujet rationnel ; et que, si l'on réussit à le dominer comme il faut, ce sujet rationnel se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes de sujets politiques : le sujet donné et le sujet construit, c'est-à-dire le sujet empirique et le sujet rationnel. Mais, ces deux sortes de sujets politiques ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Sujet.

Par conséquent, il nous semble que le Sujet impliquerait, du moins en puissance, son développement historique. Certes, on ne pourrait pas le voir nettement dans la philosophie classique du droit naturel, car, là, il ne s'agirait que du passage décisif de l'état de nature à celui de société. Néanmoins, on pourrait dire que cette philosophie-là contiendrait potentiellement le principe du développement historique, car c'est elle qui rendrait possible la révolution bourgeoise, en initiant un mouvement de démocratisation interminable. De fait, grâce à cela, on pourrait voir plus nettement le principe du développement historique dans la philosophie postérieure, la philosophie moderne de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

dialectique, qui hérite de ce principe pour l'épanouir actuellement au nom de la dialectique. C'est dans cette mesure que le Sujet implique en principe son développement historique. Dans celui-ci, d'abord, il y a des sujets empiriques, à savoir le *peuple* empirique. Celui-ci n'est pas encore un ensemble homogène mais hétérogène, car ses sujets sont toujours empiriques, en possédant leurs propres caractères singuliers et concrets, à savoir offensifs à d'autres sujets. Mais, comme nous l'avons vu, les sujets empiriques détiennent en eux-mêmes la potentialité des sujets rationnels. Donc, depuis le début de l'histoire, selon que l'exercice du pouvoir continue à réussir, ces sujets rationnels se mettent à exister, en composant le peuple rationnel. A la fin de l'histoire, le peuple rationnel apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, il n'est plus hétérogène mais homogène, car ses sujets sont rationnels, en possédant leurs propres caractères universels et abstraits, à savoir inoffensifs aux autres sujets. En somme, dans l'histoire, on va des sujets empiriques aux sujets rationnels, du peuple empirique au peuple rationnel et de l'ensemble hétérogène à l'ensemble homogène. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant l'homogénéité, on pourrait dire que le peuple ou le Sujet se caractérise au fond comme homogène plutôt que comme hétérogène. Voilà le développement historique du Sujet.

A propos de cet élément du Sujet, bien que Foucault lui-même ne le précise pas nécessairement en tant que tel, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de le maîtriser : la *répression*. Dans cette pratique de répression, on supposerait que tout pouvoir reposerait sur un sujet ; mais que celui-ci ne serait pas nécessairement facilement dominé par le pouvoir, parce qu'il peut toujours contenir en lui-même des éléments offensifs, des désirs violents. Ainsi, afin d'exercer le pouvoir comme il faut, on doit réprimer le sujet. La répression, c'est retrouver le sujet convenable pour l'exercice du pouvoir. En réalité, comme le reconnaît Foucault lui-même, le premier Foucault même ne s'est pas libéré de cette notion de répression. De fait, en se référant à celle-ci, il a compris des phénomènes du pouvoir. Par exemple, dans *Histoire de la folie*, qui décrit des folies historiques, il a encore mis en question des sujets fous sur lesquels s'exerce le pouvoir psychiatrique : il s'est donc interrogé, d'une façon ou d'une autre, sur la manière dont on avait historiquement réprimés ces sujets fous pour l'exercice du pouvoir psychiatrique. Sur ce point, Foucault précise : « quand j'ai écrit l'*Histoire de la folie*, je me servais au moins implicitement de cette notion de

répression. Je crois bien que je supposais alors une espèce de folie vive, volubile et anxieuse que la mécanique du pouvoir et de la psychiatrie serait arrivée à réprimer et à réduire au silence »¹⁸. C'est là retrouver le sujet convenable pour l'exercice du pouvoir : la répression du sujet. Généralement parlant, ce type de pratique pourrait bien s'exprimer, par exemple, comme l'enseignement scolaire, le contrôle médical du peuple etc. Foucault fait remarquer qu'une telle notion de répression est depuis longtemps utilisée dans diverses disciplines des sciences humaines telles que la psychanalyse ou la sociologie, par exemple comme le « refoulement » de Freud ou la « prohibition de l'inceste » de Lévi-Strauss¹⁹. En profitant de la notion de répression, ces disciplines qui traitent du problème du pouvoir se sont, de près ou de loin, encore appuyées sur l'élément du Sujet ou, au fond, le modèle du droit sur le pouvoir²⁰. C'est ainsi que le Sujet aurait été traditionnellement accompagné par la modalité de maîtrise privilégiée, la répression.

En somme, le Sujet correspond à des cibles du pouvoir, qui d'une part peuvent se développer historiquement comme peuple et d'autre part peuvent être aménagées par la répression. C'est ainsi que le pouvoir a comme fin le Sujet.

Le deuxième élément du modèle du droit, c'est le *Souverain*²¹. Celui-ci est un opérateur qui exerce le pouvoir sur le Sujet. Le pouvoir a pour moteur le Souverain. Sur ce point, en s'appuyant sur la philosophie de la souveraineté comme dans le cas précédent, Foucault explique ainsi :

il me semble que la théorie de la souveraineté se donne, au départ, une multiplicité de pouvoirs qui ne sont pas des pouvoirs au sens politique du terme, mais qui sont des capacités, des possibilités, des puissances, et qu'elle ne peut les constituer comme pouvoirs, au sens politique du terme, qu'à la condition d'avoir entre temps établi, entre les possibilités et les pouvoirs, un moment d'unité fondamentale et fondatrice, qui est l'unité du pouvoir. Que cette unité du pouvoir prenne le visage du monarque ou la forme de l'Etat, peu importe ; c'est de cette unité du pouvoir que vont dériver les différentes formes, les aspects, mécanismes et institutions de pouvoir. La multiplicité des pouvoirs,

¹⁸ « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 148-149.

¹⁹ Cf. « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 182-184, 197-198.

²⁰ Cf. *ibid.*, 182-184 ; « *Il faut défendre la société* », p. 36, 38.

²¹ Cf. *La volonté de savoir*, p. 128.

entendus comme pouvoirs politiques, ne peut être établie et ne peut fonctionner qu'à partir de cette unité du pouvoir, fondée par la théorie de la souveraineté²².

Dans la philosophie de la souveraineté, tout d'abord, il y a dans les sujets naturels une multiplicité de pouvoirs, qui ne sont pas encore politiques, mais simplement naturels. Ensuite, ces sujets les cèdent par le contrat social. Et enfin, ce faisant, s'établit entre les pouvoirs naturels un moment d'unité politique, c'est-à-dire le pouvoir exclusif comme souveraineté, dont devraient dériver la multiplicité des autres pouvoirs politiques. Il s'ensuit qu'il se produit une figure privilégiée qui opère ce pouvoir exclusif. C'est là le Souverain, qui doit désormais exercer le pouvoir sur le Sujet. Ainsi, le Souverain existe préalablement à l'exercice du pouvoir, en se chargeant de dominer le Sujet par cet exercice. Dans un sens, on pourrait dire qu'il domine déjà potentiellement le Sujet par le pouvoir, puisqu'il ne se produit que par l'acquisition de ses pouvoirs naturels, qui ne signifie autre chose que la maîtrise par rapport au Sujet. Son existence elle-même est, par nature, constituée des « droits légitimes de la souveraineté »²³ ou de la maîtrise transcendante. Ainsi, le Souverain se charge de dominer à nouveau actuellement le Sujet par le pouvoir. C'est pourquoi le Souverain préexiste à l'exercice du pouvoir, en se permettant de dominer par celui-ci le Sujet. Donc, le Souverain est un opérateur préalable à l'exercice du pouvoir, alors que celui-ci n'est que sa manifestation ou son effet. Bref, c'est le Souverain qui rend possible le pouvoir dans son exercice. Or, si le souverain donné réussit à dominer à travers l'exercice du pouvoir le sujet donné, comme nous l'avons vu, ce sujet est saisi, dans son essence, en tant que sujet rationnel. Mais, en réalité, le souverain donné aussi se saisit alors en tant que souverain rationnel. Ainsi, on pourrait dire que le souverain donné détient en lui-même la potentialité du souverain rationnel ; et que, s'il réussit à dominer le sujet donné, ce souverain rationnel se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes de souverains : le souverain donné et le souverain construit, c'est-à-dire le souverain empirique et le souverain rationnel. Mais, ces deux sortes de souverains ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Souverain.

Par conséquent, il nous semble que le Souverain impliquerait, du moins en puissance, son développement historique. Sur ce point aussi, comme dans le cas

²² « *Il faut défendre la société* », p. 37-38.

²³ *Ibid.*, p. 24

précédent sur le Sujet, on pourrait le voir potentiellement dans la philosophie classique du droit naturel, et actuellement dans la philosophie moderne de la dialectique. Dans ce développement historique du Souverain, d'abord, il y a un souverain empirique ou plutôt plusieurs, parce qu'au niveau empirique, plusieurs existences pourraient prétendre posséder la souveraineté. C'est-à-dire que celle-ci pourrait se diviser entre plusieurs organes de gouvernement, entre plusieurs personnages dans la famille royale ou même entre plusieurs personnalités dans le même prince. Bref, les souverains ne convergent pas encore parfaitement vers l'unicité, mais existent plus ou moins au pluriel, car ils sont toujours empiriques, en possédant leurs propres caractères singuliers et concrets, à savoir opposés à d'autres souverains. Mais, comme nous l'avons vu, les souverains empiriques détiennent en eux-mêmes la potentialité des souverains rationnels. Donc, depuis le début de l'histoire, selon que l'exercice du pouvoir continue à réussir, ces souverains rationnels ou, plutôt, ce souverain rationnel se met à exister. C'est-à-dire que les souverains empiriques se saisissent progressivement en tant qu'un seul souverain rationnel. A la fin de l'histoire, le souverain rationnel apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, il n'est plus pluriel mais unique, car il est rationnel, en possédant ses propres caractères universels et abstraits, à savoir identiques à soi-même. En somme, dans l'histoire, on va des souverains empiriques au souverain rationnel et de plusieurs transcendances à une transcendance unique. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant l'unicité, on pourrait dire que le Souverain se caractérise au fond comme unique plutôt que comme pluriel. Voilà le développement historique du Souverain.

A propos de cet élément du Souverain, bien que Foucault ne le remarque pas lui-même, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de le perfectionner, de l'aménager ou de le maîtriser : ce qu'on pourrait appeler le *dépassement* de soi. Dans cette pratique de dépassement, on supposerait que tout pouvoir reposerait sur un souverain ; mais que celui-ci n'exercerait pas nécessairement facilement le pouvoir, parce qu'il peut toujours contenir en lui-même des éléments discordants, c'est-à-dire des humeurs capricieuses ou des jugements arbitraires. Ainsi, afin d'exercer le pouvoir comme il faut, on doit les métamorphoser en volonté inébranlable du gouvernement : se dépasser en tant que souverain. Le dépassement, c'est retrouver le souverain convenable pour l'exercice du pouvoir. En réalité, bien que

Foucault lui-même ne le reconnaisse pas nettement, il nous semble que le premier Foucault même ne s'est pas parfaitement libéré de quelque chose comme cette notion de dépassement. De fait, en se référant implicitement à celle-ci, il aurait compris des phénomènes du pouvoir. Par exemple, dans la *Naissance de la clinique*, qui, comme on l'a vu, réduit des pratiques cliniques au « regard médical », il a encore mis en question ce seul sujet médical au sens épistémique, donc, au fond, le souverain médical qui exerce le pouvoir clinique : il se serait par conséquent interrogé, d'une façon ou d'une autre, sur la manière dont on avait historiquement autorisé ou justifié le souverain médical pour l'exercice du pouvoir clinique. C'est là retrouver le souverain convenable pour l'exercice du pouvoir : le dépassement de soi du souverain. Généralement parlant, ce type de pratique pourrait typiquement s'exprimer, par exemple, comme la rationalisation administrative, les élections législatives, etc. C'est ainsi que le Souverain aurait été traditionnellement accompagné par la modalité de maîtrise privilégiée, le dépassement.

En somme, le Souverain correspond à des opérateurs du pouvoir, qui d'une part peuvent se développer historiquement comme un seul souverain et d'autre part peuvent être aménagés par le dépassement. C'est ainsi que le pouvoir a comme moteur le Souverain.

Le troisième élément du modèle du droit, c'est la *Loi*. Celle-ci est un moyen par lequel le Souverain exerce le pouvoir sur le Sujet. Le pouvoir a pour forme la Loi. Celle-ci est « la manifestation fondamentale du pouvoir »²⁴ ou « l'opération fondamentale du pouvoir »²⁵, et donc elle est en principe le seul instrument de l'exercice du pouvoir. De fait, Foucault dit : « Il [le pouvoir] parle, et c'est la règle. La forme pure du pouvoir, on la trouverait dans la fonction du législateur »²⁶. Ainsi, la Loi comporte la contrainte décisive à l'exercice du pouvoir. Cependant, non pas qu'elle ait en elle-même la légitimité, mais elle est fondée sur la légitimité fondamentale de la souveraineté. Sur ce point, en s'appuyant sur la philosophie de la souveraineté comme dans les cas précédents, Foucault explique ainsi :

²⁴ *Ibid.*, p. 239.

²⁵ « Pouvoir et stratégie », *DE III*, p. 423.

²⁶ *La volonté de savoir*, p. 110.

[...] il semble que la théorie de la souveraineté montre, entreprend de montrer, comment un pouvoir peut se constituer non pas exactement selon la loi, mais selon une certaine légitimité fondamentale, plus fondamentale que toutes les lois, qui est une sorte de loi générale de toutes les lois et peut permettre aux différentes lois de fonctionner comme lois²⁷.

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, dans la philosophie de la souveraineté, tout d'abord, il y a une multiplicité de pouvoirs naturels, que les sujets naturels possèdent comme droits naturels. Ensuite, ces sujets les cèdent par le contrat social, qui correspond à une loi fondamentalement légitime. Et enfin, ce faisant, s'établit la souveraineté. C'est-à-dire que, selon la légitimité fondamentale provenant des pouvoirs naturels de tout le monde, se constitue la souveraineté. Il s'ensuit que dérivent de cette loi la plus générale toutes les autres lois. Celles-ci ne sont autre chose que la Loi, sous laquelle le Souverain doit désormais exercer le pouvoir sur le Sujet. Ainsi, la Loi est d'avance présumée par l'exercice du pouvoir, et se prépare à aider le Souverain à dominer le Sujet à travers l'exercice du pouvoir. De fait, on pourrait dire que l'exercice du pouvoir ne serait autre chose que l'activité de la liberté qui applique à des cas singuliers la règle universelle²⁸. Là, il s'agit toujours d'apporter à des singularités l'universalité ou à des contenus matériels la forme juridique, et on a donc essentiellement besoin de l'aide de la Loi. Ainsi, dans l'exercice du pouvoir, il y a tout d'abord le Sujet et le Souverain face à face. Le Sujet offre ses propres singularités au domaine du Souverain, alors que celui-ci reçoit dans son domaine les singularités de celui-là. Pour que le Souverain domine le Sujet, ou que le premier apporte aux singularités du second sa propre universalité, il faut passer par l'exercice du pouvoir. Celui-ci consisterait en l'utilisation des formes juridiques, c'est-à-dire de la Loi. En recourant à celle-ci, le Souverain peut dominer le Sujet. Donc, la Loi est une forme préalable à l'exercice du pouvoir, et qui est au fond ce qu'on appelle « superstructure ». En revanche, l'exercice du pouvoir n'est que sa manifestation ou son effet. Bref, c'est la Loi qui rend possible le pouvoir dans son exercice. Or, si le souverain réussit à dominer le sujet sous la loi donnée, comme nous l'avons vu, ce sujet est saisi en tant que sujet rationnel ; ce souverain se saisit en tant que souverain rationnel. Mais ce n'est pas tout.

²⁷ « *Il faut défendre la société* », p. 38.

²⁸ Cf. « *Pouvoir et stratégie* », *DE III*, p. 423.

La loi donnée aussi se saisit en tant que loi rationnelle. Ainsi, on pourrait dire que la loi empirique détient en elle-même la potentialité de la loi rationnelle ; et que, si le souverain réussit à dominer le sujet sous cette loi empirique, sa loi rationnelle se met à exister d'elle-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes de lois : la loi donnée et la loi construite, c'est-à-dire la loi empirique et la loi rationnelle. Mais, ces deux sortes de lois ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit de la même Loi.

Par conséquent, il nous semble que la Loi implique, du moins en puissance, le développement historique. Sur ce point aussi, comme dans les cas précédents, on pourrait le voir potentiellement dans la philosophie classique du droit naturel, et actuellement dans la philosophie moderne de la dialectique. Dans ce développement historique de la Loi, d'abord, il y a des lois empiriques, à savoir l'*institution* empirique. Celle-ci n'est pas encore un ensemble général mais spécifique, car ses lois sont toujours empiriques, en possédant plus ou moins leurs propres caractères factuels et réels, à savoir incohérents avec d'autres lois. Mais, comme nous l'avons vu, les lois empiriques détiennent en elles-mêmes la potentialité des lois rationnelles. Donc, depuis le début de l'histoire, selon que l'exercice du pouvoir continue à réussir, ces lois rationnelles se mettent à exister, en composant l'institution rationnelle. A la fin de l'histoire, l'institution rationnelle apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, elle n'est plus spécifique mais générale, car ses lois sont rationnelles, en possédant leurs propres caractères purs et possibles, à savoir cohérents avec les autres lois. En somme, dans l'histoire, on va des lois empiriques aux lois rationnelles, de l'institution empirique à l'institution rationnelle et de l'ensemble spécifique à l'ensemble général. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant la généralité, on pourrait dire que l'institution ou la Loi se caractérise au fond comme générale plutôt que comme spécifique. Voilà le développement historique de la Loi.

A propos de cet élément de la Loi, bien que Foucault ne le remarque pas lui-même, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de la maîtriser : la *codification*. Dans cette pratique de codification, on supposerait que tout pouvoir reposerait sur des lois ; mais que celles-ci ne réaliseraient pas nécessairement facilement l'exercice du pouvoir, parce qu'elles peuvent toujours contenir en elles-mêmes des éléments incohérents, des articles éventuellement contradictoires. Ainsi, afin d'exercer le pouvoir comme il faut, on doit institutionnaliser le système juridique, c'est-

à-dire codifier les lois. La codification, c'est retrouver les lois convenables pour l'exercice du pouvoir. En réalité, bien que Foucault lui-même ne le reconnaisse pas nettement, il nous semble que le premier Foucault même ne s'est pas parfaitement libéré de quelque chose comme cette notion de codification. De fait, en se référant implicitement à celle-ci, il aurait compris des phénomènes du pouvoir. Par exemple, dans *l'Histoire de la folie*, qui formalise un peu une structure historique de la psychiatrie, comme Foucault lui-même l'avoue rétrospectivement, il a encore mis en question des systèmes juridiques ou des institutions sous lesquelles s'exerce le pouvoir psychiatrique²⁹ : il s'est donc interrogé, d'une façon ou d'une autre, sur la manière dont on avait historiquement codifié ou institutionnalisé des formes juridiques pour l'exercice du pouvoir psychiatrique. C'est pourquoi Foucault dit : la « notion à laquelle je me suis référé [dans *l'Histoire de la folie*], et je crois, de façon pas très satisfaisante, c'est celle d'institution. Il m'avait semblé qu'on pouvait dire qu'à partir du début du XIXe siècle, le savoir psychiatrique avait pris les formes et les dimensions qu'on connaît en liaison avec ce qu'on pourrait appeler l'institutionnalisation de la psychiatrie »³⁰. C'est-à-dire qu'on avait alors procédé à l'aménagement institutionnel ou juridique pour que le psychiatre exerce son pouvoir sur le malade. C'est là retrouver la loi convenable pour l'exercice du pouvoir : la codification de la loi. Généralement parlant, ce type de pratique pourrait bien s'exprimer, par exemple, comme la révision législative, la réforme institutionnelle, etc. C'est ainsi que la Loi aurait été traditionnellement accompagnée par la modalité de maîtrise privilégiée, la codification.

En somme, la Loi correspond à des moyens du pouvoir, qui d'une part peuvent se développer historiquement comme institutions et d'autre part peuvent être aménagés par la codification. C'est ainsi que le pouvoir a comme forme la Loi.

Le quatrième élément du modèle du droit, c'est l'*Etat*. Celui-ci est un support matériel où le Souverain exerce le pouvoir sur le Sujet par la Loi. Le pouvoir a pour matière l'Etat. Celui-ci est donc un pays composé de matières dans l'« état » de société, telles que des territoires, des ressources, des richesses ou aussi des populations comme les corps vivants, non pas comme les sujets juridiques. C'est bien dans cet Etat que peut s'exercer le pouvoir. Sur ce point, en s'appuyant sur la philosophie de la souveraineté,

²⁹ Cf. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *DE III*, p. 228-229.

³⁰ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 16. Cf. « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 238-239 (« The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 222).

qui « se donne pour objectif de rendre compte de la genèse idéale de l'Etat »³¹, Foucault dit ainsi :

[...] leur [les théoriciens de la souveraineté à commencer par Hobbes] problème est de savoir comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, il peut se former une volonté ou encore un corps uniques, mais animés par une âme qui serait la souveraineté. Souvenez-vous du schéma du *Leviathan* : dans ce schéma, le Léviathan, en tant qu'homme fabriqué, n'est autre chose que la coagulation d'un certain nombre d'individualités séparées, qui se trouvent réunies par un certain nombre d'éléments constitutifs de l'Etat. Mais au cœur, ou plutôt à la tête de l'Etat, il existe quelque chose qui le constitue comme tel, et ce quelque chose c'est la souveraineté, dont Hobbes dit qu'elle est précisément l'âme du Léviathan³².

Dans la philosophie de la souveraineté, tout d'abord, il y a la multiplicité des individus naturels, des volontés naturelles, qui ne sont autre chose que les sujets naturels dotés des pouvoirs naturels. Ensuite, ces sujets les cèdent par le contrat social. Et enfin, ce faisant, s'établit la souveraineté, qui est accompagnée d'une volonté sociale ou d'un corps social. C'est-à-dire qu'il se forme quelque chose comme le Léviathan chez Hobbes, qui est la coagulation d'individualités en tant que corps, animé par la souveraineté en tant qu'âme. C'est en d'autres termes « un homme artificiel, à la fois automate, fabriqué et unitaire également, qui envelopperait tous les individus réels, et dont les citoyens seraient le corps, mais dont l'âme serait la souveraineté »³³. C'est bien ce monstre matériel qui n'est autre chose que l'Etat, où le Souverain doit désormais exercer le pouvoir sur le Sujet par la Loi³⁴. C'est la raison pour laquelle Foucault remarque : « Poser le problème en terme d'Etat, c'est encore le poser en termes de souverain et de souveraineté et en termes de loi. Décrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'Etat, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive »³⁵. L'Etat se lie à la Loi, au Souverain et au Sujet dans la philosophie de la souveraineté. Ainsi, l'Etat est d'avance présupposé par l'exercice du pouvoir, et se prépare à aider le Souverain à dominer le Sujet à travers l'exercice du pouvoir. De fait, comme nous

³¹ « *Il faut défendre la société* », p. 239.

³² *Ibid.*, p. 26.

³³ *Ibid.*, p. 30.

³⁴ « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 187.

³⁵ « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 151.

l'avons vu, l'exercice du pouvoir signifierait l'activité de la liberté qui applique à des singularités l'universalité ou à des contenus matériels la forme juridique. C'est bien ces singularités ou ces contenus matériels qui ne sont autre chose que ce qui appartient à l'Etat. Pour procéder à l'exercice du pouvoir, on a essentiellement besoin de l'aide de l'Etat. Ainsi, dans cet exercice, il y a tout d'abord le Sujet et le Souverain face à face. Celui-ci trouve dans son domaine les singularités de celui-là, à savoir son corps, sa volonté ou ses biens, qui sont contenus par l'Etat. Pour que le Souverain domine le Sujet, ou que le premier apporte aux singularités du second sa propre universalité, il faut passer par l'exercice du pouvoir. C'est dans celui-ci que l'universalité s'applique aux singularités, que la forme juridique s'impose aux contenus matériels, ou que la Loi s'incarne dans l'Etat. C'est ainsi que, en recourant à l'Etat, le Souverain peut dominer le Sujet. Donc, l'Etat est un support matériel préalable à l'exercice du pouvoir, et qui serait au fond ce qu'on appelle « infrastructure », même si le marxisme le considère normalement plutôt comme superstructure, car il s'agit dans ce cas de la terre fondamentale qui donne lieu à la Loi ainsi qu'au Souverain et au Sujet. En revanche, l'exercice du pouvoir n'est que la conséquence ou l'effet de l'Etat. Bref, c'est l'Etat qui rend possible le pouvoir dans son exercice. Or, si le souverain réussit à dominer le sujet par la loi dans l'Etat donné, comme nous l'avons vu, ce sujet est saisi en tant que sujet rationnel ; ce souverain se saisit en tant que souverain rationnel ; cette loi se saisit en tant que loi rationnelle. Mais ce n'est pas tout. L'Etat donné aussi est saisi en tant qu'Etat rationnel. Ainsi, on pourrait dire que l'Etat empirique détient en lui-même la potentialité de l'Etat rationnel ; et que, si le souverain réussit à dominer le sujet par la loi dans cet Etat empirique, son Etat rationnel se met à exister de lui-même dans sa propre identité. Il y a donc ici deux sortes d'Etats : l'Etat donné et l'Etat construit, c'est-à-dire l'Etat empirique et l'Etat rationnel. Mais, ces deux sortes d'Etats ne seraient, au fond, que l'envers et l'endroit du même Etat.

Par conséquent, il nous semble que l'Etat implique, du moins en puissance, le développement historique. Sur ce point aussi, comme dans les cas précédents, on pourrait le voir potentiellement dans la philosophie classique du droit naturel, et actuellement dans la philosophie moderne de la dialectique. Dans ce développement historique de l'Etat, d'abord, il y a un Etat empirique. Celui-ci n'est pas encore un ensemble global, mais une simple somme des ensembles locaux ou des pays, car ceux-ci

aussi sont toujours empiriques, en possédant leurs propres caractères factuels et réels, à savoir discordants avec d'autres pays. Mais, comme nous l'avons vu, les pays empiriques ou l'Etat empirique détient en lui-même la potentialité de l'Etat rationnel. Donc, depuis le début de l'histoire, selon que l'exercice du pouvoir continue à réussir, cet Etat rationnel se met à exister. A la fin de l'histoire, il apparaîtrait dans son intégralité. Ainsi, il n'est plus une somme des ensembles locaux mais un ensemble global, car ses pays sont rationnels, en possédant leurs propres caractères purs et possibles, à savoir concordants avec les autres pays. En somme, dans l'histoire, on va des pays empiriques aux pays rationnels, de l'Etat empirique à l'Etat rationnel et de la somme des ensembles locaux à l'ensemble global. Mais, généralement parlant, dans la mesure où il y a toujours une téléologie visant la globalité, on pourrait dire que l'Etat se caractérise au fond comme global plutôt que comme local. Voilà le développement historique de l'Etat.

A propos de cet élément de l'Etat, bien que Foucault ne le remarque pas lui-même, il nous semble qu'il y a traditionnellement eu une manière particulière de l'aménager ou de le maîtriser : l'*enrichissement*. Dans cette pratique d'enrichissement, on supposerait que tout pouvoir reposerait sur un Etat ; mais que celui-ci ne réaliserait pas nécessairement facilement l'exercice du pouvoir, parce qu'il peut toujours contenir en lui-même des éléments discordants ou instables, c'est-à-dire des terres pauvres, des industries fragiles ou des populations décadentes. Ainsi, afin d'exercer le pouvoir comme il faut, on doit vivifier l'environnement matériel, soit biologique soit économique, c'est-à-dire enrichir l'Etat. L'enrichissement, c'est retrouver l'Etat convenable pour l'exercice du pouvoir. En réalité, bien que Foucault ne le dise pas lui-même, il nous semble que le premier Foucault même ne s'est pas parfaitement libéré de quelque chose comme cette notion d'enrichissement. De fait, en se référant implicitement à celle-ci, il aurait compris des phénomènes du pouvoir. Par exemple, dans l'*Histoire de la folie*, qui interprète des expériences fondamentales de la folie, comme Foucault lui-même se critique rétrospectivement, il a encore mis en question des fondements matériels, soit la « famille » soit l'« Etat », à travers lesquels s'exerce le pouvoir psychiatrique³⁶ : il s'est donc interrogé, d'une façon ou d'une autre, sur la manière dont on avait historiquement reproduit ou développé l'Etat pour l'exercice du

³⁶ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 17.

pouvoir psychiatrique. C'est là retrouver l'Etat convenable pour l'exercice du pouvoir : l'enrichissement de l'Etat. Généralement parlant, ce type de pratique pourrait bien s'exprimer, par exemple, comme l'aménagement de l'infrastructure, le soutien au développement économique, etc. C'est ainsi que l'Etat aurait été traditionnellement accompagné par la modalité de maîtrise privilégiée, l'enrichissement.

En somme, l'Etat correspond à des supports matériels du pouvoir, qui d'une part peuvent se développer historiquement comme un Etat et d'autre part peuvent être aménagés par l'enrichissement. C'est ainsi que le pouvoir a comme matière l'Etat.

Dans le modèle du droit, il y a donc quatre éléments dans le mécanisme général du pouvoir : le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat. Cependant, ceux-ci, en pratique, ne se séparent pas nécessairement nettement entre eux. D'ordinaire, ils s'interpénètrent. On met souvent en question le Sujet non pas isolément, mais à travers la Loi ou l'Etat : il ne s'agit pas seulement du Sujet, mais de la Loi du Sujet ou de l'Etat du Sujet, par exemple de l'obligation juridique du sujet ou des corps physiques du peuple. On met souvent en question le Souverain non pas isolément, mais à travers la Loi ou l'Etat : il ne s'agit pas seulement du Souverain, mais de la Loi du Souverain ou de l'Etat du Souverain, par exemple de la compétence légale du souverain ou des richesses matérielles du souverain. On met souvent en question la Loi non pas isolément, mais à travers le Sujet ou le Souverain : il ne s'agit pas seulement de la Loi, mais du Sujet de la Loi ou du Souverain de la Loi, par exemple du bénéficiaire de la loi ou du législateur de la loi. On met souvent en question l'Etat non pas isolément, mais à travers le Sujet et le Souverain : il ne s'agit pas seulement de l'Etat, mais du Sujet de l'Etat ou du Souverain de l'Etat, par exemple des mœurs de l'Etat ou du gouvernement de l'Etat. Bien plus, on met souvent en question non pas le Sujet lui-même ou le Souverain lui-même, mais la relation entre les deux : il ne s'agit pas seulement du Sujet ou du Souverain, mais du Sujet-Souverain ou du Souverain-Sujet, par exemple l'obéissance du sujet au souverain ou la maîtrise du souverain sur le sujet. On met souvent en question non pas la Loi elle-même ou l'Etat lui-même, mais l'unité entre les deux : il ne s'agit pas seulement de la Loi ou de l'Etat, mais de la Loi-Etat ou de l'Etat-Loi, par exemple de l'institution étatique ou de l'Etat de droit. C'est ainsi que les quatre éléments du mécanisme du pouvoir se combinent mutuellement. Néanmoins, il ne faut pas penser que ces quatre éléments fusionnent parfaitement comme une seule et même existence. Ils existent, en principe, chacun

séparément : les quatre existences diffèrent radicalement dans leur nature. Par conséquent, le Sujet n'est qu'une cible préalable à l'exercice du pouvoir ; le Souverain n'est qu'un opérateur préalable à lui ; la Loi n'est qu'une forme préalable à lui ; l'Etat n'est qu'une matière préalable à lui. L'exercice du pouvoir, en revanche, n'est que leur manifestation ou leur conséquence, c'est-à-dire leur effet. Bref, ce sont ces quatre éléments qui rendent possible l'exercice du pouvoir : les premiers composent le second. Dans cette mesure, on pourrait dire que ces quatre éléments sont des causes de l'exercice du pouvoir : le Sujet correspondrait, pour ainsi dire, à la « cause finale », le Souverain à la « cause motrice », la Loi à la « cause formelle » et l'Etat à la « cause matérielle ». Or, sur ces quatre éléments, bien que Foucault ne le remarque pas lui-même, il faudrait faire attention à un fait : ils se seraient renouvelés, nous semble-t-il, comme une autre série de quatre éléments, lorsque la philosophie classique du droit naturel a été remplacée par la philosophie moderne de la dialectique au début du XIXe siècle. Sans doute, le Sujet aura été renouvelé comme Esclave ; le Souverain comme Maître ; la Loi comme Contradiction ; et l'Etat comme Nation. Ce renouvellement des quatre éléments, cependant, n'aurait aucunement ruiné le modèle du droit lui-même. Plutôt, c'est par ce renouvellement qu'aurait pu subsister son idée basique de considérer le pouvoir comme droit. C'est ainsi qu'il y a ces quatre éléments dans le modèle du droit.

En somme, ce modèle du droit consiste à saisir le pouvoir comme droit, à le mettre en question dans la domination et à traiter les quatre éléments concernés, c'est-à-dire Sujet, Souverain, Loi et Etat : le pouvoir se produit comme droit dans la domination, où fonctionnent ensemble ses quatre éléments. C'est ainsi que le pouvoir a pour fin le Sujet, pour moteur le Souverain, pour forme la Loi et pour matière l'Etat : bref, le pouvoir s'applique au Sujet par le Souverain sous la Loi sur l'Etat. Ce pouvoir est essentiellement homogène, puisque le Sujet subissant le pouvoir est essentiellement homogène. Certes, il y a, avant tout, des sujets empiriques, qui sont hétérogènes, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les sujets rationnels, qui sont homogènes. Ce pouvoir est essentiellement unique, puisque le Souverain motivant le pouvoir est essentiellement unique. Certes, il y a, avant tout, des souverains empiriques, qui sont pluriels, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit le souverain rationnel, qui est unique. Ce pouvoir est essentiellement général, puisque la

Loi formant le pouvoir est essentiellement générale. Certes, il y a, avant tout, des lois empiriques, qui sont spécifiques, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les lois rationnelles, qui sont générales. Ce pouvoir est essentiellement global, puisque l'Etat incarnant le pouvoir est essentiellement global. Certes, il y a, avant tout, des pays empiriques comme un Etat empirique, qui sont locaux, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèlent petit à petit les pays rationnels comme l'Etat rationnel, qui est global. Ainsi, à caractériser en gros, ce pouvoir n'est pas tellement hétérogène, pluriel, spécifique et local, mais plutôt homogène, unique, général et global. De même, il n'est pas tellement empirique, mais plutôt rationnel. Par conséquent, ce pouvoir apparaît comme le même n'importe où, n'importe quand. De fait, en prenant pour exemple le problème du sexe, Foucault remarque : d'après le modèle du droit, « le pouvoir sur le sexe s'exercerait de la même façon à tous les niveaux. Du haut en bas, dans ses décisions globales comme dans ses interventions capillaires, quels que soient les appareils ou les institutions sur lesquels il s'appuie, il agirait de façon uniforme et massive ; [...] de l'Etat à la famille, du prince au père, du tribunal à la menue monnaie de punitions quotidiennes, des instances de la domination sociale aux structures constitutives du sujet lui-même, on trouverait, à des échelles seulement différentes, une forme générale de pouvoir »³⁷. C'est bien pourquoi, même s'il s'agit de n'importe quel niveau, celui du monarque avec son sujet, celui du père avec son enfant, la même sorte de pouvoir apparaît : à des échelles seulement différentes, il s'agit toujours du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. Donc, ce pouvoir est essentiellement universel et abstrait. Certes, il y a, avant tout, des pouvoirs empiriques, qui sont singuliers et concrets, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèle petit à petit le pouvoir rationnel, qui est universel et abstrait. En outre, ce pouvoir est essentiellement pur et possible. Certes, il y a, avant tout, des pouvoirs empiriques, qui sont factuels et réels, mais, du début à la fin de l'histoire, se révèle petit à petit le pouvoir rationnel, qui est pur et possible. A caractériser en gros, ce pouvoir n'est pas tellement singulier, concret, factuel et réel, mais plutôt universel, abstrait, pur et possible. De même, il n'est pas tellement empirique, mais plutôt rationnel ou, autrement dit, originaire. Voilà le pouvoir dans le modèle du droit, depuis la philosophie politique de Hobbes ou de Hegel. C'est ainsi que, dans le modèle du droit, le pouvoir est un droit dans la domination ; qu'il est

³⁷ *La volonté de savoir*, p. 111-112.

ce qui se rapporte toujours au Sujet, au Souverain, à la Loi et à l'Etat ; et qu'il est finalement rationnel et originaire.

De là, une conséquence nécessaire : si l'on analyse le pouvoir selon ce modèle du droit, on le comprend toujours à partir de ses quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat. Car on pense que tout pouvoir est déterminé par ceux-ci. Sans doute, on pourrait dire que cette analyse du pouvoir s'effectue, pour prendre un point de vue très schématique, par les deux étapes suivantes. Dans la première étape, il s'agit de la connaissance des faits concernant un pouvoir exercé. On examine comment celui-ci est déterminé par les quatre éléments et quels ils sont : quel est le sujet subissant ce pouvoir ; quel est le souverain motivant ce pouvoir ; quelle est la loi formant ce pouvoir ; quel est l'Etat incarnant ce pouvoir ; quelles relations ont-ils entre eux ? Pour répondre à ces questions, il serait sans doute efficace de recourir aux quatre modalités d'analyse que nous avons mises en question dans la première partie, la description, la réduction, la formalisation et l'interprétation. Il nous semble en effet que celles-ci permettraient toujours d'analyser chacun la cible, l'opérateur, la forme et la matière de n'importe quel acte. Ainsi, il faudrait décrire ce qui a subi le pouvoir, pour en reconstituer le sujet en tant que cible ; il faudrait réduire le pouvoir à ce qui l'a motivé, pour en restituer le souverain ; il faudrait formaliser ce qui a formé le pouvoir, pour en reconstruire les lois ; il faudrait interpréter ce qui a incarné le pouvoir, pour en redécouvrir l'Etat ou le support matériel. Par ces quatre sortes d'analyses, on peut montrer les quatre éléments en question et donc aussi le pouvoir en question, en sorte qu'on peut obtenir la connaissance des faits sur cela. Voilà la première étape. Dans la deuxième, il s'agit du jugement de valeur concernant le pouvoir exercé. On examine, d'abord, si le pouvoir constaté ci-dessus possède ou non une valeur positive, c'est-à-dire s'il est juste ou injuste, bien ou mal : si le sujet subissant le pouvoir est rationnel ou pas ; si le souverain motivant le pouvoir est rationnel ou pas ; et ainsi de suite. Sinon, le pouvoir en question ferait l'objet de critiques. Puis, pour arriver au pouvoir valide, c'est-à-dire à la justice ou au bien, il serait demandé de fonder à nouveau la légitimité du pouvoir. Par conséquent, dans cette étape, on examine ensuite comment la fonder à nouveau. Ce travail de fondation peut être effectué de plusieurs manières. C'est bien celles-ci qui ne sont autre chose que les quatre modalités de maîtrise que nous avons mises en question plus haut comme spécifiques aux quatre éléments du modèle du

droit : la répression pour le Sujet, le dépassement pour le Souverain, la codification pour la Loi et l'enrichissement pour l'Etat. D'abord, il s'agit de trois d'entre elles. Premièrement, la radicalisation de la répression : on peut réprimer davantage ce qui a subi le pouvoir, pour retrouver un sujet plus rationnel. Deuxièmement, celle de la codification : on peut codifier davantage ce qui a formé le pouvoir, pour retrouver des lois plus rationnelles. Troisièmement, celle de l'enrichissement : on peut enrichir davantage ce qui a incarné le pouvoir, pour retrouver un Etat plus rationnel. C'est sur ce sujet plus rationnel, ces lois plus rationnelles ou cet Etat plus rationnel qu'on peut entreprendre de fonder la légitimité du pouvoir. Cependant, ces manières ne pourraient, au fond, jamais arriver au sujet parfaitement rationnel, aux lois parfaitement rationnelles ou à l'Etat parfaitement rationnel, c'est-à-dire à la légitimité du pouvoir radicalement fondée. Il serait finalement nécessaire de procéder à la radicalisation de la fondation : celle du dépassement. Car le souverain rationnel joue sans doute un rôle privilégié à la différence du sujet rationnel, de la loi rationnelle ou de l'Etat rationnel : cet opérateur souverain, au fond, assure l'application de la règle juridique à des cas particuliers, de la forme à la matière ou de la loi à l'Etat, qui touche toujours le sujet comme cible. Ainsi, c'est seulement le souverain rationnel qui peut rendre le sujet parfaitement rationnel, la loi parfaitement rationnelle et l'Etat parfaitement rationnel : à partir du souverain rationnel, on peut balayer radicalement des sujets hétérogènes, des lois spécifiques et des pays locaux, à savoir empiriques ; et, en revanche, rétablir radicalement le sujet rationnel, les lois rationnelles et l'Etat rationnel. Donc, dans ce travail, il s'agit, pour le moment, de suspendre ou nier tous les sujets, toutes les lois et tous les pays ou l'Etat existants ; et après, il s'agit de dépasser ce qui a motivé le pouvoir, pour retrouver le souverain rationnel. Autrement dit, il faut restaurer la structure originariaire de la souveraineté rationnelle ou bien les conditions de possibilité du pouvoir comme droit, c'est-à-dire les conditions *a priori* du pouvoir légitime. Cela se ferait, par exemple, au titre de la « révolution » ou de la « dialectique ». En tout cas, c'est seulement sur ce souverain rationnel qu'on peut fonder radicalement la légitimité du pouvoir, en sorte qu'on peut arriver au pouvoir valable, c'est-à-dire à la justice ou au bien. C'est ainsi que, dans le modèle du droit, l'analyse du pouvoir comporte deux étapes : par rapport à un pouvoir exercé, il s'agit premièrement de connaître les faits, deuxièmement d'en juger la valeur et éventuellement de le fonder. Dans ces deux étapes, l'analyse du pouvoir se

développe toujours, soit explicitement soit implicitement, à partir des quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat. Voilà la conséquence nécessaire du modèle du droit. Bref, ce modèle saisit le pouvoir comme droit, toujours en lien avec ces quatre éléments, de sorte qu'il l'analyse toujours à partir d'eux.

Cependant, c'est ici qu'on pourrait poser une question : est-ce qu'à partir de ces quatre éléments, on peut analyser vraiment tous les pouvoirs ? Car ceux-ci n'auraient en réalité pas nécessairement de Sujet, de Souverain, de Loi ou d'Etat : il pourrait y avoir des pouvoirs qui n'ont aucun Sujet, ni aucun Souverain, ni aucune Loi ni aucun Etat, rationnel ou pas. Sans doute, on pourrait prendre pour exemple typique les révoltes de prisonniers dans l'histoire de la prison, c'est-à-dire des pouvoirs qu'ils ont historiquement exercés sur la prison pour refuser son mécanisme intolérable³⁸. En effet, ces pouvoirs ne pourraient s'exercer au nom d'aucun droit régulier, parce que les prisonniers sont privés de leur citoyenneté comme droit du sujet, qui dérive de la souveraineté comme celui du souverain : ces pouvoirs, ce ne sont pas des droits. Donc, là, il ne s'agirait, pour ainsi dire, que du « grondement de la bataille »³⁹ dont le pouvoir s'exercerait *tout seul* – sans souverain et sans sujet, tassé sur lui-même, crispé dans le vide, s'effondrant avant d'avoir atteint toute manifestation et retournant sans éclat à l'inaction dont il ne s'est jamais défait. Bref, ces pouvoirs des prisonniers sans droit n'ont plus de Sujet, de Souverain, de Loi ou d'Etat. Ainsi, si on les analyse à partir de ces quatre éléments, on ne peut pas ne pas conclure qu'il n'y a aucun pouvoir, puisqu'il n'y a ni Sujet ni Souverain ni Loi ni Etat. De fait, Foucault remarque parfois qu'on a ainsi oublié d'innombrables exercices du pouvoir des misérables, des batailles sans nom⁴⁰. C'est pourquoi, à partir des quatre éléments, on ne peut pas analyser tous les pouvoirs. Donc, il ne faut plus mettre en question le pouvoir à partir de ceux-ci, mais en lui-même, c'est-à-dire dans sa collision effective d'une force à une autre. Il s'agit du rapport de force lui-même, qu'il ait ou non un Sujet, un Souverain, une Loi et un Etat. C'est pourquoi Foucault essaie de surmonter le modèle du droit sur le pouvoir afin de retourner au rapport de force lui-même. Ainsi, nous allons voir ci-dessous comment il surmonte ce modèle.

³⁸ Cf. « Prisons et révoltes dans les prisons », *DE II*.

³⁹ Cf. *Surveiller et punir*, p. 315.

⁴⁰ Cf. « Pour une chronique de la mémoire ouvrière », *DE II* ; « A propos de la prison d'Attica », *DE II*, p. 532-536 ; « Anti-Rétro », *DE II*, p. 646-652, 656-659 ; « *Il faut défendre la société* », p. 8-10.

Selon Foucault, pour le surmonter, avant tout, il ne faut plus saisir le pouvoir comme droit, mais comme rapport de force. Autrement dit, il ne faut plus l'analyser à partir de ses quatre éléments, mais au niveau du rapport de force lui-même. Donc ici, il s'agit de s'affranchir à la fois du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. Dans le modèle du droit, comme nous l'avons vu tout à l'heure, il était important de suspendre ou nier le Sujet, la Loi et l'Etat. Mais, chez Foucault, il est important de suspendre ou nier même le Souverain. Car c'est lui, le roi à l'origine, qui a essentiellement supporté tout le modèle du droit. Foucault remarque : « le personnage central, dans tout l'édifice juridique occidental, c'est le roi. C'est du roi qu'il est question, c'est du roi, de ses droits, de son pouvoir, des limites éventuelles de son pouvoir, c'est de cela qu'il est fondamentalement question dans le système général, dans l'organisation générale, en tout cas, du système juridique occidental »⁴¹. C'est pourquoi Foucault continue comme suit :

Au fond, [...] la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. De là l'importance qui est encore donnée dans la théorie du pouvoir au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout de l'Etat et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif). Penser le pouvoir à partir de ces problèmes, c'est les penser à partir d'une forme historique bien particulière à nos sociétés : la monarchie juridique⁴².

La théorie traditionnelle du pouvoir s'est encore fondée sur une forme historique particulière aux sociétés occidentales, la monarchie juridique, à partir de laquelle donc se sont encore posés une série de problèmes sur la souveraineté. C'est-à-dire que, même si l'on a exécuté Louis XVI dans la Révolution française, on n'a toujours pas coupé la tête du roi dans la théorie du pouvoir. Il s'agit donc de penser « le pouvoir sans le roi »⁴³. C'est bien pourquoi il faut suspendre ou nier même jusqu'au Souverain, sous sa forme monarchique ou républicaine. C'est lorsqu'on terminera cette suspension ou cette négation dernière qu'on pourra s'affranchir parfaitement du modèle du droit. Foucault

⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

⁴² *La volonté de savoir*, p. 117. Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 31 ; « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 185-186.

⁴³ *La volonté de savoir*, p. 120.

ajoute : « on échappera [alors] à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique. Et, s'il est vrai que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son "cynisme" – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force »⁴⁴. En somme, il s'agit de la suspension ou de la négation exhaustive des quatre éléments à commencer par le Souverain : la « réduction systématique de valeur »⁴⁵ sur la légitimité. Ainsi, chez Foucault, il n'est plus nécessaire de se dépasser en tant que souverain rationnel pour fonder la légitimité du pouvoir. Il n'analyse plus le pouvoir du point de vue de la légitimité. En revanche, il essaie, par cette suspension ou cette négation exhaustive, de s'affranchir de tous les quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat, pour retourner à ce qui les précède. C'est ainsi qu'il peut retourner au rapport de force lui-même.

Il y a ici clairement une opération ou une démarche décisive, bien que Foucault ne lui donne aucun nom précis. Ce ne serait, du moins, pas quelque chose comme la révolution chez les contractualistes ou le « dépassement dialectique » chez Hegel. D'abord, voyons sa différence par rapport à la révolution. Comme on le sait bien, le contractualisme s'est développé avec le problème de la révolution bourgeoise. Certes, Hobbes, père du contractualisme, s'est opposé, plutôt en tant que royaliste, à la Première Révolution anglaise, en publiant le *Léviathan* pour justifier la monarchie absolue. Mais, dans la mesure où il ne l'a plus fondée de manière traditionnelle sur le droit divin, mais sur les droits naturels des civils, on pourrait dire que cette première théorie du contrat a déjà impliqué, malgré elle, la possibilité de la révolution civile ou bourgeoise. De fait, c'est pourquoi Locke, en améliorant à sa manière le contractualisme, aurait pu y ajouter un droit naturel inaliénable, c'est-à-dire le droit de résistance ou celui de révolution : si le souverain oppresse les sujets et met leur vie en danger, ces derniers peuvent la garder d'eux-mêmes et rompre le contrat social ; ce faisant, ils peuvent récupérer leurs autres droits naturels pour redevenir sujets naturels ; par là, ils peuvent conclure à nouveau le contrat social d'une manière plus originaire pour retrouver un souverain plus rationnel. En conséquence, comme Foucault le remarque quelques fois,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵ « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 48.

Rousseau, en reprenant le contractualisme d'une manière républicaine, aurait pu mettre en position de souverain non pas le roi mais le peuple, ce qui a théoriquement préparé la Révolution française ainsi que la philosophie politique moderne⁴⁶. C'est ainsi que le contractualisme contient, explicitement ou implicitement, pour opération particulière la révolution. Or, la démarche foucauldienne, certes, a en apparence quelques points communs avec cette révolution. Comme si Foucault procédait à celle-ci en rompant le contrat social, il suspend le Sujet ; et, par là même, il suspend simultanément aussi la Loi et l'Etat. Mais, à la différence des contractualistes, Foucault ne conclut pas à nouveau le contrat social pour arriver au souverain rationnel, c'est-à-dire au Souverain. Il suspend même le Souverain sur lequel se fonde théoriquement, en réalité, cette suspension elle-même. Bref, il suspend même sa suspension elle-même ; pour ainsi dire, il révolutionne jusqu'à sa révolution elle-même : par cette démarche autodestructrice, il amène la révolution à sa limite pour faire s'effondrer sa logique. C'est pourquoi il n'arrive plus au souverain rationnel par la révolution. De fait, si l'on continuait à recourir à celle-ci, on ne pourrait jamais parfaitement s'affranchir du modèle du droit. Car la révolution se ferait, par nature, pour que le souverain se dépasse au niveau rationnel. C'est-à-dire que, selon qu'on répète une révolution plus originaire, on continue simplement à retrouver un souverain plus rationnel. Dans cette mesure, on ne cesse de reproduire le Souverain ainsi que le Sujet, la Loi et l'Etat, à savoir tout le modèle du droit. Voyons la révolution bourgeoise. Celle-ci renverse la monarchie absolue, car ce régime menace le maintien ou l'enrichissement de biens chez les bourgeois. Il s'ensuit qu'elle rétablit comme régime plus originaire la démocratie bourgeoise, depuis laquelle le souverain bourgeois fait apparaître des sujets, des lois et un Etat bourgeois. Mais, selon Foucault, il en serait, au fond, de même pour la révolution prolétarienne⁴⁷. Celle-ci renverse la démocratie bourgeoise, car ce régime menace les vies-mêmes des prolétaires. Il s'ensuit qu'elle rétablit comme régime plus légitime la démocratie prolétarienne, depuis laquelle le souverain prolétarien fait apparaître des sujets, des lois et un Etat prolétariens. C'est ainsi que la révolution non seulement ne suspend pas le souverain, mais plutôt, au contraire, l'élabore progressivement de manière de plus en plus originaire. Il ne sert donc à rien de

⁴⁶ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 31 ; « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 186.

⁴⁷ Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II* ; « Pouvoir et corps », *DE II*, p. 757-758 ; *La volonté de savoir*, p. 116-117 ; « Pour une morale de l'inconfort », *DE III*, p. 786 ; « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 791

multiplier ainsi les membres composant le souverain pour passer du monarque à la bourgeoisie ou de celle-ci au prolétariat, car, en tout cas, on continue à présupposer toujours une place de souverain : la révolution permanente ne signifierait finalement rien de plus que l'éternisation de la domination souveraine. C'est ainsi que Foucault essaie d'aller au-delà de toutes les révolutions pour retourner au rapport de force lui-même. Mais, celui-ci ne serait jamais identique à la guerre dans l'état de nature que Hobbes a examinée dans le *Léviathan* : « la guerre de tous contre tous ». Car celle-ci ne serait, au fond, qu'une simple guerre fictive que Hobbes a inventée après coup pour justifier le Léviathan de l'époque en Angleterre. De fait, Foucault l'explique : « ce que Hobbes appelle la guerre de tous contre tous n'est aucunement une guerre réelle et historique, mais un jeu de représentations par lequel chacun mesure le danger que chacun représente pour lui, estime la volonté que les autres ont de se battre et jauge le risque que lui-même prendrait s'il avait recours à la force. La souveraineté [...] s'établit, non point par un fait de domination belliqueuse, mais au contraire par un calcul qui permet d'éviter la guerre. C'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'Etat et lui donne sa forme »⁴⁸. Bref, Hobbes a inventé « la guerre idéale »⁴⁹ comme état de nature pour fonder parfaitement le Léviathan existant, comme état de société. C'est pourquoi, même si l'on doit arriver à ce qui précède le Souverain, il faut retourner non pas à la guerre de tous contre tous, mais au rapport de force lui-même. Foucault critique donc le fait que ce père de la philosophie politique a secrètement procédé à l'« élimination de la guerre »⁵⁰ : éliminer *a priori* de la philosophie contractualiste la « guerre réelle et historique ». Car il est décisivement important pour notre penseur d'affronter immédiatement cette guerre effective, qui n'est autre chose que les rapports de force eux-mêmes. C'est ainsi que la démarche foucauldienne se distingue nettement de la révolution.

Ensuite, la démarche foucauldienne aussi a, certes, en apparence quelques points commun avec le « dépassement dialectique » (*dialektische Aufhebung*). Comme si Foucault reprenait celui-ci chez Hegel, il nie le Sujet-Esclave comme négativité, qui s'oppose au Souverain-Maître comme positivité ; et, dans cette négation, qu'on appelle généralement « négation de la négation », il suspend, au fond, aussi la Loi et l'Etat.

⁴⁸ « *Il faut défendre la société* », p. 243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

Mais, à la différence de Hegel, Foucault ne retourne jamais dialectiquement au souverain rationnel, le Souverain-Maître. Il nie même le Souverain-Maître sur lequel se fonde théoriquement, en réalité, cette négation elle-même. Bref, il nie même la négation de la négation ; autrement dit, il dépasse jusqu'au dépassement dialectique lui-même : par cette démarche autodestructrice, il amène le dépassement dialectique à sa limite pour faire s'effondrer sa logique. C'est pourquoi il ne retourne jamais au souverain rationnel par le dépassement dialectique. De fait, si l'on continuait à recourir à celui-ci, on ne pourrait jamais parfaitement s'affranchir du modèle du droit. Car le dépassement dialectique se ferait, par nature, pour que le souverain se dépasse à un niveau plus rationnel. Foucault remarque : « parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai »⁵¹. C'est-à-dire que, selon qu'on répète ce dépassement dialectique, on continue simplement à retrouver le souverain à un niveau de plus en plus rationnel. Dans cette mesure, on ne cesse de reproduire le Souverain ainsi que le Sujet, la Loi et l'Etat, à savoir tout le modèle du droit. C'est ainsi que Foucault essaie de se passer du dépassement dialectique pour retourner au rapport de force lui-même. Celui-ci n'est donc évidemment plus identique à la lutte entre le maître et l'esclave telle que la déroule la dialectique. Cette dernière lutte ne serait, au fond, qu'une simple lutte fictive que Hegel a constituée pour évincer les luttes effectives. De fait, Foucault remarque : « au fond, la dialectique codifie la lutte, la guerre et les affrontements dans une logique, ou soi-disant logique, de la contradiction »⁵² ; ainsi, « la dialectique est une manière d'en [de l'intelligibilité des affrontements] esquiver la réalité toujours hasardeuse et ouverte, en la rabattant sur le squelette hégélien »⁵³ de la contradiction. Bref, Hegel traite par la dialectique toutes sortes de rapports de force effectifs comme une seule sorte de rapport de force simplement idéal, la contradiction. Sur cette dernière notion, Foucault détaille ainsi :

[...] le mot « contradiction » a, en logique, un sens particulier. On sait bien ce qu'est une contradiction dans la logique des propositions. Mais lorsqu'on considère la réalité et que

⁵¹ « L'homme est-il mort ? », *DE I*, p. 541.

⁵² « *Il faut défendre la société* », p. 50.

⁵³ « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 145.

l'on cherche à décrire et à analyser un nombre important de processus, on découvre que ces zones de réalité sont exemptes de contradictions.

Prenons le domaine biologique. On y trouve un nombre important de processus réciproques antagonistes, mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse de contradictions. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, d'un côté du processus antagoniste, un aspect positif [maître], et de l'autre, un aspect négatif [esclave]. Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. [...] on trouve de nombreux processus antagonistes qui ne sont pas dialectiques. Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout.

Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques⁵⁴.

Dans le monde réel, il y a un nombre important de processus antagonistes, qui ne sont jamais des processus dialectiques. Dans les premiers, il y a divers luttes, combats ou batailles, qui ne sont jamais des contradictions. Car celles-ci n'existent que dans l'espace logique, et non dans le monde réel : la contradiction n'est pas le rapport de force effectif, mais le rapport de force simplement idéal, qui est destiné à se neutraliser ou à se vider dans la dialectique maître-esclave. Foucault dit donc : « la dialectique maître-esclave, selon Hegel, est le mécanisme par lequel le pouvoir du maître se vide du fait même de son exercice »⁵⁵. A savoir qu'elle peut toujours dépasser toute sorte de rapports de force effectifs au titre de la seule sorte de rapport de force simplement idéal, c'est-à-dire la contradiction ou lutte entre le maître et l'esclave. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de retourner au rapport de force lui-même, il ne faut évidemment pas rester dans la lutte entre le maître et l'esclave, mais retourner à ce qui précède cette lutte fictive ou la dialectique entre le Souverain et le Sujet. Foucault pourrait donc finalement critiquer le fait que Hegel aurait renouvelé l'élimination de la guerre faite par Hobbes : éliminer *a priori* de la philosophie dialectique la lutte effective. Car il est décisivement important pour notre penseur d'affronter immédiatement cette lutte effective, les rapports de force eux-mêmes. De là l'importance de Jean Hyppolite, grand spécialiste de Hegel, sous la direction de qui le jeune Foucault a commencé son parcours

⁵⁴ « Dialogue sur le pouvoir », *DE III*, p. 471.

⁵⁵ « Michel Foucault. Les réponses du philosophe », *DE II*, p.463.

philosophique en réalité en tant que chercheur sur Hegel pour rédiger son diplôme d'études supérieures de philosophie, « La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel »⁵⁶. Selon Foucault, cet hégélien célèbre cependant « a parcouru pour nous et avant nous ce chemin par lequel on s'écarte de Hegel, on prend distance, et par lequel on se trouve ramené à lui mais autrement, puis contraint à le quitter à nouveau »⁵⁷. De sorte que, dans la dette philosophique envers ce directeur⁵⁸, Foucault a conçu l'*Histoire de la folie*, où il essayait de retourner à ce qui précède « la dialectique de l'histoire » opposant historiquement la raison et la folie, c'est-à-dire au « tragique » de l'origine divisant originellement les deux⁵⁹. Ce tragique, ce n'était sans doute autre chose que « le tragique de la vie »⁶⁰ que Foucault aurait caractérisé comme un des objets d'étude centraux de Hyppolite. Foucault a ainsi suivi ce maître pour aller au-delà de Hegel, si bien qu'il aurait finalement même succédé à son cours d'histoire encore hégélienne au Collège de France pour commencer un cours d'histoires non hégéliennes. C'est ainsi que la démarche foucauldienne se distingue nettement du dépassement dialectique.

En revanche, cette démarche foucauldienne aurait quelques points communs non pas avec Hobbes ou Hegel, mais avec Nietzsche. En effet, ce dernier s'est déjà confronté au même type de problème qu'a abordé Foucault : il lui a fallu s'affranchir de la philosophie politique de la démocratie ou des droits de l'homme pour retourner au pouvoir lui-même, la « volonté de puissance ». Ainsi, afin de résoudre ce problème, Nietzsche a continué à mettre au point une démarche différente de la révolution et du dépassement dialectique. C'est ce qu'on pourrait appeler le « dépassement généalogique » (*genealogische Überwindung*), où il ne s'agit plus du tout du même type de « dépassement » que le dépassement dialectique (*dialektische Aufhebung*). Ce dépassement rénové ne se fait plus pour que le souverain-roi ou le souverain-peuple se dépasse rationnellement, mais plutôt pour qu'un tel souverain retourne à ce qui le précède effectivement, c'est-à-dire à l'origine du Souverain. Ce serait, comme le traite Nietzsche depuis *La naissance de la tragédie*, le « tragique » au sens antique, qui divise originellement le « dionysiaque » et l'« apollinien », la matière sensible et la forme

⁵⁶ Cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 2011, p. 57.

⁵⁷ *L'ordre du discours*, p. 75.

⁵⁸ Cf. « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », *DE I*, p. 167.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 161-162.

⁶⁰ « Jean Hyppolite. 1907-1968 », *DE I*, p. 783.

intelligible. C'est bien dans cette origine qu'on pourrait voir éclater ce que Nietzsche a finalement nommé la « volonté de puissance ». Ainsi, dans ce dépassement, le généalogiste n'essaie plus simplement de procéder à des opérations souveraines, soit le dépassement contractuel soit le dépassement dialectique, mais plutôt de les vaincre par eux-mêmes. Pour ainsi dire, à travers cette démarche, Nietzsche suspend même le Souverain. Autrement dit, il suspend souverainement jusqu'à sa suspension souveraine elle-même. Ou bien, à travers la même démarche, il nie même le Souverain. Autrement dit, il nie dialectiquement jusqu'à sa négation dialectique elle-même. Foucault parle de la possibilité nietzschéenne de « remettre la dialectique sur ses pieds »⁶¹. Il s'agit de traiter des éléments négatifs non pas comme une sorte de négativité, mais comme diverses négativités ; de saisir les affrontements non pas comme une simple contradiction, mais comme divers rapports de force ; donc, de faire fonctionner en tant que tel « tout un jeu des concepts négatifs, de contradictions, d'oppositions », c'est-à-dire « tout ce jeu de la négativité que la dialectique, finalement, avait désamorcé en lui donnant un sens positif »⁶². Bref, il dépasse même le dépassement lui-même, soit contractuel soit dialectique : par cette démarche autodestructrice, qui ne serait autre chose que la « destruction nihiliste » par le marteau nietzschéen⁶³, il essaie d'amener toutes les opérations souveraines à leur limite pour faire s'effondrer leur logique. De fait, Foucault remarque que c'est cette démarche autodestructrice qui a finalement conduit Nietzsche à sortir de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire à périr dans l'expérience de la folie⁶⁴. Cette démarche nietzschéenne marquerait un moment si décisif dans la tradition de la philosophie occidentale que Foucault l'estime ainsi : « Nietzsche a ouvert une blessure dans le langage philosophique. Malgré les efforts des spécialistes, elle n'a pas été refermée. Voyez Heidegger, de plus en plus obsédé par Nietzsche au cours de sa longue méditation »⁶⁵. Et nous postmodernes travaillerions encore dans le prolongement de cette méditation heideggérienne. Dans ce sens, la philosophie politique postmoderne serait, du moins au niveau théorique, toujours autodestructrice. On détruirait le système politique selon sa propre procédure légale jusqu'à ce qu'il s'anéantisse parfaitement. Ce processus autodestructeur serait, malheureusement, propre à tous les Etats postmodernes,

⁶¹ Cf. « Nietzsche, Freud, Marx », *DE I*, p. 573.

⁶² Ibid.

⁶³ Cf. *Histoire de la folie*, p. 662.

⁶⁴ Cf. « Nietzsche, Freud, Marx », *DE I*, p. 570-571.

⁶⁵ « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », *DE I*, p. 551.

non pas seulement particulier au nazisme, qui n'en serait sans doute que le cas le plus catastrophique, le plus scandaleux et le plus intolérable. Sans doute, on pourrait dire que la philosophie politique classique du XVII^e siècle au XVIII^e siècle se serait dirigée, par le dépassement contractuel, vers la Révolution bourgeoise, dont le pouvoir dictatorial aurait massacré les forces traditionnelles sous la grande terreur ; que la philosophie politique moderne du XIX^e siècle se serait dirigée, par le dépassement dialectique, vers l'Impérialisme colonial, dont le pouvoir hégémonique aurait exploité les non-Occidentaux comme esclaves ; et enfin que la philosophie politique postmoderne du XX^e siècle se serait dirigée, par le dépassement généalogique, vers la Guerre totale, dont le pouvoir exterminateur aurait purifié sa propre ethnie jusqu'à sa limite. C'est ainsi que Nietzsche n'essaie plus, comme d'autres philosophes traditionnels, d'arriver au Souverain ou à l'« homme » au sens nietzschéen du terme, mais à ce qui le précède effectivement. C'est pourquoi le dépassement généalogique se détermine comme autre chose que la simple activité du souverain ou de l'homme. Chez Nietzsche, on pourrait dire qu'il s'agit de la « venue du surhomme »⁶⁶ : dans celle-ci, ce n'est plus l'homme qui va activement à sa figure originaire, la volonté de puissance ; plutôt au contraire, c'est cette volonté surhumaine qui impose à l'homme de sortir de lui-même pour revenir à sa figure originaire, la volonté de puissance comme surhomme. C'est dans cette mesure que Nietzsche a développé le dépassement généalogique comme venue du surhomme. Là, il s'agit donc de l'homme progressivement mourant, à savoir, comme le remarque Foucault, des « derniers hommes au sens nietzschéen du terme »⁶⁷. Ainsi, dans cet horizon nietzschéen, il n'y a plus le souverain avec Dieu ou la Nature, le Léviathan hobbesien, ni le souverain avec la Raison, l'esprit hégélien, mais, pour ainsi dire, le dernier souverain avec le Rien. C'est bien ce souverain nihiliste qui peut au fond accomplir la démarche autodestructrice sans plus l'opérer souverainement. De fait, c'est pourquoi Nietzsche a finalement lié cette venue du surhomme à l'épreuve de « l'éternel retour » : il amène à sa limite le dépassement généalogique comme venue du surhomme, de sorte qu'il affronte l'épreuve de l'éternel retour. Comme on le sait bien, il impose cette épreuve ultime par un démon, et ce comme Descartes impose l'épreuve ultime du doute méthodique par un malin génie. Sans doute, de même que Foucault a auparavant remarqué que, chez Descartes, le sujet méditant constitue raisonnablement le

⁶⁶ Cf. « Foucault répond à Sartre », *DE I*, p. 664.

⁶⁷ « Qu'est-ce qu'un philosophe ? », *DE I*, p. 553.

malin génie posant l'épreuve ultime, on pourrait remarquer que, chez Nietzsche, le dernier souverain constitue semi-souverainement le dieu nihiliste posant l'épreuve ultime : toutes les deux épreuves ne vaudraient, au fond, que des hypothèses spéculatives du monde, jamais des vérités réelles du monde. Cependant, comme Foucault lui-même le suggère sans doute⁶⁸, ces deux cas sont bien contrastés : chez Descartes, l'épreuve du malin génie s'impose pour découvrir le sujet méditant comme indubitable, c'est-à-dire conclure au *cogito* ; chez Nietzsche, en revanche, l'épreuve du démon s'impose pour tuer le dernier souverain, c'est-à-dire conclure au surhomme. Bref, alors que la première épreuve marque l'ouverture de la philosophie de la subjectivité ou de la souveraineté par le doute méthodique, la seconde en marque la fermeture par la démarche autodestructrice. De fait, cette épreuve nietzschéenne ne pourrait s'imposer qu'après avoir nié par la destruction nihiliste toutes les valeurs de la philosophie traditionnelle : d'abord, Nietzsche nierait Dieu et ses accessoires sous le prétexte de « la mort de Dieu » ; et ensuite, il nierait la Raison et ses accessoires sous le prétexte de « la mort de l'Homme » ; mais enfin, il devrait nier même son acte de nier lui-même pour accomplir ces deux morts, car, sinon, le Rien aurait la valeur absolue à la place de Dieu ou de la Raison. Par conséquent, il n'existerait plus au sommet du monde ni Dieu, ni la Raison ni le Rien ; il ne viendrait plus à la fin de l'histoire ni la « cité de Dieu », ni le « royaume des fins », ni l'« anarchie du néant ». C'est là l'épreuve du démon, selon laquelle, tant qu'il n'y a plus aucune fin dans l'histoire, tout revient éternellement : l'éternel retour. Foucault explique celui-ci : « toutes ces différences ayant été épuisées, chacune de ces différences aura encore à se répéter un nombre infini de fois. Tout ayant été achevé, rien ne demeurera en l'état. Tout est aussi réel ou irréel, comme on voudra, il y a des différences d'intensité qui vont revenir indéfiniment »⁶⁹. C'est à travers cette épreuve de l'éternel retour que le dernier souverain retourne à ce qui le précède ; plus précisément, par cette épreuve, il meurt parfaitement, ce qui fait survenir ce qui le précède, la volonté de puissance comme surhomme. Là, aucune existence ne serait plus niée dans le mouvement nihiliste, et, en retour, toute existence s'affirmerait en tant que telle. La venue du surhomme est ainsi étroitement liée à l'éternel retour. C'est pourquoi cette venue-là se trouve au-delà du contrôle souverain du dernier souverain. Là, il s'agit donc du retour à la volonté de puissance, qui n'est plus comparable à la restitution du

⁶⁸ Cf. « La prose d'Actéon », *DE I*, p. 327-328.

⁶⁹ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 213.

souverain-roi chez Hobbes ou du souverain-peuple chez Hegel. Dans cette mesure, on pourrait caractériser la venue du surhomme comme le dernier dépassement dans le modèle du droit. Foucault précise : « le surhomme sera celui qui aurait surmonté l'absence de Dieu et l'absence de l'homme dans le même mouvement de dépassement »⁷⁰. C'est pourquoi Nietzsche a essayé d'amener tous les dépassements souverains à leur limite pour faire s'effondrer leur logique.

Or, un tel dépassement autodestructeur s'imposerait comme une sorte de conséquence nécessaire dans la tradition de la philosophie occidentale, si bien qu'on pourrait en trouver d'autres exemples, Marx et Freud. De fait, comme Foucault lui-même les mets en relation avec Nietzsche dans son texte déjà cité, justement « Nietzsche, Freud, Marx », il est possible de comparer ces trois penseurs entre eux. D'abord, Nietzsche, bien qu'il s'inscrive dans les domaines de l'histoire philologique ou de la philosophie de l'histoire, a finalement critiqué ces connaissances mêmes. Ce faisant, il a essayé de retourner non pas au souverain-historien ou au souverain-philosophe, mais à ce qui les précède, la « volonté de puissance ». Bref, il s'agissait non pas d'une simple histoire, mais de la « critique positiviste »⁷¹ ou de la critique historique de l'histoire. Ensuite, Freud, bien qu'il s'inscrive dans les domaines de la psychologie ou de la philosophie de la conscience, aurait finalement critiqué ces connaissances mêmes. Ce faisant, il aurait essayé de retourner non pas au souverain-psychologue ou au souverain-philosophe, mais à ce qui les précède, l'inconscient à commencer par la « *libido* ». Bref, il s'agissait non pas tellement d'une simple psychologie, mais plutôt de la critique psychologique de la psychologie. Et enfin, Marx, bien qu'il s'inscrive dans les domaines de l'économie politique ou de la philosophie politique ou juridique, aurait finalement critiqué ces connaissances mêmes. Ce faisant, il aurait essayé de retourner non pas au souverain-économiste ou au souverain-philosophe, mais à ce qui les précède, les conditions économiques à commencer par la « force productrice ». Bref, il s'agissait non pas tellement d'une simple économie politique, mais plutôt de la critique économique-politique de l'économie politique. C'est ainsi que Nietzsche, Freud et Marx auraient procédé chacun à une démarche autodestructrice dans son domaine pour retourner à son origine. De fait, Foucault apprécie leurs trois démarches autodestructrices, leurs trois herméneutiques critiques, en les expliquant :

⁷⁰ « Qu'est-ce qu'un philosophe ? », *DE I*, p. 553.

⁷¹ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 27.

C'est surtout chez Nietzsche et Freud, d'ailleurs, à un moindre degré chez Marx, que l'on voit se dessiner cette expérience, je crois si importante pour l'herméneutique moderne, que 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'expérience toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture⁷².

Chez tous les trois, il s'agit ainsi de l'expérience décisive de l'herméneutique moderne, où plus l'interprétation s'approche de sa limite, plus elle disparaît avec son interprète. C'est là l'interprétation autodestructrice, c'est-à-dire la démarche autodestructrice. C'est pourquoi Foucault ne pourrait jamais négliger les importances de ces trois penseurs dans l'histoire de la philosophie occidentale. Par exemple, dans *l'Histoire de la folie*, comme nous l'avons vu, Foucault montre comment la folie originaire a été historiquement exclue par les connaissances rationnelles ; mais, selon lui, c'est Freud qui, à travers sa cure psychanalytique, a pu, jusqu'à un certain point, reprendre le dialogue entre la folie et la raison⁷³. Puis, dans les recherches foucaaldiennes sur l'histoire de la guerre, comme nous l'avons vu, Foucault montre comment la lutte effective a été historiquement éliminée par les dominations rationnelles ; mais, selon lui, c'est Marx qui, à travers sa lutte des classes, aurait pu, jusqu'à un certain point, reprendre l'interaction entre la lutte et la société⁷⁴. Et enfin, dans de telles recherches, comme cela est déjà évident, Foucault montre toujours ses analyses historiques sous l'égide de Nietzsche, puisque, pour notre philosophe, c'est Nietzsche qui, à travers sa lutte folle contre la civilisation occidentale, a pu, jusqu'au bout, reprendre l'échange entre la folie et la raison ou la lutte et la société, bref entre le dionysiaque et l'apollinien. Voilà les importances des trois penseurs dans l'histoire de la philosophie occidentale selon Foucault. Cependant, non pas que la philosophie traditionnelle ne réagisse pas à ces mouvements autodestructeurs de Nietzsche, de Freud et de Marx. Généralement parlant, elle a essayé, à tout prix, d'assimiler leurs recherches autodestructrices à de

⁷² « Nietzsche, Freud, Marx », *DE I*, p. 569-570.

⁷³ Cf. *Histoire de la folie*, p. 47, 209, 428 ; *Maladie mentale et psychologie*, p. 82 ; « La folie, l'absence d'œuvre », *DE I*, p. 417-418.

⁷⁴ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 69 ; « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *DE III*, p. 605-606 ; « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 186-189.

simples recherches empiriques pour les intégrer dans le système de la connaissance humaniste. Ce sont là le nietzschéisme, le freudisme et le marxisme vulgaires, qui y auraient fonctionné comme connaissances empiriques au sens positif ou négatif, c'est-à-dire soit purement scientifiques soit simplement relativistes, et ce non pas pour que l'être humain s'autodétruise, mais, tout au contraire, pour qu'il se libère. En conséquence, il aurait fallu que la génération postérieure mette en question à nouveau les textes mêmes de Nietzsche, de Freud et de Marx. Sans doute, c'est bien là que peuvent se situer la plupart des efforts de la pensée française contemporaine⁷⁵. C'est-à-dire qu'il s'agit de ce qu'on appelle le « retour à Freud », le « retour à Marx » ou la « renaissance de Nietzsche » : Jacques Lacan est retourné à Freud pour reprendre sa démarche autodestructrice, de sorte qu'il a finalement retrouvé au fond de notre existence l'« inconscient structuré comme un langage » ; Louis Althusser est retourné à Marx⁷⁶ pour reprendre sa démarche autodestructrice, de sorte que, un peu au-delà de Marx, il a finalement retrouvé dans notre origine le « matérialisme aléatoire » ; Gilles Deleuze est retourné à Nietzsche pour reprendre sa démarche autodestructrice, de sorte qu'il a finalement retrouvé en deçà de notre existence les « désirs » effectifs. En somme, la plupart des efforts de la pensée française contemporaine peuvent se situer dans de telles reprises des démarches autodestructrices de Freud, de Marx ou en particulier de Nietzsche, à savoir le dépassement généalogique. C'est ainsi que Nietzsche, le plus grand précurseur de la pensée française contemporaine, a procédé au dépassement généalogique.

Faisant partie de la descendance nietzschéenne, Foucault aussi poursuivrait à sa manière le dépassement généalogique. Mais, comme le reconnaît Foucault lui-même, il ne s'est au début pas aperçu de l'importance actuelle de Nietzsche par une seule lecture de sa philosophie, mais à travers une série d'études sur des écrivains nietzschéens ; entre autres, il s'agissait sans doute de Georges Bataille, avec qui Foucault a pu passer de la pensée hégélienne à la pensée nietzschéenne⁷⁷, si bien que cette dette philosophique l'aurait finalement conduit plus tard à préfacer l'édition des œuvres complètes de Bataille pour assurer sa grandeur par rapport à la censure⁷⁸. De fait, il nous semble qu'il y aurait eu, chez Bataille aussi, une sorte de dépassements généalogique.

⁷⁵ Cf. « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 589-590.

⁷⁶ Cf. « Linguistique et sciences sociales », *DE I*, p. 824-825.

⁷⁷ Cf. D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 19 ; « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 613.

⁷⁸ « Présentation [de G. Bataille, *Œuvres complètes*] », *DE II*.

Selon l'étude foucauldienne, on pourrait dire que, à la place de la venue du surhomme, il s'agissait de « la transgression de la limite »⁷⁹ : dans cette transgression, ce n'est plus le Souverain ou, mieux pour la terminologie bataillienne, le maître hégélien qui va activement à son origine, la vie archaïque à commencer par l'« érotisme »⁸⁰ ; plutôt au contraire, c'est celle-ci qui force le maître hégélien à transgresser sa propre limite en tant que pratique d'« extase » pour revenir à son origine, la vie archaïque. Ce ne serait autre chose que la démarche autodestructrice, que Foucault caractérise comme la profanation de la profanation elle-même : « une profanation sans objet, une profanation vide et repliée sur soi, dont les instruments ne s'adressent à rien d'autre qu'à eux-mêmes »⁸¹. Cette négation de soi-même devrait finalement aboutir à toute affirmation de toutes les existences⁸² telle que nous l'avons vu chez Nietzsche après l'épreuve de l'éternel retour. Ce serait pourquoi Foucault fait remarquer : avec Bataille, on assiste à « l'apparition encore sourde et tâtonnante d'une forme de pensée où l'interrogation sur la limite se substitue à la recherche [hégélienne] de la totalité et où le geste de la transgression remplace le mouvement [hégélien] des contradictions »⁸³ ; « peut-être un jour apparaîtra-t-elle [la transgression de la limite] aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie dans son sol que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction »⁸⁴. Bataille a ainsi repris le dépassement généalogique comme transgression de la limite. On pourrait dire donc que ce dépassement repris a pu approcher du dépassement nietzschéen. En effet, comme Nietzsche se dirige vers la volonté de puissance, Bataille se dirige vers la vie archaïque. Certes, comme on le sait, ce dernier reconnaît dans cette vie originaire encore la « souveraineté » ou le « souverain ». Mais, il fait alors fonctionner ces termes en dehors de l'ordre du Souverain. C'est la raison pour laquelle Foucault répète que Bataille tue le souverain au sens traditionnel : Bataille « n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant »⁸⁵ ; il a procédé à des « décrochages intérieurs à la souveraineté qui pense et écrit »⁸⁶ ; il a essayé de réaliser « l'absence d'un sujet

⁷⁹ Cf. « Préface à la transgression », *DE I*, p. 233-241.

⁸⁰ Cf. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 614-615.

⁸¹ « Préface à la transgression », *DE I*, p. 234.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 238-239.

⁸³ *Ibid.*, p. 248.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 243.

⁸⁶ *Ibid.*

souverain »⁸⁷. C'est-à-dire que, dans la démarche bataillienne, vont disparaître tous les sujets souverains, tous les hommes ou tous les maîtres, alors que va apparaître, en retour, la vie archaïque, érotique ou extatique. Bref, il s'agit non seulement du dernier maître avec le Rien, mais aussi de la vie anonyme. C'est bien ces deux se confrontant l'un à l'autre que se développe la démarche de Bataille. De fait, c'est pourquoi celui-ci aurait expliqué la transgression de la limite non pas comme une simple expérience, mais comme une expérience particulière, à savoir une « expérience intérieure »⁸⁸ : dans celle-ci, le maître se fait défaillir, de sorte que survient à la limite de son intériorité ce qui le précède lui-même, la vie anonyme. En général, l'expérience serait ce qui porte sur des choses extérieures : le maître fait l'expérience de l'extériorité objective. L'expérience serait donc normalement extérieure. Mais, l'expérience bataillienne est intérieure. Non pas que le maître fasse simplement l'expérience de soi-même, intériorité subjective, mais il se fait défaillir en lui-même. Foucault le souligne avec des expressions diverses : « défaillance du sujet parlant »⁸⁹, « fracture du sujet philosophique »⁹⁰, « disparition du sujet philosophique »⁹¹ ou « effondrement de la subjectivité philosophique »⁹². De sorte que se révèle dans cette extase tellement intime la vie anonyme qui précède la relation maître/esclave, sujet/objet ou intériorité/extériorité. Là, il s'agit donc, pour ainsi dire, de l'intériorité ultime ou du dedans absolu. Cependant, ce dedans absolu ne serait pas contraire au dehors absolu chez Blanchot, mais plutôt les deux communiqueraient entre eux. Comme le dehors absolu se retrouve au-delà de la relation intériorité-extériorité, le dedans absolu se retrouve en-deçà de cette même relation. Seulement par un itinéraire différent, le dedans absolu se joindrait originairement au dehors absolu. C'est dans ce sens que l'expérience bataillienne est tout intérieure. Dans cette expérience intérieure, ainsi, selon que le maître se fait défaillir de plus en plus profondément, la vie anonyme vient progressivement. Plus le premier meurt, plus la seconde est imminente. C'est en bref le remplacement progressif de l'un à l'autre. C'est dans cette mesure que la transgression de la limite consiste dans la confrontation entre la vie anonyme et le dernier maître. Là, il s'agit donc du retour à la vie anonyme, qui serait presque

⁸⁷ Ibid., p. 247.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 235.

⁸⁹ Ibid., p. 249.

⁹⁰ Ibid., p. 243.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., p. 242.

comparable au retour à la volonté de puissance chez Nietzsche. A ce point, on pourrait caractériser la transgression de la limite comme une reprise presque réussie du dépassement généalogique. C'est pourquoi Bataille a essayé de reprendre à sa manière le dépassement généalogique. C'est ainsi qu'on peut entrevoir à travers l'étude foucauldienne sur cet écrivain une piste par laquelle Foucault reçoit Nietzsche pour accomplir à sa manière le dépassement généalogique.

La démarche foucauldienne n'est donc autre chose que ce *dépassement généalogique* qu'a accompli Nietzsche et qu'a repris Bataille. Certes, le dépassement généalogique foucauldien, à la différence de sa réduction archéologique, n'apparaît guère explicitement dans ses écrits. Néanmoins, on pourrait déceler que le premier se pratique implicitement dans une certaine correspondance avec la seconde. Or, la généalogie dont il s'agit ici ne serait pas identique à celle que Foucault explicitera plus tard comme sa méthodologie des recherches historiques sur le pouvoir. C'est la même situation que pour l'archéologie. Comme nous l'avons vu dans la première partie, il y a deux archéologies chez Foucault : avant son tournant ontologique, il s'agit de l'archéologie transcendantale, qui provient de la tradition de la philosophie transcendantale depuis Kant, et a pour but de monter l'histoire transcendantale et entreprend de retourner à son archè ; mais, après ce tournant, il s'agit de l'archéologie effective, qui rompt avec ladite tradition, et a pour but de monter l'histoire effective sans archè et entreprend d'analyser l'archive dans son existence même. Bref, il y a l'archéologie épistémologique et l'archéologie ontologique. Il en irait de même pour la généalogie. La généalogie dans le présent dépassement, c'est la première généalogie, qui, comme l'avoue Foucault lui-même, a déjà implicitement influencé ses premiers travaux⁹³, en lui permettant finalement, comme nous le verrons plus bas, de passer à la seconde généalogie. Il y aurait donc deux généalogies chez Foucault. A ce propos, d'ailleurs, ce serait en réalité la même situation que pour la généalogie de Nietzsche lui-même, car Foucault suggérerait, nous semble-t-il, qu'il y a déjà deux généalogies chez ce précurseur. Il remarque un changement théorique entre *Humain, trop humain* des années 1878-1880 et *La généalogie de la morale* de 1887⁹⁴ : dans le premier livre, la généalogie nietzschéenne met en question encore l'origine d'une certaine manière, alors que, dans le deuxième, elle ne le fait plus. De fait, c'est bien entre ces deux livres

⁹³ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 599.

⁹⁴ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 137-138.

qu'existe cet ouvrage décisif, *Le gai savoir* de 1882. Là, comme on le sait, survient l'aphorisme sur l'épreuve de l'éternel retour, qui marquerait sans doute le passage de la première généalogie à la deuxième. C'est ainsi que, de même que les deux généalogies nietzschéennes ou les deux archéologies foucaaldiennes, il y a deux généalogies foucaaldiennes. Dans la première généalogie foucaaldienne, il s'agit donc encore de retrouver notre origine. Toutefois, ce n'est pas dans le souverain fondateur, mais en deçà de lui. C'est pourquoi le dépassement généalogique ne se pratique plus pour restaurer le Souverain, mais pour retourner à ce qui le précède effectivement : il ne s'agit plus du Souverain de l'origine, mais, au contraire, de l'origine du Souverain. Pour Foucault, c'est là le rapport de force lui-même, où il ne prévoirait plus ni le pouvoir en état de société ni de pouvoirs en état de nature, mais le pouvoir originaire. De fait, dans *l'Histoire de la folie*, il a présupposé à son origine la relation du pouvoir originaire comme la tragédie entre Dionysos et Apollon, à partir de laquelle apparaîtrait la dialectique entre la nature et la société pour que commence l'histoire de la société, de l'Etat, de la nation, etc. Foucault a ainsi considéré comme l'origine du Souverain le rapport de force lui-même qu'est le pouvoir originaire. Par conséquent, dans son dépassement généalogique, il n'essaie plus simplement de procéder à des opérations souveraines telles que le dépassement contractuel ou le dépassement dialectique, mais plutôt de les vaincre par elles-mêmes. Pour ainsi dire, il suspend jusqu'à sa suspension souveraine ou bien il nie jusqu'à sa négation souveraine. Par cette démarche autodestructrice, celle de « se débarrasser de la philosophie »⁹⁵, il essaie d'amener toutes les opérations souveraines à leur limite pour faire s'effondrer leur logique. C'est bien pourquoi nous pourrions retrouver là quelque chose comme l'idée nietzschéenne sur l'aboutissement du nihilisme. Comme on le sait bien, Nietzsche radicalise le nihilisme dans sa logique pour qu'il se détruise paradoxalement lui-même. C'est-à-dire qu'il essaie de vaincre le nihilisme par lui-même : il s'agit du « *nihilisme vaincu par lui-même* ». C'est cet aboutissement du nihilisme dont la procédure foucaaldienne n'est par essence pas différente. Voilà son dépassement généalogique comme démarche autodestructrice. Quant à ce type de dépassement, il pourrait y avoir quelque chose d'embarrassant aux yeux des rationalistes modernes. Pour cela, ici encore, Jürgen Habermas, rationaliste de l'Ecole de Francfort, a reconnu là plutôt une

⁹⁵ Cf. « Se débarrasser de la philosophie », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 86-88.

démarche contradictoire⁹⁶ : la démarche foucauldienne critiquerait non seulement la légitimité de la domination, mais, par là, aussi elle-même, puisque, si cette démarche-là serait valable, exigée et légitime, elle-même devrait se fonder finalement sur le même type de légitimité de la résistance. Ce n'est au fond rien d'autre que ce que Habermas a relevé comme les « apories d'une théorie du pouvoir » chez Foucault. En relevant ainsi la contradiction de la démarche foucauldienne, Habermas l'a rapportée à un statut ambigu de la généalogie foucauldienne, celui qui concerne à la fois l'enquête empirique ou historique et l'analyse transcendantale, c'est-à-dire l'« historicisme transcendantal »⁹⁷. Selon le philosophe allemand, ce caractère ambigu s'exprime bien dans le concept foucauldien de pouvoir⁹⁸ : ce concept de pouvoir, d'un côté, permet de décrire l'histoire de la domination de la raison, ce qui montre qu'il possède une valeur empirique ; mais, de l'autre, le même concept de pouvoir permet également d'expliquer les conditions de possibilité du savoir, de la vérité ou de la raison, ce qui montre qu'il implique une valeur transcendantale ; ainsi, « Foucault élève, dit Habermas, la notion de "pouvoir" au rang de catégorie historico-transcendantale dans le cadre d'une historiographie qui critique la raison »⁹⁹ ; en bref, il s'agit du « concept historico-transcendantal de pouvoir »¹⁰⁰, qui prouve bien le statut ambigu de la généalogie foucauldienne, l'« historicisme transcendantal » : le philosophe allemand a montré que l'intellectuel français ne peut finalement jamais s'affranchir du thème historico-transcendantal. Sans doute, ici encore, on peut dire que, par cette critique assez polémique, Habermas aurait essayé de procéder à l'« agir communicationnel », pratique philosophique propre à sa théorie, de sorte qu'il aurait considéré Foucault comme interlocuteur contradictoire : ce rationaliste contemporain aurait tenté de rétablir la communauté intersubjective par la « raison communicationnelle », de sorte qu'il aurait identifié la pensée foucauldienne à une raison négative ou à une nouvelle déraison contemporaine. Cependant, si Habermas croit ainsi que la démarche foucauldienne est contradictoire, ce n'est pas que cette démarche, en tant que telle, est contradictoire, mais plutôt que la philosophie habermassienne elle-même ne sait par nature la comprendre que comme contradictoire, jamais comme autodestructrice : cette philosophie

⁹⁶ Cf. J. Habermas, *op. cit.*, p. 328-339.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 325.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 300-304, 319-320.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 319.

rationaliste ne pourrait pas saisir la pensée foucauldienne sans la rationaliser ni la déformer ni la récupérer comme sa figure négative. Ce ne serait autre chose qu'une exclusion de la pensée foucauldienne ou du pouvoir foucauldien. En réalité, il nous semble que cette exclusion a été désormais aussi renouvelée dans l'Ecole de Francfort, même si Foucault reconnaissait que les enjeux d'études de cette école semblent, dans un sens, assez proches de ceux de la pensée foucauldienne. A savoir que l'essence théorique de Habermas, représentant du deuxième génération de l'Ecole de Francfort, a été reprise par la perspective théorique d'Axel Honneth, représentant de sa troisième génération. Dans son premier ouvrage principal, *Critique du pouvoir*, Honneth a pour objectif de renouveler la tradition de l'Ecole de Francfort, c'est-à-dire la « théorie critique », mais, malgré cela, il traite non seulement de trois grands philosophes de l'école, Max Horkheimer, Theodor Adorno et Jürgen Habermas, mais aussi exceptionnellement de Foucault, bien que ce dernier n'ait aucun rapport à l'école¹⁰¹. Selon ce livre, Horkheimer et Adorno, deux fondateurs de l'école, se sont finalement appuyés sur une philosophie de l'histoire qui considère toute l'histoire de l'homme comme un processus de la domination de la nature, si bien qu'ils ont manqué de saisir une sphère propre à la société humaine, à savoir le « social » ; puis, ce sont Foucault et Habermas qui l'ont redécouvert en tant que tel ; Foucault a finalement réduit le social au système coercitif du pouvoir, et Habermas a retrouvé à côté de ce système un autre social, à savoir un espace libre de la communication ; mais, si l'on supposait ces deux sociaux comme entités abstraites qui s'excluent l'une l'autre, ce serait trop spéculatif, et il faut donc plutôt retrouver au-delà de cette opposition des sociaux abstraits un social réel, c'est-à-dire la « lutte sociale », qui peut réellement libérer des gens de diverses injustices sociales. Sans doute, on peut dire que c'est à partir de cette lutte sociale que Honneth s'interrogera ultérieurement sur la « lutte pour la reconnaissance », en élaborant sa théorie de la reconnaissance pour le progrès de la justice sociale. Voilà comment Honneth a fermement situé Foucault dans le développement quasi-dialectique de la théorie critique, tradition de l'Ecole de Francfort. Cependant, ce dont il s'agissait, nous semble-t-il, ce n'est au fond que le social de Foucault traité comme négatif de celui de Habermas ou la pensée foucauldienne récupérée comme une des « étapes réflexives dans une théorie sociale critique » : la nouvelle philosophie de la troisième génération, non

¹⁰¹ Cf. A. Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. K. Baynes, The MIT Press, 1991.

plus, ne pouvait au fond pas saisir la pensée foucauldienne sans la rationaliser ni la déformer ni la récupérer dans sa théorie sociale critique. Dans cette mesure, on peut dire sans doute que l'École de Francfort a renouvelé l'exclusion de la pensée foucauldienne ou du pouvoir foucauldien. C'est ainsi que le rationaliste comme Habermas ou Honneth est amené à considérer le dépassement généalogique foucauldien comme contradictoire. Mais, ce dont il s'agit là, ce n'est jamais d'une démarche contradictoire, mais autodestructrice. C'est par ce dépassement généalogique comme autodestructeur que Foucault essaie d'arriver non pas au Souverain, mais à ce qui le précède effectivement. D'où, ce dépassement généalogique ne se détermine plus comme la simple activité du Souverain, mais quelque chose comme la transgression de la limite chez Bataille ou la venue du surhomme chez Nietzsche. Sans doute, on pourrait dire qu'il s'agit là de ce qu'on pourrait appeler la *venue du pouvoir*, tant que le pouvoir chez Foucault a une importance comparable à la vie archaïque chez Bataille ou à la volonté de puissance, au surhomme, chez Nietzsche : dans la venue du pouvoir, ce n'est plus le Souverain qui va activement à son origine, le pouvoir originaire ; plutôt au contraire, c'est ce pouvoir-là qui impose au Souverain de sortir de lui-même pour revenir à son origine, le pouvoir originaire. Foucault reprendrait ainsi le dépassement généalogique comme la venue du pouvoir.

Sans doute, on pourrait dire que ce dépassement foucauldien se radicalise plus que le dépassement bataillien, en se trouvant, comme le dépassement nietzschéen, à la limite du dépassement généalogique. Car il se dirige non pas tellement vers la puissance comme la vie archaïque, qui invite au fond simplement à sortir auprès de son anonymat, mais plutôt vers le pouvoir originaire, qui aussi, d'une part, invite à sortir auprès de son anonymat, mais qui, de l'autre en réalité, amène finalement à aller même au-delà de ce simple anonymat. Certes, pendant que Foucault procède implicitement à son dépassement généalogique, il pressentirait toujours que le pouvoir à venir est tout à fait anonyme. Mais, dès qu'il l'accomplit, comme on le verra plus bas, il s'apercevrait qu'il n'est pas parfaitement anonyme. Ce serait parce que son dépassement généalogique non seulement se dirige vers sa limite, mais aussi y arrive effectivement. C'est bien cette arrivée qui clôt l'ancienne problématique où Foucault souligne l'anonymat du pouvoir, et qui, en retour, ouvre une nouvelle problématique où il ne le fait plus. De fait, dans la mesure où l'on souligne l'anonymat du pouvoir, on reconnaît, nous semble-t-il,

paradoxalement toujours la rémanence du Souverain : parce qu'on sait que le Souverain ne meurt pas encore parfaitement, on a besoin de prétendre que l'anonymat est imminent. L'imminence de l'anonymat, ou maximisation de l'impersonnalité, serait en corrélation avec la mort du Souverain, ou minimisation de la personnalité. C'est dans cette proportion inverse que les deux coexistent étrangement. C'est bien l'étape bataillienne, où se situerait en réalité Giorgio Agamben aussi. Car celui-ci met en question, on le sait bien, la « vie nue » et le « pouvoir souverain »¹⁰², qui seraient au fond des versions de la vie anonyme et du dernier maître. D'une part, la vie nue serait de plus en plus imminente pour s'étendre dans le monde entier, alors qu'elle reste, ironiquement, toujours fragile. De l'autre, le pouvoir souverain, du moins dans sa modalité traditionnelle, mourrait progressivement pour se dissoudre dans la vie nue, alors qu'il exerce, paradoxalement, le dernier droit sublime à cette vie fragile. Il ne faut pas se méprendre sur ce point, même si Agamben recourt volontiers à des concepts foucauldien tels que la « biopolitique ». La vie sur laquelle il s'interroge par là, ce serait toujours une vie bataillienne. Et pourtant, ce ne serait qu'au-delà de cette vie anonyme qu'on peut rencontrer le concept foucauldien de biopolitique. C'est pourquoi Foucault ne se contente jamais de rester à cette étape bataillienne, et son dépassement généalogique ne se dirige pas seulement vers sa limite, mais aussi y arrive effectivement. En réalité, cette limite ne serait alors plus tellement l'origine comme le pouvoir originaire, dont l'anonymat aussi coexisterait paradoxalement avec le Souverain. Elle serait plutôt ce qu'on pourrait appeler *un point de limite*, où disparaît non seulement le Souverain mais aussi l'anonymat, à savoir leur coexistence paradoxale. Bref, en se dirigeant vers le pouvoir originaire, son dépassement généalogique arrive non pas à cette origine, mais finalement au point de limite où le retour ultime à l'origine correspond au dépassement ultime du Souverain pour que tous les deux s'effondrent ou se détruisent : disparaît ce que Foucault appelle « une économie de la pensée apocalyptique »¹⁰³. D'où Foucault s'autocritiquerait sur l'origine¹⁰⁴ : le pouvoir originaire n'est au fond qu'une « illusion » ; l'« extériorité absolue » ou « la marge est un mythe » ; tout cela, c'est une sorte de mirage qu'on ne peut voir que du dedans de la démarche autodestructrice. En revanche, le point de limite, c'est un point critique où s'accomplit définitivement la

¹⁰² Cf. G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Seuil, 1997.

¹⁰³ Cf. « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁴ Cf. « L'extension sociale de la norme », *DE III*, p. 77.

démarche autodestructrice pour que se termine définitivement la philosophie politique traditionnelle depuis Hobbes ou Hegel. Ainsi, il est question d'une sortie de la philosophie de la souveraineté : la percée qui doit être théoriquement exigée par la démarche autodestructrice de cette philosophie, mais qui ne peut jamais être définitivement nommée dans les termes de la même philosophie. Bref, il ne s'agit plus tellement de l'origine, mais plutôt du point de limite. C'est bien celui-ci qui permet de passer de l'ancienne problématique à la nouvelle. C'est pourquoi, ici encore, on pourrait saisir ce point de limite aussi comme le *tournant ontologique* de Foucault : avant ce tournant, plus ou moins, il n'a pas su cesser de considérer le pouvoir comme droit, mais, après lui, il a su le considérer comme rapport de force, qui ne serait, comme on le constatera plus bas, plus ni simplement souverain ou subjectif ni simplement anonyme. Autrement dit, par ce tournant, il est passé du modèle du droit sur le pouvoir à celui du rapport de force. De fait, il nous semble que la problématique foucauldienne a changé du tout au tout après ce tournant : comme nous l'avons mentionné, il passerait de la première généalogie qu'il a implicitement présupposée, à la seconde qu'il a explicitement présentée. Comme nous le verrons plus bas, la seconde n'est plus recherche sur l'origine de la genèse, mais recherche sur la provenance et l'émergence : elle ne prend plus pour objet de recherche l'origine, mais en nie même l'existence ; ainsi, elle ne se dirige plus vers le pouvoir originaire, mais nie même l'existence ; en revanche, elle porte sur la provenance et l'émergence où il s'agit des rapports de force eux-mêmes en tant que pouvoirs effectifs. A propos de ce tournant ontologique, on pourrait dire de surcroît, en théorie, qu'il survient en même temps que le tournant ontologique dans le domaine du savoir, donc entre *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*. Comme nous l'avons vu, depuis la première page de *Histoire de la folie*, Foucault a essayé de retourner à l'origine de l'histoire dialectique entre la folie et la raison, c'est-à-dire à la tragédie entre le dionysiaque et l'apollinien, la relation de pouvoir originaire entre les deux. Et, en arrivant à la dernière page de *Les mots et les choses*, il a finalement annoncé ce passage fameux sur la mort de l'homme, qui aurait signifié, pour lui, que se terminait la philosophie du sujet souverain ou la dialectique entre l'esclave et le maître ou la folie et la raison. C'est juste après cela que sont survenus non pas le pouvoir originaire ainsi que la folie originaire, mais le tournant sur le pouvoir ainsi que le tournant sur le savoir. Ce n'était plus par le calcul raffiné de la

philosophie politique traditionnelle, mais seulement par ce que Foucault appelle la « rugosité nietzschéenne », c'est-à-dire « une espèce de bêtise étonnée et joyeuse, une sorte d'éclat de rire incompréhensif »¹⁰⁵. C'est ce rire qui a détruit l'ancienne problématique, en en créant une nouvelle. Cependant, le tournant sur le pouvoir est moins thématiquement survenu que le tournant sur le savoir, car, à ce moment-là, Foucault s'est occupé prioritairement du problème du savoir. Ainsi, on pourrait dire que, en accueillant explicitement le second tournant, en même temps il a implicitement accueilli le premier. C'est la raison pour laquelle, après *L'archéologie du savoir* où il a intensivement parcouru la nouvelle problématique du savoir, il a commencé, à nouveau, à parcourir la nouvelle problématique du pouvoir : de son étude sur Nietzsche jusqu'à ses cours sur la gouvernementalité au Collège de France, il a réexaminé à plusieurs reprises le tournant sur le pouvoir afin d'en tirer pas à pas une série de conséquences théoriques. C'est ainsi qu'il en est finalement arrivé à nier ou suspendre exhaustivement les quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat. Voilà le tournant ontologique qu'est le point de limite. C'est bien dans cette mesure que ce point-là permet de passer de l'ancienne problématique à l'autre. Là, il s'agit donc du tournant sur le point de limite, qui n'est pas tellement comparable au retour à la vie archaïque chez Bataille, mais plutôt au retour à la volonté de puissance chez Nietzsche. Dans cette mesure, on pourrait caractériser le dépassement foucauldien, de même que le dépassement nietzschéen, comme la limite du dépassement généalogique. C'est pourquoi Foucault accomplit le dépassement généalogique afin de mettre en question le pouvoir effectif, le rapport de force lui-même.

En résumé, afin de surmonter le modèle du droit sur le pouvoir, Foucault essaie de nier ou suspendre ses quatre éléments, c'est-à-dire non seulement le Sujet, la Loi et l'Etat, mais aussi le Souverain. Pour cela, il élabore une démarche particulière. Celle-ci ne relève plus du dépassement contractuel de Hobbes ni du dépassement dialectique de Hegel, mais du dépassement généalogique de Nietzsche. En passant par Bataille, Foucault reprend ce dépassement généalogique à sa manière. C'est le nihilisme vaincu par lui-même. Là, il s'agit de la venue du pouvoir, par laquelle Foucault peut arriver au point de limite dans le modèle du droit. C'est bien à ce moment-là que survient le tournant ontologique, par lequel Foucault peut mettre en question le pouvoir non pas

¹⁰⁵ Cf. « Se débarrasser de la philosophie », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 87.

comme droit, mais comme rapport de force. Voilà comment Foucault surmonte le modèle du droit.

Nous avons donc pu analyser le modèle du droit. C'était celui qui saisit le pouvoir comme droit : là, le pouvoir avait pour caractère général de concerner la domination ; il se rapportait, pour mécanisme général, aux quatre éléments du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. Et, pour surmonter ce modèle du droit, il a fallu recourir au dépassement généalogique. Celui-ci a fait survenir le tournant ontologique, qui a permis de mettre en question le pouvoir effectif, le rapport de force lui-même. C'est seulement là qu'il s'agit du modèle du rapport de force sur le pouvoir. Nous allons donc ensuite examiner ce modèle.

*

Quel est le modèle du rapport de force ? C'est avant tout celui qui saisit le pouvoir comme *rapport de force*. En se référant à la philosophie de Nietzsche¹⁰⁶, Foucault affirme : le pouvoir est « en lui-même, principalement, un rapport de force »¹⁰⁷. C'est-à-dire que le pouvoir advient comme rapport de force. Celui-ci ne se réfère plus à l'ordre juridique où il s'agit du Sujet, du Souverain, de la Loi ou de l'Etat. Le pouvoir comme rapport de force s'exerce toujours en lui-même. C'est le rapport effectif d'une force à une autre, ou, plus précisément, la fonction effective que l'une exerce sur l'autre. Ainsi, Foucault précise : « le pouvoir ne se donne pas, ni ne s'échange, ni ne se reprend [comme droit], mais [...] il s'exerce et [...] il n'existe qu'en acte »¹⁰⁸ ; « il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède »¹⁰⁹. C'est-à-dire

¹⁰⁶ Afin de poser le modèle du rapport de force, Foucault relit intensivement les œuvres de Nietzsche. J'ai donc auparavant examiné cette relecture d'une manière thématique dans un article : "Force and Knowledge: Foucault's Reading of Nietzsche", in *Foucault Studies*, n° 16, 2013. De fait, cette relecture de Nietzsche permet à Foucault de bien préciser son propre modèle du rapport de force en opposition avec celui du droit. Ainsi, j'ai également examiné ce point d'une manière sommaire dans un autre article : "Kenryoku no keifugaku no tameni" (« Pour *La généalogie du pouvoir* »), in *La société japonaise de philosophie* (dir.), *Philosophie*, n° 65, 2014. En m'appuyant sur les résultats de ces articles, je vais développer l'argument suivant.

¹⁰⁷ « *Il faut défendre la société* », p. 15. Cf. *ibid.*, p. 239.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁹ *Surveiller et punir*, p. 31.

que le pouvoir n'est plus ce qui se possède en puissance en tant que compétence de la domination, mais ce qui s'exerce en acte en tant qu'activité combative : des actions effectivement appliquées d'une force à une autre. Quant à ce rapport de force, on ne pourrait pas en extraire seulement une force pour analyser son essence. C'est parce que cette force ne serait en réalité plus quelque chose comme substance, n'ayant en elle-même aucune essence. Elle ne se déterminerait que par rapport à d'autres forces. De fait, c'est pourquoi Foucault affirme : « il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte »¹¹⁰. C'est-à-dire que ce n'est pas à partir des éléments qu'il s'agit de mettre en question la relation, mais, tout au contraire, que c'est à partir de celle-ci qu'il s'agit de les mettre en question. En effet, ce ne sont pas les éléments qui déterminent la relation, mais celle-ci qui les détermine. C'est là le rapport de force lui-même. C'est ainsi que le pouvoir n'est autre chose que le rapport d'une force à une autre.

Il faut donc faire attention à ce que Foucault entend ainsi par le rapport de force lui-même, parce que c'est tout à fait différent de ce que nous entendons ordinairement par là : on doit distinguer nettement le rapport de force dans le modèle du rapport de force de celui du modèle du droit. Sans doute, le pouvoir au sens foucauldien porte sur un domaine plus étendu du rapport de force que celui au sens traditionnel ou juridique : partout où existe le second, on peut toujours trouver le premier. Ainsi, le pouvoir foucauldien serait préalable au pouvoir traditionnel : le premier joue le rôle de support pour le second. De fait, sur ce point, Foucault remarque que le pouvoir traditionnel n'existe que dans le régime de la souveraineté, alors que, derrière lui ou en deçà de lui, il y a des milliers de pouvoirs divers ou de rapports de forces divers : c'est en prenant pour support ces pouvoirs que le pouvoir traditionnel peut être mis en question¹¹¹. C'est pourquoi Foucault élargit l'extension du pouvoir au maximum, en affirmant son omniprésence comme suit :

[Il s'agit de l']omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout

¹¹⁰ « *Il faut défendre la société* », p.239. Cf. *ibid.*, p. 38.

¹¹¹ « Pouvoir et savoir », *DE III*, p. 406.

point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout¹¹².

Le pouvoir est omniprésent non pas au sens où, dans le modèle du droit, il peut tout envelopper sous son invincible unité, la souveraineté, mais au sens où il se produit entre tous points, toutes forces : « le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles »¹¹³. Bref, alors que, dans le modèle du droit, le pouvoir est « tout-puissant »¹¹⁴ sous son unité souveraine, dans le modèle du rapport de force il est omniprésent à travers tout point, toute force. Ainsi, il ne s'agit pas du « Pouvoir »¹¹⁵, présent seulement dans la main du tout-puissant, mais des « micropouvoirs »¹¹⁶, omniprésents dans tout le champ de force. Autrement dit, il ne s'agit pas de la « métaphysique du Pouvoir »¹¹⁷, mais de la « microphysique du pouvoir »¹¹⁸, y compris l'« optique », la « mécanique » ou la « physiologie » du pouvoir¹¹⁹. Par conséquent, au fond, il faudrait admettre qu'il y a pouvoir dès qu'il y a un rapport de force, quel qu'il soit. Sans doute, on pourrait dire qu'il faut préciser cet « il y a » du pouvoir foucauldien en opposition avec l'existence du pouvoir traditionnel ou juridique, au même sens où, dans la première partie, il a fallu préciser l'« il y a » du langage foucauldien en opposition avec l'existence du langage traditionnel ou épistémique. Ici encore, cet « il y a » du pouvoir serait à la fois évident et invisible. Evident, parce que n'importe quel rapport de force a son propre « il y a » : nous nous engageons à travers tous les pouvoirs. Invisible, parce que cet « il y a » est trop familier pour nous : nous le présumons toujours dans tous les pouvoirs à tel point que les analyses traditionnelles du pouvoir ne peuvent pas le prendre pour thème. En conséquence, il faut ci-dessous mettre en évidence cet « il y a » du pouvoir foucauldien en opposition avec l'existence du pouvoir traditionnel. Autrement dit, il faut préciser la différence des rapports de force entre le modèle foucauldien et le modèle traditionnel.

¹¹² *La volonté de savoir*, p. 122.

¹¹³ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁴ Cf. « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités, op. cit.*, p.115-116.

¹¹⁵ Cf. *La volonté de savoir*, p. 121.

¹¹⁶ *Surveiller et punir*, p. 32.

¹¹⁷ « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *DE III*, p. 630.

¹¹⁸ *Surveiller et punir*, p. 31.

¹¹⁹ Cf. *La société punitive*, Gallimard/Seuil, 2013, p.268.

D'abord, à propos du modèle du droit. Comme nous l'avons vu, ce modèle a saisi le pouvoir comme droit. Ce pouvoir n'a pas existé tout seul, mais toujours dans un ordre juridique où il s'agit du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. Ainsi, on pouvait traiter ce pouvoir à travers quatre modalités d'analyse pertinentes à ces quatre éléments, c'est-à-dire la description, la réduction, la formalisation et l'interprétation. Premièrement, la description du pouvoir, qui se ferait comme l'analyse du Sujet au sens politique. Dans cette analyse, étant donné un rapport de force, on met en question toujours seulement sa cible à dominer, le sujet au sens politique. Si l'on peut en décrire un sujet-cible, on peut traiter ce rapport de force comme pouvoir descriptible. Au cas où ce sujet-cible correspond bien au sujet rationnel, au sujet juste ou au bon sujet, il s'agit de l'existence d'un bon pouvoir ; au cas où il y correspond mal, il s'agit de l'absence de bon pouvoir ou l'existence d'un mauvais pouvoir, dont on devrait désormais « réprimer » le mauvais sujet-cible pour l'améliorer, ce qui permettrait d'arriver à exercer un bon pouvoir. Or, si l'on ne peut en décrire aucun sujet-cible, on ne peut pas traiter ce rapport de force comme pouvoir descriptible. Par exemple, la résistance que le fou oppose par rapport à l'hôpital psychiatrique, comme les mouvements antipsychiatriques anglais depuis les années 1950 qu'a toujours appréciés Foucault¹²⁰. Dans ce type de rapport de force, il n'y a plus de sujet-cible, car celui qu'attaque le fou, c'est le psychiatre qui est celui auquel le souverain étatique délègue ses pouvoirs de l'administration hospitalière, par définition jamais un sujet-cible que pourrait s'assujettir le fou. Ainsi, l'analyse du Sujet ne reconnaît plus dans cet exemple d'existence d'un pouvoir descriptible, soit bon soit mauvais, bien qu'il y ait là le rapport de force. Ce serait pourquoi les philosophes politiques traditionnels, de droite comme de gauche, n'ont depuis longtemps guère pu trouver de problème politique dans le mouvement antipsychiatrique. Mais, en revanche, le modèle foucauldien traiterait même de tel rapport de force comme pouvoir. De là, les recherches foucaaldiennes arrivant à activer les études antipsychiatriques comme celle de Robert Castel¹²¹. Deuxièmement, la réduction du pouvoir, qui se ferait comme l'analyse du Souverain. Dans cette analyse, étant donné un rapport de force, on met en question toujours seulement son souverain. Si l'on peut réduire ce rapport de force à un souverain, on peut le traiter comme pouvoir

¹²⁰ Par exemple, cf. « Asiles. Sexualité. Prisons », *DE II*, p.772-773 ; « Radioscopie de Michel Foucault », *DE II*, p. 800 ; *Le pouvoir psychiatrique*, p. 347-351.

¹²¹ Cf. R. Castel, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Minuit, 1977.

réductible. Au cas où son souverain concorde bien au souverain rationnel, au souverain juste ou au bon souverain, il s'agit de l'existence d'un bon pouvoir ; au cas contraire, de l'absence de bon pouvoir ou de l'existence du mauvais pouvoir, dont on devrait désormais « dépasser » le mauvais souverain pour l'améliorer, ce qui permettrait d'arriver à exercer un bon pouvoir. Or, si l'on ne peut réduire le rapport de force à aucun souverain, on ne peut pas le traiter comme pouvoir réductible. Par exemple, la révolte que le prisonnier oppose par rapport à la prison, comme les révoltes des prisons françaises des années 1970 auxquelles Foucault a toujours collaboré¹²². Dans ce type de rapport de force, il n'y a plus de souverain, car celui qui attaque la prison, c'est le prisonnier qui est tellement privé des droits du citoyen qu'il ne peut plus partager la souveraineté avec tous. Ainsi, l'analyse du Souverain ne reconnaît plus dans cet exemple d'existence d'un pouvoir réductible, soit bon soit mauvais, bien qu'il y ait là le rapport de force. Ce serait pourquoi les philosophes politiques traditionnels, de droite comme de gauche, n'ont depuis longtemps guère pu trouver de problème politique dans la révolte des prisons. Mais, en revanche, le modèle foucauldien traiterait même de tel rapport de force comme pouvoir. De là, les recherches foucaaldiennes arrivant à vivifier de nouveaux types d'études sur l'ouvrier comme celle d'Antonio Negri & Michael Hardt¹²³. Troisièmement, la formalisation du pouvoir, qui se ferait comme l'analyse de la Loi. Dans cette analyse, étant donné un rapport de force, on met en question toujours seulement sa forme légale. Si l'on peut en formaliser une forme légale, on peut traiter ce rapport de force comme pouvoir formalisable. Au cas où sa forme légale répond bien à la loi rationnelle, à la loi juste ou à la bonne loi, il s'agit de l'existence d'un bon pouvoir ; au cas contraire, de l'absence de bon pouvoir ou de l'existence d'un mauvais pouvoir, dont on devrait désormais modifier la mauvais loi en relation avec d'autres lois, c'est-à-dire les « codifier », pour les améliorer, ce qui permettrait d'arriver à exercer un bon pouvoir. Or, si l'on ne peut en formaliser aucune forme légale, on ne peut pas traiter ce rapport de force comme pouvoir formalisable. Par exemple, la contestation que le minoritaire sexuel oppose par rapport à l'institution du mariage, comme les mouvements gays et lesbiens des années 1970 auxquels Foucault a souvent apporté son

¹²² Par exemple, cf. « (Manifeste du G.I.P.) », *DE II* ; « Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence », *DE II* ; « Le discours de Toul », *DE II* ; « Prisons et révoltes dans les prisons », *DE II* ; *Surveiller et punir*, p. 35 ; Ph. Artières et al. (dir.), *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*.

¹²³ Cf. A. Negri et M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2000.

soutien¹²⁴. Dans ce type de rapport de force, il n'y aurait plus eu aucune forme légale, car les personnes comme les homosexuels n'ont pu recourir à aucune loi, la législation ayant traditionnellement toujours présupposé que le citoyen n'a qu'un seul sexe hétérosexuel, masculin ou féminin. Ainsi, l'analyse de la Loi ne reconnaît plus dans cet exemple d'existence d'un pouvoir formalisable, soit bon soit mauvais, bien qu'il y ait là le rapport de force. Ce serait pourquoi les philosophes politiques traditionnels, de droite comme de gauche, n'ont depuis longtemps guère pu trouver de problème politique dans le mouvement gai et lesbien. Mais, en revanche, le modèle foucauldien traiterait même de tel rapport de force comme pouvoir. De là, les recherches foucaaldiennes arrivant à influencer les études sur le genre comme celle de Judith Butler¹²⁵. Quatrièmement, l'interprétation du pouvoir, qui se ferait comme l'analyse de l'Etat. Dans cette analyse, étant donné un rapport de force, on met en question toujours seulement son support étatique. Si l'on peut en interpréter un support étatique, on peut traiter ce rapport de force comme pouvoir interprétable. Au cas où son support étatique fait partie de l'Etat rationnel, de l'Etat juste ou du bon Etat, il s'agit de l'existence du bon pouvoir ; au cas contraire, de l'absence de bon pouvoir ou e l'existence d'un mauvais pouvoir, dont on devrait désormais « enrichir » le mauvais Etat pour l'améliorer, ce qui permettrait d'arriver à exercer un bon pouvoir. Or, si l'on ne peut interpréter aucun support étatique, on ne peut pas traiter ce rapport de force comme pouvoir interprétable. Par exemple, la lutte que l'immigré oppose au pays d'accueil, comme les mouvements antiracistes ou postcolonialistes des années 1970 auxquels Foucault a parfois donné son appui¹²⁶. Dans ce type de rapport de force, il n'y aurait plus de support étatique, car l'étranger a dû lutter en dehors de ou contre l'Etat, qui n'a traditionnellement toujours pensé qu'à la protection de son propre peuple. Ainsi, l'analyse de l'Etat ne reconnaît plus dans cet exemple d'existence d'un pouvoir interprétable, soit bon soit mauvais, bien qu'il y ait là le rapport de force. Ce serait pourquoi les philosophes politiques traditionnels, de droite comme de gauche, n'ont depuis longtemps guère pu trouver de problème politique dans le mouvement postcolonialiste. Mais, en revanche, le modèle foucauldien traiterait même

¹²⁴ Par exemple, cf. « Sexualité et politique », *DE II* ; « Un plaisir si simple », *DE III* ; « De l'amitié comme mode de vie », *DE IV*.

¹²⁵ Cf. J. Butler, *Gender Trouble : Feminism And the Subversion of Identity*, Routledge, 2006.

¹²⁶ Par exemple, l'« affaire Djellali Ben Ali » en 1971 (cf. D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 39), l'« affaire Mohammed Diab » en 1972 (cf. *ibid.*, p. 42) ou les *boat people* au Viêt-Nam en 1978-1979 (cf. *ibid.*, p. 55, 57 ; « Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI^e siècle », *DE III*).

de tel rapport de force comme pouvoir. De là, les recherches foucaaldiennes arrivant à inspirer les études postcolonialistes comme celle d'Edward Saïd¹²⁷. C'est ainsi que, dans la description, la réduction, la formalisation et l'interprétation du pouvoir, on ne sait pas reconnaître tous les rapports de force en tant que pouvoirs : dans la description, on n'accorde aucun pouvoir au rapport fou ; dans la réduction, au rapport criminel ; dans la formalisation, au rapport pervers ; dans l'interprétation, au rapport exotique. On exclut ces rapports infâmes des analyses du pouvoir, presque comme Platon ou Aristote expulsent les sophistes de la philosophie occidentale. Autrefois, Foucault examina la métaphysique d'Aristote pour montrer comment il a expulsé de la philosophie le pouvoir du sophiste, pour ainsi dire le « désir sophistique »¹²⁸. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, ce désir sophistique ne serait pas différent de ce que Foucault appelle plus généralement la « volonté de savoir ». Selon son examen, Aristote a distingué le désir sophistique non seulement de celui du grand philosophe mais aussi de celui du petit philosophe, en bref de tous les désirs de connaître : le désir sophistique n'est qu'une simple ombre du désir philosophique. Ce faisant, il a invalidé l'existence du désir sophistique pour n'accorder aucun pouvoir à cette volonté sophistique. C'est-à-dire qu'il a neutralisé l'« extériorité » et la « violence » du désir sophistique¹²⁹. Foucault dit que « le corps, le désir sont élidés »¹³⁰ ; ou que « le désir se trouve élidé, avec son efficace »¹³¹. C'est là l'exclusion du désir sophistique. C'est pourquoi Foucault pose une question : « comment les rapports de domination qui jouaient dans les discussions sophistiques ont-ils pu être exclus ou éliminés ou mis entre parenthèses – ou peut-être oubliés et réprimés »¹³². C'est bien à la manière de cette exclusion qu'on oublie le fou et le prisonnier en dehors de l'analyse du pouvoir, ou qu'on dissimule l'homosexuel et l'étranger derrière l'analyse du pouvoir.

En outre, à propos du rapport de force dans le modèle du droit, il faut relever qu'il y a une hiérarchie des rapports : le modèle du droit présuppose deux sortes de rapports de force. Comme nous l'avons vu, toutes les analyses traditionnelles du pouvoir, en excluant certains rapports de force, en classent d'autres en deux sortes : le

¹²⁷ Cf. E. Saïd, *Orientalism*, Penguin Classics, 2003.

¹²⁸ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, leçons des 9 et 16 décembre 1970.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, p. 17.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹³¹ *Ibid.*, p. 19.

¹³² *Ibid.*, p. 67.

bon rapport de force et le mauvais rapport de force, le bon pouvoir et le mauvais pouvoir. Si l'on classe un rapport de force donné parmi les bons pouvoirs, cela signifie qu'il sort du domaine empirique pour arriver au seuil rationnel : le pouvoir empirique est remplacé par le pouvoir rationnel ; l'existence est remplacée par l'essence. Ainsi, le rapport de force comme bon pouvoir correspond au pouvoir rationnel, au pouvoir essentiel ou au pouvoir infini. En revanche, le rapport de force comme mauvais pouvoir correspond au pouvoir empirique, au pouvoir existentiel ou au pouvoir fini. Il est évident qu'il y a ici une hiérarchie des rapports. D'abord, on exclut secrètement certains rapports de force, à savoir les rapports fou, criminel, pervers ou exotique. On n'accorde aucun pouvoir à ces rapports de force infâmes. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, *du* pouvoir moins que *le* pouvoir. Ensuite, en se fondant sur cette exclusion, on bâtit un régime qui consiste en deux sortes de rapports de force, le pouvoir rationnel et le pouvoir empirique : en d'autres termes, on donne lieu à un partage entre deux pouvoirs. Il va sans dire que le pouvoir empirique se pose alors dans la couche inférieure. On n'y admet que de mauvais rapports de force, de mauvais pouvoirs. Ceux-ci seraient graduellement hiérarchisés selon qu'ils s'approchent du pouvoir rationnel. En revanche, ce pouvoir rationnel se pose dans la couche supérieure, à savoir au sommet de la hiérarchie. On n'y admet que le bon rapport de force, le bon pouvoir. Ici s'établit la transcendance du pouvoir rationnel. C'est bien cette hiérarchie que présuppose le modèle du droit. En conséquence, dans ce modèle traditionnel, on pense toujours le problème du rapport de force par la dichotomie entre l'existence et l'absence. Le pouvoir rationnel a en lui-même le bon rapport de force : dans cette mesure, on pourrait dire qu'il existe absolument. C'est là l'existence. En revanche, le pouvoir empirique n'a en lui-même, au fond, que le mauvais rapport de force : dans cette mesure, on pourrait dire qu'il n'existe que relativement ; et qu'il ne peut mesurer son propre rapport de force que par la distance avec le bon rapport de force. C'est là au fond une absence. C'est ainsi qu'on pense le problème du rapport de force par l'opposition entre le bon rapport de force et le mauvais rapport de force, à savoir la dichotomie entre l'existence et l'absence. En somme, dans le modèle du droit, le pouvoir, c'est toujours le bon rapport de force ou le mauvais rapport de force ; ceux-ci construisent par le principe de transcendance la hiérarchie des rapports, qui n'est autre chose que la totalité dialectique

entre l'existence et l'absence ; enfin n'y sont pas inclus certains rapports de force infâmes.

Ensuite, à propos du modèle du rapport de force. Comme nous l'avons vu, ce modèle a saisi le pouvoir comme rapport de force. Ce rapport de force a existé tout seul sans aucune nécessité de se référer à l'ordre juridique où il s'agit du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. Ainsi, tout rapport de force était nécessairement en lui-même un pouvoir : dès qu'il y a n'importe quel rapport de force, on peut trouver son « il y a » du pouvoir. Même si le rapport de force n'a aucun sujet-cible, soit bon soit mauvais, il est toujours un pouvoir ; même le rapport fou est un pouvoir. Même si le rapport de force n'a aucun souverain, soit bon soit mauvais, il est toujours un pouvoir ; même le rapport criminel est un pouvoir. Même si le rapport de force n'a aucune forme légale, soit bonne soit mauvaise, il est toujours un pouvoir ; même le rapport pervers est un pouvoir. Même si le rapport de force n'a aucun support étatique, soit bon soit mauvais, il est toujours un pouvoir ; même le rapport exotique est un pouvoir. En somme, même si le rapport de force n'a aucun lien avec le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat, qu'ils soient infâmes, il est toujours un pouvoir. C'est ainsi que, dans le modèle du rapport de force, tous les rapports de force sont toujours des pouvoirs ; qu'ils ont nécessairement en eux-mêmes l'« il y a » du pouvoir ; qu'on sait là toujours reconnaître les « il y a » de tous les pouvoirs ; et que rien n'en est jamais exclu.

En conséquence, il n'y a ici plus de hiérarchie des rapports, mais ce qu'on pourrait appeler *un plan de rapport*. Car il n'y a qu'une seule et même sorte de rapport. Ainsi, il ne faut plus classer des rapports de force donnés, puisqu'il n'y a plus aucun tableau taxinomique ; d'ailleurs, il ne faut plus, non plus, exclure certains rapports de force, puisqu'il n'y a plus aucune case d'exclusion. Il n'y a plus ni le pouvoir rationnel ni le pouvoir empirique ; il n'y a plus ni bon pouvoir ni mauvais pouvoir ; il n'y a plus ni le pouvoir infini ni le pouvoir fini ; il n'y a plus ni le pouvoir essentiel ni le pouvoir simplement existentiel. Tous les pouvoirs ont en eux-mêmes la seule et même sorte de rapport de force. Il est évident qu'il n'y a ici plus de hiérarchie des rapports, mais un plan de rapport. Là, on n'exclut aucun rapport de force ; ainsi, on ne bâtit non plus aucun régime qui consiste en pouvoir positif et pouvoir négatif ; en d'autres termes, on ne donne lieu à aucun partage entre l'essence et l'existence. L'essence ne précède pas l'existence ; mais l'existence ne précède pas non plus l'essence ; l'« il y a » du pouvoir

précède plutôt le partage entre l'essence et l'existence. Ainsi, sur ce plan de rapport, il y a le pouvoir du fou ainsi que celui du savant et celui du médiocre ; il y a celui du prisonnier ainsi que celui du dominateur et celui du dominé ; il y a celui de l'homosexuel ainsi que celui de l'homme et celui de la femme ; il y a celui de l'étranger ou du sauvage ainsi que celui de l'Occidental ou de l'Oriental. Nous n'avons plus besoin d'accorder à ces pouvoirs les rapports de force différents un par un. Que nous les leur accordions ou non, il y a déjà une seule et même sorte de rapport de force. Bref, il y a simplement *du* pouvoir. On n'y voit plus la transcendance du pouvoir rationnel, mais l'immanence du pouvoir. C'est bien ce plan de rapport que présuppose le modèle du rapport de force. En conséquence, dans ce modèle, on ne pense plus le problème du rapport de force par la dichotomie entre l'existence et l'absence. Car il n'y a plus ni le pouvoir rationnel ni le pouvoir empirique, ni l'existence du bon pouvoir ni son absence. Il y a simplement tous les rapports de force. Ainsi, il n'y a plus la dialectique entre l'existence et l'absence. Il y a simplement des formations de rapports de force. En somme, dans ce modèle, le pouvoir, c'est toujours la seule et même sorte de rapports de force ; ceux-ci constituent par le principe d'immanence le plan de rapport, qui n'est autre chose que des formations des rapports de force en deçà de la dialectique entre l'existence et l'absence ; enfin, en font partie tous les rapports de force considérés ailleurs comme infâme ou pas.

Ainsi, dans le modèle du rapport de force, on pourrait trouver la même univocité de l'être que nous avons affirmée à propos de l'« il y a » du langage dans le modèle de l'existence : on pourrait ici aussi affirmer l'univocité de l'être dans l'« il y a » du pouvoir, ou plutôt, pour ainsi dire, l'« *univocité du rapport* » dans le rapport de force. Car il n'y a qu'une seule et même sorte de rapports de force, qui contient également les pouvoirs infâmes, les mauvais pouvoirs et les bons pouvoirs : ce rapport de force n'est pas simplement horizontal aux pouvoirs infâmes, mais plutôt vertical à tous les trois. Ainsi, on ne se demande même plus si un pouvoir donné est infâme ou pas, ni s'il est bon ou mauvais. En effet, les critères de l'exclusion de l'infamie ainsi que ceux du partage entre le bien et le mal ne sont pas pertinents dans le modèle du rapport de force. Là, il y a simplement tous les pouvoirs tant qu'ils sont des rapports de forces. Cela ne signifie pas pour autant que ce modèle néglige complètement les faits que certains pouvoirs ont été historiquement exclus et que d'autres pouvoirs ont été historiquement

partagés entre le bien et le mal. Tant s'en faut. En partant de la seule et même sorte de rapports de force, le modèle foucauldien reprend à nouveau diverses exclusions historiquement pratiquées, et divers partages historiquement établis entre le bien et le mal : alors que le modèle du droit part de l'exclusion originaire ou du partage originaire entre le bien et le mal pour expliquer plusieurs sortes de pouvoirs, celui du rapport de force part, au contraire, de la seule et même sorte de rapports de force pour expliquer des exclusions historiques ou des partages historiques entre le bien et le mal. Dans le second modèle, les exclusions et les partages sont, pour ainsi dire, des dessins historiques sur des pouvoirs, non pas les coordonnées anhistoriques sous les pouvoirs. C'est pourquoi, dans ce modèle, il n'y a que la seule et même sorte de rapport de force, ce qui signifie justement qu'il s'agit de l'univocité du rapport. En revanche, dans le modèle du droit, il s'agirait de l'équivocité du rapport, puisqu'il existe deux sortes de rapports de force : le bon pouvoir et le mauvais pouvoir. Bien plus, il existe ou reste également du pouvoir moins que le pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir infâme. Cette exclusion et ce partage entre le bien et le mal sont essentiellement pertinents dans le modèle du droit. En partant de cette exclusion originaire et de ce partage originaire, le modèle traditionnel met en question les pouvoirs, en sorte qu'il s'agit non pas de l'univocité du rapport, mais de l'équivocité du rapport. En réalité, avant son tournant ontologique, Foucault lui-même est toujours demeuré dans ce modèle. Par exemple, dans *l'Histoire de la folie*, il est parti de l'exclusion originaire de la folie et du partage originaire entre la raison et la déraison pour analyser des documents historiques¹³³ ; par conséquent, il est arrivé à distinguer implicitement la bataille absolument folle, la résistance déraisonnable et la domination raisonnable. Cependant, après le tournant, il a pu complètement renverser cette procédure. C'est ainsi que le modèle du rapport de force concerne l'univocité du rapport, tandis que celui du droit concerne l'équivocité du rapport.

Nous avons pu donc préciser la différence des rapports de force : alors que le modèle du droit porte, au nom de l'équivocité du rapport, sur le bon rapport de force et le mauvais rapport de force ainsi que sur le rapport de force infâme, celui du rapport de force porte, au nom de l'univocité du rapport, sur la seule et même sorte de rapports de force. Ce n'est autre chose que l'« il y a » du pouvoir. C'est bien dans ce sens que le

¹³³ Cf. « Préface [à *l'Histoire de la folie*] », *DE I*.

dernier modèle foucauldien saisit le pouvoir comme rapport de force : « le pouvoir est essentiellement un rapport de force »¹³⁴. Ce serait la volonté de puissance de Nietzsche reprise par Foucault¹³⁵. En conséquence, c'est seulement en prenant pour support ces rapports de force omniprésents qu'on peut prétendre procéder aux analyses traditionnelles du pouvoir (description avec répression, réduction avec dépassement, formalisation avec codification et interprétation avec enrichissement) ; c'est seulement en prenant pour support ces rapports de force verticaux qu'on peut prétendre se mettre dans des horizons traditionnels du pouvoir (Sujet, Souverain, Loi et Etat) ; c'est seulement en prenant pour support ces rapports de force univoques qu'on peut prétendre traiter de l'exclusion originaire et du partage originaire du pouvoir (infamie, mal et bien). Ce pouvoir foucauldien s'impose comme un préalable pour toutes les autres recherches sur le pouvoir. C'est ainsi que le pouvoir est un *rapport d'une force à une autre*.

Ce pouvoir a trois caractères principaux, qui précisent tous son rapport de force. C'est-à-dire que le pouvoir, de même que l'énoncé, a trois aspects dans son rapport de force : événement, pratique et chose. Ici encore, Foucault ne les détermine pas de manière très rigoureuse, ce qui fait qu'ils contiennent plus ou moins de contenus communs. Ainsi, plutôt que répéter leurs contenus communs, nous allons ci-dessous les ranger de manière à profiter de chaque particularité ou à la mettre en valeur autant que possible. Ce faisant, nous pourrions comprendre l'existence du pouvoir dans tous ses implications, et, en outre, la distinguer d'autres existences qui ne concernent pas le rapport de force. Il s'agit des existences incorporelles que nous avons déjà examinées dans la première partie, c'est-à-dire les énoncés.

Premièrement, le pouvoir a dans son rapport de force l'aspect d'« événement ». Comme nous l'avons vu plusieurs fois, le pouvoir est donné comme rapport de force. Mais, il n'a pas continué à exister depuis un passé très lointain ; il ne continuera pas, non plus, à exister jusqu'à un avenir très lointain. Il apparaît comme événement en un jour et en un lieu. Il a son point d'irruption dans l'histoire. Puis, tant qu'il est un événement, il n'est pas ce que l'homme fait consciemment apparaître. Il ne passe jamais par la conscience du sujet souverain, soit le souverain hobbesien, soit le maître hégélien.

¹³⁴ « Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir », *DE III*, p. 87

¹³⁵ Cf. « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *DE III*, p. 603-605 ; « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités, op. cit.*, p. 121-122.

Le pouvoir n'est pas produit par le Souverain, mais il se produit entre une force et une autre. En reprenant cet événement comme « émergence » d'un rapport de force, Foucault explique le dernier comme suit :

[L'émergence,] ce n'est exactement ni l'énergie des forts ni la réaction des faibles ; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres ; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. [...] 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 seraient à égalité ; c'est plutôt [...] 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'interstice¹³⁶.

L'émergence d'un rapport de force ou l'événement, ce n'est ni l'action d'un fort ni la réaction d'un faible. C'est la scène, l'espace, le vide ou le lieu où se rencontrent les deux. Seulement, ce n'est pas un champ clos où se déroule une lutte, ou un plan où les adversaires sont à égalité, comme un Etat, qui assure une globalité close au régime de la souveraineté pour que les adversaires y luttent à égalité. C'est donc un « non-lieu » ou une pure distance dont ni l'un ni l'autre n'est responsable. Bref, il s'agit d'un interstice immédiat entre une force et une autre, qui ne se rencontrent jamais par l'intermédiaire de quelque chose comme le régime de la souveraineté. D'où Foucault précise le terme d'événement : « il faut entendre par là [...] un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée »¹³⁷. C'est comme cet événement que le pouvoir advient sans Souverain. Et c'est la raison pour laquelle Foucault souligne qu'il faut traiter des pouvoirs comme événements à l'instar de l'« histoire sérielle »¹³⁸. Selon lui, cette nouvelle analyse historique considère des documents historiques comme événements pour analyser leur réseau d'apparitions, à savoir des séries de documents. D'une manière assez similaire, Foucault aussi entreprend de considérer des pouvoirs comme

¹³⁶ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 144.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹³⁸ Cf. « Revenir à l'histoire », *DE II*, p. 276-280.

événements pour analyser leur réseau d'apparitions, à savoir des séries de pouvoirs. Il affirme ainsi : il faut faire « resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu »¹³⁹, et « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone »¹⁴⁰ ; il faut « distinguer les événements », « différencier les réseaux et les niveaux auxquels ils appartiennent », et « reconstituer les fils qui les relient et les font s'engendrer les uns à partir des autres »¹⁴¹ ; et il faut « établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le "lieu" de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition »¹⁴². Ce n'est autre chose que l'entreprise que Foucault appelle « événementialisation » du pouvoir¹⁴³. Or, il est évident que ce pouvoir n'est autre chose que l'événement non énonciatif que nous avons auparavant mentionné par rapport à l'événement énonciatif. Comme nous l'avons vu, l'énoncé, c'était un événement énonciatif ou incorporel, puisqu'il avait la « matérialité incorporelle ». C'était dans celle-ci qu'il a pu s'articuler directement à l'événement non énonciatif ou corporel, puisqu'il avait la matérialité corporelle. C'est là le pouvoir comme événement. En somme, il y a d'un côté l'énoncé-événement qui relève de la logique de la matérialité incorporelle, et de l'autre le pouvoir-événement qui relève de celle de la matérialité corporelle. Dans la mesure où l'un et l'autre ont leur caractère particulier, soit corporel soit incorporel, chacun a un système relativement autonome ; mais, dans la mesure où l'un et l'autre ont le caractère commun de matérialité, les deux s'articulent directement l'un à l'autre. Il faudrait, donc au fond, mettre en question l'ensemble des relations entre les apparitions de tous les événements, qu'il s'agisse du pouvoir ou de l'énoncé. C'est ainsi que le pouvoir a dans son rapport de force l'aspect d'événement corporel, alors que l'énoncé a dans son existence l'aspect d'événement incorporel. Ici, il s'agit notamment de l'apparition du pouvoir dans l'histoire.

Deuxièmement, le pouvoir a dans son rapport de force l'aspect de « *pratique* »¹⁴⁴. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, le pouvoir apparaît comme événement. Mais, bien sûr, il n'advient pas simplement pour faire violence à l'adversaire, mais plutôt pour

¹³⁹ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 148.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴¹ « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 145.

¹⁴² *L'ordre du discours*, p. 58.

¹⁴³ Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 23-25 ; « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 47-48.

¹⁴⁴ Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 22.

lui faire diverses pratiques. C'est-à-dire qu'il n'est pas la violence d'une force sur une autre, mais les pratiques d'une force à l'autre. Certes, dans le modèle du droit, comme nous l'avons vu, le pouvoir avait par nature une fonction violente à commencer par l'interdit : il est exercé pour imposer l'interdit au Sujet. Mais, dans ce présent modèle, il n'a plus toujours de fonction violente, mais des fonctions productrices, à savoir diverses pratiques. Sur ce point, Foucault explicite : « ces pouvoirs spécifiques, régionaux n'ont absolument pas pour fonction primordiale de prohiber, d'empêcher, de dire "tu ne dois pas". La fonction primitive, essentielle et permanente de ces pouvoirs locaux et régionaux est, en réalité, d'être des producteurs d'une efficacité, d'une aptitude, des producteurs d'un produit »¹⁴⁵ ; autrement dit, « l'interdit, le refus, la prohibition, loin d'être les formes essentielles du pouvoir, n'en sont que les limites, les formes frustes ou extrêmes. Les relations de pouvoir sont, avant tout, productives »¹⁴⁶ ; ainsi, « les relations de pouvoir ne sont pas en positions de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction ; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur »¹⁴⁷ ; « elles n'obéissent pas à la forme unique de l'interdit et du châtement, mais [...] elles sont de formes multiples »¹⁴⁸, car le pouvoir « ne consiste pas seulement à réprimer – à empêcher, à opposer des obstacles, à punir –, mais [...] il pénètre encore plus profondément que cela, en créant le désir, en provoquant le plaisir, en produisant le savoir »¹⁴⁹ ; « il faut rappeler que le pouvoir n'est pas un ensemble de mécanismes de négation, de refus, d'exclusion. Mais il produit effectivement. Il produit vraisemblablement jusqu'aux individus eux-mêmes »¹⁵⁰. Bref, le pouvoir, ce n'est pas la violence de refuser quelque chose, mais diverses pratiques de produire quelque chose. Seulement, cela ne signifie pas, pour autant, que le pouvoir ne fonctionne absolument plus comme violence. Il peut encore fonctionner comme celle-ci, parce que la violence peut être une des pratiques diverses que le pouvoir prend pour fonction. De fait, par cette violence, on doit entendre non pas simplement que le pouvoir refuse quelque chose, mais plutôt qu'il produit ce refus lui-même comme une nouvelle situation. Foucault dit : « je veux dire production au sens large (il peut s'agir de "produire" une

¹⁴⁵ « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 187.

¹⁴⁶ « Non au sexe roi », *DE III*, p. 263.

¹⁴⁷ *La volonté de savoir*, p. 124.

¹⁴⁸ « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 425.

¹⁴⁹ « Asiles. Sexualité. Prisons », *DE II*, p. 772.

¹⁵⁰ « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 113.

destruction, comme dans le cas de l'armée) »¹⁵¹. Ainsi, il s'agit non pas d'une simple production, mais de l'entière production : le pouvoir produit toujours quelque chose, soit de manière positive ou négative. Bref, le pouvoir fonctionne toujours dans sa entière productivité. En conséquence, dans le domaine du pouvoir, il n'y a plus seulement des violences telles qu'elles ne peuvent s'exercer que dans l'état de société selon l'ordre juridique ; il y a diverses pratiques, y compris la violence, qui, en deçà de cet ordre-là, s'exercent, disons, dans une sorte d'état de lutte : divers pouvoirs comme diverses pratiques fonctionnent réciproquement dans l'état de lutte. Cependant, bien sûr, il ne faut plus identifier cette lutte, cette bataille ou cette guerre à la « guerre idéale » : ce n'est plus la guerre dans l'état de nature que la philosophie politique classique a idéalement présupposée pour fonder la souveraineté dans l'état de société, c'est-à-dire comme la « guerre de tous contre tous » chez Hobbes ; ce n'est plus non plus la guerre comme la logique de la contradiction que la philosophie politique moderne a idéalement supposée pour développer historiquement la souveraineté, c'est-à-dire comme la « lutte dialectique entre le maître et l'esclave » chez Hegel. De telles guerres ne seraient au fond autre chose que des figures simplement renversées de la paix idéale, soit le Léviathan hobbesien, soit l'Etat éthique hégélien. Il n'est pas suffisant de renverser simplement la paix idéale pour affirmer la guerre idéale, car les deux se trouveraient, au fond, dans le même cadre théorique de la souveraineté¹⁵². Ainsi, il faut retourner en deçà de cette philosophie de la souveraineté ou du partage entre la paix idéale et la guerre idéale afin de mettre en question la guerre effective, la bataille effective ou la lutte effective. C'est, selon Foucault, la lutte indéfinie. C'est parce que, à la différence de la guerre idéale, cette lutte-là n'a jamais d'atome ou d'unité de lutte. Foucault l'explique : là, « nous luttons tous contre tous. Et il y a toujours quelque chose en nous qui lutte contre autre chose en nous »¹⁵³. Non seulement tous les individus luttent tous contre tous, mais aussi, pour reprendre une expression foucauldienne, tous les « sous-individus »¹⁵⁴ luttent tous contre tous. Cette bataille enfonce ainsi l'atomisme des individus. Bref, la lutte se déploie sans atomisme. Et d'ailleurs, c'est parce que cette lutte n'aurait jamais de fin comme la guerre idéale : elle ne pourrait pas être

¹⁵¹ « L'œil du pouvoir », *DE III*, p. 203.

¹⁵² Cf. *La volonté de savoir*, p. 123 ; « L'œil du pouvoir », *DE III*, p. 206 ; « La torture, c'est la raison », *DE III*, p. 391.

¹⁵³ « Le jeu de Michel Foucault », *DE III*, p. 311.

¹⁵⁴ *Ibid.*

définitivement terminée par le dépassement contractuel ou par le dépassement dialectique pour que vienne la paix ultime. Selon Foucault, les dominateurs et les dominés lutteraient sans cesse, en échangeant souvent leurs rôles entre eux¹⁵⁵ : « dans un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés »¹⁵⁶. Bref, la lutte se déploierait sans finalité. Voilà la lutte indéfinie. C'est bien dans cette lutte effective que des pouvoirs fonctionnent comme diverses pratiques. Et c'est la raison pour laquelle Foucault souligne qu'il faut traiter des pouvoirs comme pratiques à l'instar de la philosophie du langage ordinaire¹⁵⁷. Comme on le sait bien, cette philosophie analytique anglo-saxonne considère les langages comme pratiques pour analyser leur réseau de fonctionnements, à savoir le « jeu de langage ». D'une manière presque similaire, Foucault aussi entreprend de considérer les pouvoirs comme pratiques pour analyser leur réseau de fonctionnements, à savoir le « jeu de pouvoir »¹⁵⁸. C'est là l'entreprise qu'il appelle « une philosophie analytico-politique »¹⁵⁹ du pouvoir. Or, il est évident que ce pouvoir n'est autre chose que la pratique non énonciative que nous avons auparavant mentionnée par rapport à la pratique énonciative. Comme nous l'avons vu, l'énoncé, c'était non seulement l'événement énonciatif, mais aussi la pratique énonciative, de sorte qu'il s'articule non seulement à l'événement non énonciatif, mais aussi à la pratique non énonciative. C'est là le pouvoir comme pratique. En somme, il y a d'un côté l'énoncé-pratique et de l'autre le pouvoir-pratique. Alors que chacun des deux a un système relativement autonome, ils s'articulent directement l'un à l'autre. Il faudrait, donc au fond, mettre en question l'ensemble des relations entre les fonctionnements de toutes les pratiques, qu'il s'agisse du pouvoir ou de l'énoncé. C'est ainsi que le pouvoir a dans son rapport de force l'aspect de pratique, comme l'énoncé l'a dans son existence. Ici, il s'agit notamment du fonctionnement du pouvoir dans l'histoire.

Troisièmement, le pouvoir a dans son rapport de force, sans doute, ce qu'on pourrait appeler l'aspect de « chose ». Comme nous l'avons vu, le pouvoir apparaît comme événement, en fonctionnant comme pratique. Mais, après ce fonctionnement, il ne disparaît pas tout de suite. Il subsiste plus ou moins comme chose. Il a une durée de

¹⁵⁵ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 144-145.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Cf. « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 541-542.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 542.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 541.

rémanence dans l'histoire. Ainsi, comme il est évident, cet aspect de chose ne signifie pas que le pouvoir, ce soit ce qu'on possède, cède ou obtient comme chose. S'il en était ainsi, cela reviendrait au modèle du droit, où, comme nous l'avons vu, on possède, cède ou obtient le pouvoir comme droit. Plutôt, l'aspect de chose signifie simplement que le pouvoir fixe son rapport de force comme chose. Bien sûr, le pouvoir ne pourrait pas le fixer tout seul. Il aurait besoin de quelque instrument pour cette fixation. Ce n'est autre chose que le savoir. De fait, Foucault, traitant de la philosophie nietzschéenne, dit sur ce point :

Le rapport de domination n'est pas plus un « rapport » que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu [comme l'Etat]. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel ; elle impose des obligations et des droits ; elle constitue de soigneuses procédures¹⁶⁰.

Comme nous l'avons vu, dans le pouvoir, il ne s'agit pas d'un simple lieu comme l'Etat, mais plutôt d'un « non-lieu », à partir duquel pourraient apparaître de tels lieux ordinaires. De même, il ne s'agit pas d'un simple rapport comme le rapport entre le Sujet et le Souverain, mais plutôt d'un « non-rapport », à partir duquel pourraient apparaître de tels rapports ordinaires. Ce n'est autre chose que le rapport au sens le plus primitif, le rapport de force. C'est pourquoi le pouvoir a son rapport de force si instable qu'il a besoin d'instruments pour le fixer. C'est, par exemple, « rituel »¹⁶¹, « obligations et droits » ou « soigneuses procédures », c'est-à-dire le savoir. Tous les savoirs peuvent servir d'instruments au pouvoir. On ne pourrait pas prendre pour exception même celui qu'on appelle « loi de la paix », par exemple le contrat social : en profitant de ce masque rassurant, le pouvoir peut couvrir secrètement son rapport de force, en la perpétuant habilement. C'est ainsi que le pouvoir peut fixer par le savoir son rapport de force. Cependant, cette fixation ne pourrait jamais être décisive ; le rapport de force pourrait être toujours changé. Car le savoir n'est pas ce qui ne sert qu'à un seul pouvoir déterminé : d'autres pouvoirs aussi peuvent exploiter ce savoir ou, plus précisément, sa règle pour changer le rapport de force existant ou fixer leur propre rapport de force. De fait, Foucault avec Nietzsche explique une telle règle ainsi : « en elles-mêmes, les règles

¹⁶⁰ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 145.

¹⁶¹ Cf. bien plus *L'ordre du discours*, p. 40-41.

sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou à cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouvent dominés par leurs propres règles »¹⁶². Par conséquent, Foucault souligne : « il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours [ou le savoir] peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée. Le discours véhicule et produit du pouvoir ; il le renforce mais aussi le mine, l'expose, le rend fragile et permet de le barrer »¹⁶³. C'est-à-dire qu'il s'agit du jeu des discours « comme armes, comme instruments d'attaque et de défense » ou de la « bataille de discours et à travers des discours »¹⁶⁴. C'est pourquoi le rapport de force qui est fixé par un certain savoir peut être toujours changé par ce même savoir. En somme, le pouvoir fait fixer son rapport de force par le savoir, tandis qu'il le laisse changer par le savoir¹⁶⁵. D'où Foucault conclut que « le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir »¹⁶⁶ : le pouvoir s'accompagne généralement du savoir. C'est ainsi que le pouvoir fixe son rapport de force comme chose, et que, en d'autres termes, il subsiste comme chose pendant une certaine période dans l'histoire. Et c'est pourquoi on pourrait dire que cette idée foucauldienne a quelque affinité avec la philosophie de la vie chez Georges Canguilhem. Comme Foucault lui-même y prête attention, ce philosophe considère que le milieu matériel du vivant peut se structurer à travers son langage conceptuel, « concept dans la vie », en devenant un système temporairement stable¹⁶⁷. D'une manière pareille, Foucault aussi entreprend de considérer que le pouvoir peut se fixer à travers le savoir, en devenant comme une chose. C'est là qu'il y aurait ce qu'on pourrait appeler peut-être le « biologisme » de Foucault, comparable à celui de Canguilhem ou à celui de Nietzsche, biologisme qui ne serait plus tellement la simple connaissance

¹⁶² « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 145-146.

¹⁶³ *La volonté de savoir*, p. 133.

¹⁶⁴ *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, p. 16-17.

¹⁶⁵ « Le discours ne doit pas être pris comme... », *DE III*.

¹⁶⁶ « *Il faut défendre la société* », p. 30.

¹⁶⁷ Cf. « Introduction par Michel Foucault [à G. Canguilhem, *le normal et le pathologique*] », *DE III*, p. 440 ; « La vie : l'expérience et la science », *DE IV*, p. 773-774.

empirique, mais plutôt, lui-même, le savoir historique. Or, il est évident que ce pouvoir n'est rien d'autre que la chose non énonciative que nous avons auparavant mentionnée par rapport à la chose énonciative. Comme nous l'avons vu, l'énoncé, c'était non seulement l'événement énonciatif ou la pratique énonciative, mais aussi la chose énonciative, de sorte qu'il s'articule non seulement à l'événement non énonciatif ou à la pratique non énonciative, mais aussi à la chose non énonciative. C'est là le pouvoir comme chose. En somme, il y a d'un côté l'énoncé-chose et de l'autre le pouvoir-chose. Alors que chacun des deux a un système relativement autonome, ils s'articulent directement l'un à l'autre. Il faudrait, donc au fond, mettre en question l'ensemble des relations entre les rémanences de toutes les choses, qu'il s'agisse du pouvoir ou de l'énoncé. C'est ainsi que le pouvoir a dans son rapport de force l'aspect de chose, comme l'énoncé l'a dans son existence. Ici, il s'agit notamment de la rémanence du pouvoir dans l'histoire.

Ainsi, le pouvoir a dans son rapport de force les trois aspects d'événement, de pratique et de chose : il apparaît comme événement, fonctionne comme pratique et subsiste comme chose. En résumé, le pouvoir est un rapport de force, action effectivement appliquée d'une force à une autre, qui a pour trois caractères de concerner l'événement, la pratique et la chose. Nous avons donc pu expliciter le pouvoir et ses caractères principaux dans le modèle du rapport de force. Ainsi, il faut ensuite expliciter le mécanisme principal du pouvoir. Il s'agirait ici de quatre éléments principaux correspondant aux quatre éléments généraux dans le modèle du droit : le corps, le gouvernement, la technique et la tactique. Nous allons ci-dessous examiner ces quatre éléments un par un.

Le premier élément, c'est le « *corps* ». Celui-ci est une cible sur laquelle on exerce le pouvoir. Foucault dit : « ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps »¹⁶⁸. Alors que, dans le modèle du droit, le pouvoir a pour fin le Sujet, dans celui du rapport de force, il a pour fin le corps. Dans ce dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir du Sujet. Ainsi, le pouvoir a existé en lui-même sans aucune relation avec le Sujet. Mais, cela ne signifie pas pour autant que ce pouvoir n'a aucune cible. Au contraire, il peut toujours avoir pour cible un corps. Tant que le pouvoir est un rapport

¹⁶⁸ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 15.

d'une force à une autre, le corps n'est pas la première force, mais la dernière force ; il n'est pas une force rapportant, mais une force rapportée. A la différence du Sujet, ce corps ne se trouve bien évidemment plus au-delà du pouvoir, mais dans le pouvoir même, où il est déterminé ou formé : le pouvoir forme en lui-même le corps. Par conséquent, le pouvoir est une existence préalable au corps, alors que celui-ci n'est que son effet. En bref, c'est le pouvoir même qui rend possible le corps.

Voyons le corps plus en détail. Il recouvre un sens beaucoup plus large que le sens biologique que ce terme possède ordinairement. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, le corps, c'est tout simplement une force rapportée. Or, dans le monde, il n'y aurait pas, d'une part, des forces toujours rapportant et, de l'autre, des forces toujours rapportées ; toutes les forces deviendraient tantôt les forces rapportant, tantôt les forces rapportées. Ainsi, dans la mesure où une telle force est omniprésente dans le monde, on pourrait dire, au fond, que le corps aussi y est omniprésent. Par conséquent, ce corps ne signifie plus seulement le corps humain ; il existe à travers non seulement l'homme, mais aussi les animaux, les végétaux et même les minéraux. De fait, Foucault, se référant à la philosophie de Nietzsche, affirme que le corps déborde grandement un individu humain au sens temporel ainsi que spatial. Selon lui, le corps, c'est d'une part une existence qui transcende temporellement un individu pour remonter indéfiniment vers ses « ancêtres »¹⁶⁹ : il s'étend, à travers la chaîne des individus, du passé au futur pour couvrir au fond le temps tout entier. De l'autre, le corps, c'est une existence qui transcende spatialement un individu pour s'élargir indéfiniment vers ses milieux, « tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol »¹⁷⁰ : il s'étend, à travers son environnement d'individu, de bout en bout du monde pour couvrir au fond l'espace tout entier. C'est ainsi que le corps couvre finalement l'univers tout entier ou l'histoire toute entière. En étendant le corps au maximum, Foucault affirme comme suit : « l'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses synopes, c'est le corps même du devenir »¹⁷¹. Bref, le corps, c'est l'« ensemble des éléments matériels »¹⁷² s'étendant dans toute l'histoire du pouvoir. C'est pourquoi le corps signifie la force rapportée en général, de sorte qu'il indique l'ensemble des éléments matériels. Seulement, bien sûr, Foucault ne s'intéresse

¹⁶⁹ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 142.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 142-143.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷² Cf. *Surveiller et punir*, p. 33.

pas simplement à tous les types d'éléments matériels, mais plutôt, entre autres, à des éléments matériels particuliers à l'homme : il reprend le corps humain dans le domaine général du corps. Par là, il montre plus précisément que ce corps humain au sens nietzschéen est tout différent du corps humain au sens biologique :

Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances. [...] rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe [...] ¹⁷³.

D'habitude, nous croyons la biologie comme vérité scientifique, si bien que nous considérons que le corps obéit à la loi transhistorique de la nature, à savoir la loi physiologique : le corps est une substance biologiquement invariable. Mais, en réalité, le corps est exposé à divers systèmes de pouvoir dans l'histoire : il est un élément historiquement variable. En bref, il n'est plus une substance qui obéit à la loi de la nature et vit dans le champ biologique, chimique ou physique, mais un élément qui est exposé à des relations de pouvoir et plongé dans le champ politique. Sur ce point, Foucault explicite : « le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes » ¹⁷⁴. Le corps continue ainsi à être si diversement déterminé dans la relation du pouvoir qu'il continue toujours à changer dans l'histoire. C'est ainsi que le corps humain au sens nietzschéen est tout différent du corps humain au sens biologique. Et en conséquence, il apparaît déjà évident que ce corps se distingue parfaitement du Sujet dans le modèle du droit. De fait, le pouvoir a toujours un corps, alors qu'il n'a pas toujours de Sujet : le corps ne serait pas une simple cible comme le Sujet, mais plutôt un lieu même où une telle cible peut apparaître ou non. En effet, le pouvoir ne se rapporterait pas, en face de lui, à l'existence d'une cible ou à son absence ; il porterait toujours sur le lieu préalable à cette dichotomie entre l'existence et

¹⁷³ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 147.

¹⁷⁴ *Surveiller et punir*, p. 30.

l'absence, à savoir le lieu d'« il y a ». On pourrait voir ici la même logique que celle qu'on a vue quand on examiné la différence entre le modèle du rapport de force et celui du droit : alors que le second modèle mettait en question l'existence et l'absence du bon pouvoir, le premier modèle mettait en question l'« il y a » du pouvoir préalable à cette dichotomie entre l'existence et l'absence du bon pouvoir. Dans un sens presque similaire, alors que le modèle du droit met en question l'existence et l'absence de la bonne cible, le modèle du rapport de force met en question l'« il y a » de la cible préalable à cette dichotomie entre l'existence et l'absence de la bonne cible, c'est-à-dire le lieu d'« il y a » où la cible peut exister ou non. C'est seulement étant donné ce lieu d'« il y a » qu'on peut demander s'il y a ou pas de bonne cible, donc aussi s'interroger sur le Sujet dans le modèle du droit. Ce lieu d'« il y a » n'est autre chose que le corps du pouvoir dans le modèle du rapport de force. C'est ainsi que le corps est un lieu où la cible peut apparaître. C'est pourquoi il ne faut plus se demander s'il y a ou non une cible dans un pouvoir donné, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence de la cible ou de son absence. Car tout pouvoir a toujours sa propre cible, un corps, même si l'on traite d'un pouvoir qui ne vise aucun sujet politique, même s'il est question du pouvoir que le fou a exercé sur l'hôpital psychiatrique. En effet, dans ce cas-là, il s'agirait de ce que Foucault mettrait en question comme le corps de l'hôpital psychiatrique, c'est-à-dire « une sorte de grand corps unique où les murs, les salles, les instruments, les infirmiers, les surveillants et le médecin sont des éléments qui ont, bien sûr, des fonctions différentes à jouer, mais qui ont essentiellement pour fonction de jouer un effet d'ensemble »¹⁷⁵. Le corps n'est donc pas une simple cible qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt une cible qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas une simple cible comme le sujet que le souverain pose dans une sorte de tête-à-tête ; il est plutôt un lieu de la cible ou une existence même de la cible.

Or, ce corps n'a plus aucune relation avec l'activité de domination comme exercice de la souveraineté, activité fondée sur le modèle du droit. Ainsi, on ne reprend plus, dans l'activité de domination, de sujets-cibles empiriques comme les sujets-cibles rationnels. De fait, cette dichotomie entre le sujet empirique et le sujet rationnel serait ce qui se superpose, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence de la cible

¹⁷⁵ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 163.

que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de cibles, le sujet empirique et le sujet rationnel, mais une seule et même sorte de cibles, le corps : on ne voit plus que des sujets passent téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel, mais que des corps continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, le corps n'est plus ni rationnel ni empirique, mais historique. Là, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité dialectique ni de l'historicité empirique, mais de l'entière historicité, l'historicité effective. Il n'y a donc que des corps effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé le sujet rationnel et le sujet empirique, à savoir le Sujet, en tant que cas particulier du corps.

De tels corps, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de corps*. Comme nous l'avons vu, tous les pouvoirs ont leur propre corps. Bien sûr, ces corps ne sont pas forcément identiques à travers les pouvoirs, mais plutôt différents selon le pouvoir. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des sujets, le Sujet ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des sujets, le peuple ; mais ils forment un espace où divers corps ne cessent de se former et de se transformer. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y en a aucun ordre, mais une régularité historique : le jeu de codes qui déterminent, pendant une période donnée, des apparitions, des fonctionnements et des rémanences de corps. Bref, on peut y reconnaître des manières dont des pouvoirs forment leurs corps. C'est sous cette régularité que les corps forment une configuration, une dispersion de corps. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de domination, des sujets empiriques aux sujets rationnels, du peuple empirique au peuple rationnel et des ensembles hétérogènes à l'ensemble homogène. Il ne s'agit donc plus de saisir des sujets dans leur homogénéité ou leur hétérogénéité au sens traditionnel, mais plutôt de saisir des corps dans leur hétérogénéité effective. D'où, la dispersion de corps se caractérise comme effectivement hétérogène. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune homogénéité dans cette dispersion-là. A partir de leur hétérogénéité effective, les corps pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un corps comparativement homogène, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, le corps est une cible du pouvoir, qui peut former avec d'autres une dispersion de corps. C'est ainsi que le pouvoir a comme fin le corps.

Le deuxième élément du modèle du rapport de force, c'est le « *gouvernement* »¹⁷⁶. Celui-ci est un opérateur qui exerce le pouvoir sur le corps. Alors que, dans le modèle du droit, le pouvoir a pour moteur le Souverain, dans celui du rapport de force, il a pour moteur le gouvernement. Dans le dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir du Souverain. Ainsi, le pouvoir a existé en lui-même sans aucune relation avec le Souverain. Mais, cela ne signifie pas pour autant que ce pouvoir n'a aucun opérateur. Au contraire, il peut toujours avoir pour opérateur un gouvernement. Tant que le pouvoir est un rapport d'une force à une autre, le gouvernement est la première force, non pas la dernière force ; il est une force rapportant, non pas une force rapportée. A la différence du Souverain, ce gouvernement ne se trouve bien évidemment plus en deçà du pouvoir, mais dans le pouvoir même, où il est déterminé ou formé : le pouvoir forme en lui-même le gouvernement. Par conséquent, le pouvoir est une existence préalable au gouvernement, alors que celui-ci n'est que son effet. En bref, c'est le pouvoir même qui rend possible le gouvernement.

Voyons le gouvernement plus en détail. Il recouvre un sens beaucoup plus large que le sens politique que ce terme possède ordinairement. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, le gouvernement, c'est tout simplement une force rapportant. Or, dans le monde, il n'y a pas, d'une part, des forces toujours rapportant et, de l'autre, des forces toujours rapportées ; toutes les forces deviennent tantôt les forces rapportant, tantôt les forces rapportées. Ainsi, dans la mesure où une telle force est omniprésente dans le monde, on pourrait dire, au fond, que le gouvernement aussi y est omniprésent. Par conséquent, ce gouvernement n'est plus une simple autorité administrative : il ne signifie plus les simples manières selon lesquelles une force dirige une autre dans leur rapport politique, mais dans tous les types de rapports. De fait, Foucault, recourant à l'étymologie de ce mot, essaie de lui donner un sens très large : selon lui, « il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVI^e siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des Etats ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades »¹⁷⁷. A cette époque-là, le mot

¹⁷⁶ Pour savoir comment Foucault a élaboré ce concept de « gouvernement » ainsi qu'un concept associé de « gouvernementalité », néologisme foucauldien, cf. M. Senellart, « Situations des cours », in *Sécurité, territoire, population*, p. 403-408.

¹⁷⁷ « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 237 (« The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 221).

« gouvernement » ne concerne ainsi pas seulement le rapport politique des forces, mais aussi leurs rapports pédagogique, religieux, social, familial, médical, etc. En s'appuyant sur ce contexte historique, Foucault détermine plus généralement cette notion : la manière selon laquelle les uns dirigent les autres. Or, le passage cité ci-dessus met en question principalement des rapports entre les hommes. Mais, pour penser en principe, il ne serait pas nécessaire de s'y limiter : dans son prolongement, au fond, on pourrait mettre en question les rapports entre toutes les forces, non seulement humaines, mais aussi animales, végétales ou minérales. Comme le corps, force rapportée, ne s'est pas limité au corps humain, le gouvernement, force rapportant, ne se limiterait pas au gouvernement humain. Bref, le gouvernement, c'est l'ensemble des manières selon lesquelles une force dirige une autre. C'est pourquoi le gouvernement signifie la force rapportant en général, de sorte qu'il indique l'ensemble des manières de diriger le corps, force rapportée en général. Cependant, bien sûr, Foucault ne s'intéresse pas simplement à des rapports entre tous les types de forces, mais, surtout, entre les forces humaines : il s'interroge particulièrement sur les gouvernements humains, manières selon lesquelles des hommes en dirigent d'autres. C'est pourquoi, dans cette optique, il explicite plus concrètement la notion de gouvernement. Là, le gouvernement, c'est donc la manière de diriger le corps humain. Selon Foucault, ce dont il s'agit alors, ce n'est pas simplement le torturer ou le tuer, mais plutôt le faire agir ; ni simplement commettre des violences contre lui, mais plutôt le conduire à faire certaines actions. C'est-à-dire qu'il n'est pas tellement question du volume même du corps, mais plutôt de ses actions. Foucault affirme : le gouvernement « agit sur leur [les autres] action propre »¹⁷⁸ ; c'est « une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes »¹⁷⁹. Quant à ce point, Foucault détaille davantage :

Il [l'exercice du pouvoir comme gouvernement] est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des

¹⁷⁸ Ibid., p. 236 (p. 220).

¹⁷⁹ Ibid.

sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions¹⁸⁰.

Le gouvernement signifie un mode d'actions sur d'autres actions : il fait des actions pour contrôler d'autres actions ; par là, il rélargit ou rétrécit l'éventail de ces dernières actions, en les favorisant ou les défavorisant. La violence, ce ne serait donc autre chose qu'un cas limite, à savoir le point critique du gouvernement, où le corps est conduit à ne mener qu'une action, celle de ne pas agir. Ainsi, Foucault précise franchement : « gouverner, [...] c'est structurer le champ d'action éventuel des autres »¹⁸¹. Le gouvernement, c'est en bref le mode de diriger des actions corporelles. Voilà pourquoi il ne s'agit pas tellement du volume du corps, mais plutôt de ses actions. C'est ainsi que le gouvernement au sens foucauldien est très différent du gouvernement au sens traditionnel. Et en conséquence, il apparaît déjà évident que ce gouvernement se distingue parfaitement du Souverain dans le modèle du droit. De fait, le pouvoir a toujours un gouvernement, alors qu'il n'a pas toujours de Souverain : le gouvernement ne serait pas un simple opérateur comme le Souverain qui n'opère que certains pouvoirs limités, mais plutôt une place d'opérateur que tout pouvoir porte en lui-même. Ce serait des manières de gouverner le corps, de le diriger ou de l'« assujettir »¹⁸² : il s'agit de ce qu'on peut appeler « manière de gouvernement », « modalité de direction » ou « mode d'assujettissement ». C'est pourquoi il ne faut plus se demander s'il y a ou non un opérateur dans un pouvoir donné, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence de l'opérateur ou de son absence. Car tout pouvoir a nécessairement son propre opérateur, le gouvernement, même si l'on traite d'un pouvoir qu'on ne pourrait attribuer à aucun souverain, même s'il est question du pouvoir que le prisonnier a exercé sur la prison. Le gouvernement n'est donc pas un simple opérateur qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; il est plutôt un opérateur qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, il n'est pas un simple opérateur comme le souverain qui pose le sujet dans une sorte de tête-à-tête ; il est plutôt une place de l'opérateur ou une existence même de l'opérateur.

¹⁸⁰ Ibid., p. 237 (p. 220).

¹⁸¹ Ibid., p. 237 (p. 221).

¹⁸² « *Il faut défendre la société* », p. 26.

Or, ce gouvernement n'a plus aucune relation avec l'activité de domination comme exercice de la souveraineté, activité fondée sur le modèle du droit. Ainsi, on ne reprend plus, dans l'activité de domination, de souverain empirique comme le souverain rationnel. De fait, cette dichotomie entre le souverain empirique et le souverain rationnel serait ce qui se superpose, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence de l'opérateur que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes d'opérateurs, le souverain empirique et le souverain rationnel, mais une seule et même sorte d'opérateurs, le gouvernement : on ne voit plus que des souverains passent téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel, mais que des gouvernements continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, le gouvernement n'est plus ni rationnel ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité dialectique ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des gouvernements effectivement historiques, à partir desquels il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé le souverain rationnel et le souverain empirique, à savoir le Souverain, en tant que cas particulier du gouvernement.

De tels gouvernements, en se rapportant les uns aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de gouvernements*. Comme nous l'avons vu, tous les pouvoirs ont leur propre gouvernement. Bien sûr, ces gouvernements ne sont pas forcément identiques à travers les pouvoirs, mais plutôt différents selon le pouvoir. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des souverains, le Souverain ; mais ils forment un espace où divers gouvernements ne cessent de se former et de se transformer. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y en a aucun ordre, mais une régularité historique : le jeu de codes qui déterminent, pendant une période donnée, des apparitions, des fonctionnements et des rémanences de gouvernements. Bref, on peut y reconnaître des manières dont des pouvoirs forment leurs gouvernements. C'est sous cette régularité que les gouvernements forment une configuration, une dispersion de gouvernements. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de domination, des souverains empiriques au souverain rationnel et des ensembles pluriels à l'ensemble unique. Il ne s'agit donc plus de saisir des souverains dans leur unicité ou leur pluralité au sens traditionnel, mais plutôt de saisir des gouvernements dans leur pluralité effective. D'où, la dispersion de gouvernements se caractérise comme effectivement plurielle. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune unicité dans cette

dispersion-là. A partir de leur pluralité effective, les gouvernements pourraient toujours faire apparaître en eux-mêmes un gouvernement comparativement unique, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, le gouvernement est un opérateur du pouvoir, qui peut former avec d'autres une dispersion de gouvernements. C'est ainsi que le pouvoir a comme moteur le gouvernement.

Le troisième élément du modèle du rapport de force, c'est la « *technique* ». Celle-ci est un instrument ou un moyen par lequel le gouvernement exerce le pouvoir sur le corps : il s'agit d'« une technique, une forme du pouvoir »¹⁸³. Alors que, dans le modèle du droit, le pouvoir a pour forme la Loi, dans celui du rapport de force, il a pour forme la technique. Foucault dit : « plutôt que d'accorder un privilège à la loi comme manifestation de pouvoir, il vaut mieux essayer de repérer les différentes techniques de contrainte qu'il met en œuvre »¹⁸⁴. Dans le modèle foucauldien, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir de la Loi. Ainsi, le pouvoir a existé en lui-même sans aucune relation avec la Loi. Mais, cela ne signifie pas pour autant que ce pouvoir n'a aucune forme. Au contraire, il peut toujours avoir pour forme une technique. A la différence de la Loi, cette technique ne se situe bien évidemment plus au-dessus du pouvoir, mais dans le pouvoir même, où elle est déterminée ou formée : le pouvoir forme en lui-même la technique. Par conséquent, le pouvoir est une existence préalable à la technique, alors que celle-ci n'est que son effet. En bref, c'est le pouvoir même qui rend possible la technique.

Voyons la technique plus en détail. Elle recouvre un sens plus large que le sens scientifique ou industriel que ce terme possède ordinairement. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la technique, c'est tout simplement une forme prise par le pouvoir. Or, le pouvoir était omniprésent dans le monde entier. Ainsi, la technique aussi pourrait y être omniprésente : elle consiste en des formes prises non pas seulement par le pouvoir du dominateur, mais aussi par celui du dominé ; autrement dit, elle ne correspond pas seulement aux instrument de la maîtrise, mais aussi à ceux de la résistance. En réalité, elle n'est autre chose que l'instrument dont nous avons déjà mentionné quand nous avons parlé du troisième caractère du pouvoir, la chose. Là, le

¹⁸³ «The Subject and Power», in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 212 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 227).

¹⁸⁴ « *Il faut défendre la société* », p. 239.

pouvoir avait besoin d'un instrument pour changer le rapport de force existant et se fixer comme chose. C'est justement la technique. Par conséquent, celle-ci n'est plus comme de simples savoir-faire professionnels : elle ne signifie plus simplement les moyens scientifiques ou industriels par lesquels s'exerce le pouvoir, mais tous les types de moyens par lesquels il s'exerce. De fait, Foucault, recourant à l'étymologie de ce mot, essaie de lui donner un sens très large : la technique n'est autre chose que « ce que les Grecs appelaient la *technê* »¹⁸⁵. Alors que la technique d'aujourd'hui ne concerne ordinairement que des pratiques scientifiques ou industrielles, la *technê* concernait des pratiques plus générales : la *technê* est au fond « une rationalité pratique gouvernée par un but conscient »¹⁸⁶. A propos du but conscient, il ne s'agit pas nécessairement d'un but scientifique ou industriel. Par exemple, cela pourrait être que le psychiatre enferme son patient dans la chambre de malade ou que le gardien de prison punit son prisonnier. Pour accomplir un tel but conscient, le gouvernement doit suivre certaines procédures nécessaires, c'est-à-dire « des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans cesse »¹⁸⁷ dans la poursuite de la finalité. C'est bien ces procédés qui sont la rationalité pratique, la *technê* et donc la technique. Ainsi, il y a, dans le champ du pouvoir, des techniques très diverses, non seulement des techniques scientifiques ou industrielles, mais aussi des techniques psychiatriques, pénitentiaires, etc. : il s'agit des « techniques polymorphes du pouvoir »¹⁸⁸. C'est ainsi que la technique au sens foucauldien est toute différente de la technique au sens traditionnel. Et en conséquence, il apparaît déjà évident que cette technique se distingue parfaitement de la Loi dans le modèle du droit. De fait, le pouvoir a toujours quelque technique, alors qu'il n'a pas toujours de Loi : la technique ne serait pas une simple forme comme la Loi qui ne manifeste que certains pouvoirs limités, mais plutôt une position de forme que tout pouvoir porte en lui-même. C'est pourquoi il ne faut plus se demander si un pouvoir donné a ou non quelque forme, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence de la forme ou de son absence. Car tout pouvoir a nécessairement sa propre forme, technique, même si l'on traite d'un pouvoir qui n'a aucune formalité juridique, même s'il est question du pouvoir que l'homosexuel a exercé sur l'institution du mariage. La technique n'est donc pas une simple forme qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; elle

¹⁸⁵ « Espace, savoir et pouvoir », *DE IV*, p. 285.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ « Les mailles du pouvoir », *DE IV*, p. 189.

¹⁸⁸ *La volonté de savoir*, p. 20.

est plutôt une forme qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, elle n'est pas une simple forme comme la Loi par laquelle le souverain domine le sujet ; elle est plutôt une position de la forme ou une existence même de la forme.

Or, cette technique n'a plus aucune relation avec l'activité de domination comme exercice de la souveraineté, activité fondée sur le modèle du droit. Ainsi, on n'élève plus, à travers l'activité de domination, les lois empiriques vers les lois rationnelles. De fait, cette dichotomie entre la loi empirique et la loi rationnelle serait ce qui se superpose, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence de la forme que nous avons refusée tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de formes, la loi empirique et la loi rationnelle, mais une seule et même sorte de formes, la technique : on ne voit plus que des lois passent téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel ; mais que des techniques continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, la technique n'est plus ni rationnelle ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité dialectique ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des techniques effectivement historiques, à partir desquelles il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé la loi rationnelle et la loi empirique, à savoir la Loi, en tant que cas particulier de la technique.

De telles techniques, en se rapportant les unes aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de techniques*. Comme nous l'avons vu, tous les pouvoirs ont leur propre technique. Bien sûr, ces techniques ne sont ordinairement pas identiques à travers les pouvoirs, mais plutôt différentes selon le pouvoir. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des formalités juridiques, la Loi ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble de formalités juridiques, l'institution ou la superstructure¹⁸⁹ ; mais ils forment un espace où diverses techniques ne cessent de se former et de se transformer. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y en a aucun ordre, mais une régularité historique : le jeu de codes qui déterminent, pendant une période donnée, des apparitions, des fonctionnements et des rémanences de techniques. Bref, on peut y reconnaître des manières dont des pouvoirs forment leurs techniques. C'est sous cette régularité que les techniques forment une configuration, une dispersion de techniques. D'ailleurs, Foucault donne à cette dispersion un nom : « *technologie* ». En traitant d'un

¹⁸⁹ Cf. *Sécurité, territoire, population*, p. 120-121.

certain exemple concret, il précise ainsi : « cette technologie est diffuse, rarement formulée en discours continus et systématiques ; elle se compose souvent de pièces et de morceaux ; elle met en œuvre un outillage ou des procédés disparates. Elle n'est le plus souvent, malgré la cohérence de ses résultats, qu'une instrumentation multiforme. De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre »¹⁹⁰. Ainsi, la technologie aussi recouvre, bien entendu, un sens plus large que le sens scientifique ou industriel que ce terme possède ordinairement. Elle ne se constitue pas des instruments uniformes, techniques rationnellement synthétisées, mais d'instruments multiformes, techniques historiquement disparates. Elle n'est pas l'organisme des techniques comme institution ou superstructure, mais la dispersion des techniques. De fait, dans une série d'analyses du pouvoir, Foucault continuerait toujours à mettre en question une telle technologie : dans l'activité du G.I.P., qu'il a organisé pour changer la situation intolérable des prisons, il critique ce qu'on appellerait la technologie « épistémologico-juridique »¹⁹¹ ; sur l'« affaire Jaubert », où un journaliste a été, simplement à cause de sa profession, agressé par les policiers et accusé par les magistrats, il critique ce qu'on appellerait la technologie « juridico-policière »¹⁹² ; face au tribunal populaire maoïste, tel que celui auquel Jean-Paul Sartre a participé à Lens en 1970 pour juger la catastrophe minière, il critique ce qu'on appellerait la technologie de la complicité « justice-police-prison »¹⁹³. Voilà comment il ne cesse de s'interroger sur diverses technologies, diverses dispersions de techniques. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de domination, de la loi empirique à la loi rationnelle, de l'institution empirique à l'institution rationnelle et des ensembles spécifiques à l'ensemble général. Il ne s'agit donc plus de saisir des lois dans leur généralité ou leur spécificité au sens traditionnel, mais plutôt de saisir des techniques dans leur spécificité effective. D'où, la dispersion de techniques se caractérise comme effectivement spécifique. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune généralité dans cette dispersion-là. A partir de leur spécificité effective, les techniques pourraient toujours faire apparaître en

¹⁹⁰ *Surveiller et punir*, p. 31.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 28. Et par exemple, cf. « (Manifeste du G.I.P.) », *DE II* ; « Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence », *DE II* ; « Préface [à *Enquête dans vingt prisons*] », *DE II*.

¹⁹² Cf. « L'article 15 », *DE II* ; « Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert », *DE II*.

¹⁹³ « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II*, p. 351.

elles-mêmes une technique comparativement générale, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, la technique est un moyen du pouvoir, qui peut former avec d'autres une dispersion de techniques, la technologie. C'est ainsi que le pouvoir a comme forme la technique.

Le quatrième élément du modèle du rapport de force, c'est la « *tactique* ». Celle-ci est une scène ou un socle où le gouvernement exerce le pouvoir sur le corps par la technique. Elle donne un support matériel au corps, au gouvernement et à la technique pour qu'ils se réalisent effectivement : elle les reçoit en elle-même, en permettant qu'ils se mettent réciproquement dans certaines relations, justement ce qui distribue à chacun des éléments un certain sens ou une certaine valeur. Alors que, dans le modèle du droit, le pouvoir a pour matière l'Etat, dans celui du rapport de force, il a pour matière la tactique. Dans le dernier modèle, comme nous l'avons vu, il a fallu s'affranchir de l'Etat. Ainsi, le pouvoir a existé en lui-même sans aucune relation avec l'Etat. Mais, cela ne signifie pas pour autant que ce pouvoir n'a aucune matière. Au contraire, il peut toujours avoir pour matière une tactique. A la différence de l'Etat, cette tactique ne se situe bien évidemment plus au-dessous du pouvoir, mais dans le pouvoir même, où elle est déterminée ou formée : le pouvoir forme en lui-même la tactique. Par conséquent, le pouvoir est une existence préalable à la technique, alors que celle-ci n'est que son effet. En bref, c'est le pouvoir même qui rend possible la tactique.

Voyons la tactique plus en détail. Cette « *tactique politique* »¹⁹⁴ recouvrait un sens plus large que le sens simplement militaire que le terme de tactique possède ordinairement. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la tactique, c'est tout simplement une matière prise par le pouvoir. Or, le pouvoir était omniprésent dans le monde entier. Ainsi, la tactique aussi pourrait y être omniprésente : elle consiste en des matières prises non pas seulement par le pouvoir du dominateur, mais aussi par celui du dominé ; autrement dit, elle ne correspond pas seulement aux supports matériels de la maîtrise, mais aussi à ceux de la résistance. Par conséquent, cette tactique n'est plus simplement comme des programmes militaires en temps de guerre : elle ne signifie plus simplement le champ de bataille où s'exerce le pouvoir, mais tous les types de champs où il s'exerce, en d'autres termes un « lieu sans lieu », à partir duquel pourraient

¹⁹⁴ *Surveiller et punir*, p. 28.

apparaître tous les lieux y compris le champ de bataille. De fait, il nous semble que Foucault essaie de donner un sens très général au terme « tactique » à travers la mise en examen du terme « stratégie », qui aurait des caractères communs à la tactique, dans la mesure où, comme on le verra plus bas, elle se constitue d'un ensemble de tactiques. Foucault parle ainsi du terme de stratégie :

Le mot de stratégie est employé couramment en trois sens. D'abord, pour désigner le choix des moyens employés pour parvenir à une fin ; il s'agit de la rationalité mise en œuvre pour atteindre un *objectif*. Pour désigner la manière dont un partenaire, dans un jeu donné, agit en fonction de ce qu'il pense devoir être l'action des autres, et de ce qu'il estime que les autres penseront être la sienne ; en somme, la manière dont on essaie d'avoir *prise sur l'autre*. Enfin, pour désigner l'ensemble des procédés utilisés dans un affrontement pour priver l'adversaire de ses moyens de combat et le réduire à renoncer à la lutte ; il s'agit alors des moyens destinés à obtenir la *victoire*. Ces trois significations se rejoignent dans les situations d'affrontement – guerre ou jeu – où l'objectif est d'agir sur un adversaire de telle manière que la lutte soit pour lui impossible. La stratégie se définit alors par le choix des solutions « gagnantes »¹⁹⁵.

Foucault affirme que le mot de stratégie a généralement trois sens. Bien que le philosophe lui-même n'en prenne pas nécessairement conscience, il nous semble que ce dont il s'agit dans chacun de ces trois sens correspond, en réalité jusqu'à un certain point, aux trois éléments du pouvoir que nous avons jusqu'ici vus : le corps, le gouvernement et la technique. On pourrait dire qu'au premier sens, Foucault analyserait la stratégie dans la perspective de parvenir au corps comme fin ; qu'au deuxième, il l'analyserait dans celle de gouverner les autres ; et qu'au troisième, il l'analyserait dans celle de manier les moyens du pouvoir, les techniques. Puis, à travers ces trois significations, Foucault trouve un sens de fond : « le choix des solutions “gagnantes” ». Ce serait diverses dispositions du corps, du gouvernement et de la technique. Dans ce dernier sens, Foucault analyserait la stratégie dans la perspective où le gouvernement exerce le pouvoir sur le corps par la technique. Cette stratégie-là ne concernerait, comme nous l'avons examiné ailleurs, plus la simple guerre au sens ordinaire, mais la

¹⁹⁵ « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 241 (souligné par Foucault) (“The Subject and Power”, in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 224-225).

guerre effective comme volonté de puissance¹⁹⁶. Bref, dans cette dernière guerre, Foucault reprend le terme de stratégie pour lui donner un sens très général. C'est pourquoi Foucault souligne : « quand je parle de stratégie, je prends le terme au sérieux : pour qu'un certain rapport de forces puisse non seulement se maintenir, mais s'accroître, se stabiliser, gagner en étendue, il est nécessaire qu'il y ait une manœuvre »¹⁹⁷, à savoir une stratégie. C'est-à-dire que le pouvoir, dans la guerre effective, s'accompagne de la stratégie. Ainsi, il en serait, au fond, de même du terme de tactique. De même que la stratégie, la tactique aussi signifierait la disposition desdits trois éléments : il s'agit de la « disposition tactique »¹⁹⁸ où le gouvernement exerce le pouvoir sur le corps par la technique. C'est ainsi que la tactique au sens foucauldien, qui concerne la guerre effective, serait différente de la tactique au sens traditionnel, qui ne concerne que la guerre idéale. Et en conséquence, il apparaît déjà évident que cette tactique se distingue parfaitement de l'Etat dans le modèle du droit. De fait, le pouvoir a toujours quelque tactique, alors qu'il n'a pas toujours d'Etat : la tactique ne serait pas une simple matière comme l'Etat qui ne donne lieu qu'à certains pouvoirs limités, mais plutôt une position de matière que tout pouvoir porte en lui-même. C'est pourquoi il ne faut plus se demander si un pouvoir donné a ou non quelque matière, c'est-à-dire s'il s'agit de l'existence de la matière ou de son absence. Car tout pouvoir a nécessairement sa propre matière, la tactique, même si l'on traite d'un pouvoir qui n'a aucun fondement étatique, même s'il est question du pouvoir que l'immigré a exercé sur son pays d'accueil. La tactique n'est donc pas une simple matière qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence ; elle est plutôt une matière qu'on saisit au niveau de l'« il y a ». En d'autres termes, elle n'est pas une simple matière comme l'Etat où le souverain domine le sujet sous la loi ; elle est plutôt une position de la matière ou une existence même de la matière.

Or, cette tactique n'a plus aucune relation avec l'activité de domination comme exercice de la souveraineté, activité fondée sur le modèle du droit. Ainsi, on n'élève plus, à travers l'activité de domination, l'Etat empirique vers l'Etat rationnel. De fait, cette dichotomie entre l'Etat empirique et l'Etat rationnel serait ce qui se superpose, au fond, à la dichotomie entre l'existence et l'absence de la matière que nous avons refusée

¹⁹⁶ Cf. « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *DE III*, p. 605.

¹⁹⁷ « Le jeu de Michel Foucault », *DE III*, p. 309.

¹⁹⁸ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 8.

tout à l'heure. Il n'y a donc plus deux classes de matières, l'Etat empirique et l'Etat rationnel, mais une seule et même sorte de matières, la tactique : on ne voit plus qu'un Etat passe téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel, mais que des tactiques continuent à se mettre aléatoirement en jeu au niveau historique. Bref, la tactique n'est plus ni rationnelle ni empirique, mais historique. Là encore, il ne s'agit bien sûr plus ni de l'historicité dialectique ni de l'historicité empirique, mais de l'historicité effective. Il n'y a donc que des tactiques effectivement historiques, à partir desquelles il faut reprendre ce qu'on a jusqu'ici appelé l'Etat rationnel et l'Etat empirique, à savoir l'Etat tout court, en tant que cas particulier de la tactique.

De telles tactiques, en se rapportant les unes aux autres, peuvent former une configuration : une *dispersion de tactiques*. Comme nous l'avons vu, tous les pouvoirs ont leur propre tactique. Bien sûr, ces tactiques ne sont ordinairement pas identiques à travers les pouvoirs, mais plutôt différentes selon le pouvoir. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des matières étatiques telle qu'un pays ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des matières étatiques tel qu'un Etat ; mais ils forment un espace où diverses tactiques ne cessent de se former et de se transformer. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y en a aucun ordre, mais une régularité historique : le jeu de codes qui déterminent, pendant une période donnée, des apparitions, des fonctionnements et des rémanences de tactiques. Bref, on peut y reconnaître des manières dont des pouvoirs forment leurs tactiques. C'est sous cette régularité que les tactiques forment une configuration, une dispersion de tactiques. En réalité, ce n'est autre chose que ce que nous avons déjà mentionné ci-dessus comme un ensemble de tactiques : la « *stratégie* ». Comme nous l'avons vu, la stratégie, tout comme la tactique, recouvre un sens plus large que le sens simplement militaire que ce terme possède ordinairement. Elle ne se constitue pas des matières uniformes, tactiques intentionnellement synthétisées, mais de matières multiformes, tactiques historiquement disparates. Elle n'est pas l'organisme des tactiques comme infrastructure, mais la dispersion de tactiques. Là, on ne peut donc pas voir de tactiques parfaitement unifiées par une stratégie, un conditionnement unilatéral des tactiques par la stratégie, mais plutôt l'interaction toujours instable entre les tactiques et la stratégie, un conditionnement bilatéral de l'une à l'autre. Foucault dit : « il faut plutôt penser au double conditionnement d'une stratégie par la spécificité des tactiques possibles, et des

tactiques par l'enveloppe stratégique qui les fait fonctionner »¹⁹⁹. C'est bien dans cette interaction que les tactiques forment la stratégie, une dispersion de tactiques. Là, on ne passe plus, à travers l'activité de domination, du pays empirique au pays rationnel, de l'Etat empirique à l'Etat rationnel, des ensembles locaux à l'ensemble global. Il ne s'agit donc plus de saisir un Etat dans sa globalité ou sa localité au sens traditionnel, mais plutôt de saisir des tactiques dans leur localité effective. D'où, la dispersion de tactiques se caractérise comme effectivement locale. Seulement, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucune globalité dans cette dispersion-là. A partir de leur localité effective, les tactiques pourraient toujours faire apparaître en elles-mêmes une tactique relativement globale, qui ne pourrait subsister que dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée.

En somme, la tactique est une matière du pouvoir, qui peut former avec d'autres une dispersion de tactiques, la stratégie. C'est ainsi que le pouvoir a comme matière la tactique.

Dans le modèle du rapport de force, il y a donc quatre éléments dans le mécanisme principal du pouvoir : le corps, le gouvernement, la technique et la tactique. Le pouvoir déploie en lui-même ces quatre éléments lorsqu'il s'exerce en tant que rapport de force. Ces éléments se distinguent, en pratique, nettement les uns des autres : chacun d'eux possède sa propre position dans le pouvoir ; chacun existe à sa propre manière dans le pouvoir. Néanmoins, il ne faut pas penser qu'ils se séparent parfaitement les uns des autres. Bien qu'ils se distinguent en pratique les uns des autres sur le pouvoir, ils s'unissent en principe les uns aux autres dans le pouvoir : les quatre éléments s'interpénètrent radicalement dans leur nature. En effet, on pourrait dire que chacun d'eux est formé en correspondance avec les autres, comme s'ils faisaient un univers. C'est-à-dire que le pouvoir déploie les quatre éléments comme un univers, où tournoient ensemble le corps comme cible, le gouvernement comme opérateur, la technique comme forme et la tactique comme matière. Ainsi, les quatre éléments ne sont autre chose qu'un univers provenant du pouvoir. Et celui-ci est, en revanche, une existence préalable à eux. Bref, c'est le pouvoir qui rend possible ses éléments : le pouvoir les compose comme un univers. En conséquence, on pourrait dire que ces quatre éléments ne sont plus des causes du pouvoir, à la différence du cas du modèle du

¹⁹⁹ *La volonté de savoir*, p. 132.

droit. Dans ce dernier modèle, comme nous l'avons vu, les quatre éléments du pouvoir ont joué chacun un rôle de cause pour le pouvoir : le Sujet correspondait à la cause finale, le Souverain à la cause motrice, la Loi à la cause formelle et l'Etat à la cause matérielle. Ces quatre causes ont provoqué le pouvoir. Dans le présent modèle, les quatre éléments ne jouent plus le rôle de cause pour le pouvoir, même s'ils concernent la finalité, la motricité, la formalité et la matérialité. Plutôt, ils jouent d'une certaine manière le rôle d'effet du pouvoir : celui-ci les forme en lui-même, de sorte qu'ils s'y déploient paradoxalement sous les prétextes de la cause finale, de la cause motrice, de la cause formelle et de la cause matérielle. Ainsi, il vaudrait mieux dire plutôt comme suit : le corps ne serait autre chose que l'« effet final », le gouvernement l'« effet moteur », la technique l'« effet formel » et la tactique l'« effet matériel ». D'où, on peut dire que Foucault inverse la relation entre cause et effet. C'est-à-dire qu'il critique une erreur épistémologique qui est comparable à celle que, comme nous l'avons vu dans la première partie, il critique quant au modèle de la signification, et, donc, à celle qu'autrefois Nietzsche a critiquée quant au problème de la causalité en général. Par conséquent, comme il a été mentionné dans la première partie, il ne s'agit là pas seulement du renversement de la relation entre cause et effet, mais aussi d'un changement de la causalité elle-même : alors que la causalité traditionnelle ou aristotélicienne se développe selon la nécessité intérieure de la philosophie, la causalité foucauldienne se déploie dans l'aléa de l'histoire effective. C'est justement dans ce sens que Foucault inverse la relation entre cause et effet. C'est pourquoi il s'agit ici de quatre effets du pouvoir, pas de ses quatre causes. C'est ainsi qu'il y a ces quatre éléments dans le présent modèle.

En somme, ce modèle du rapport de force consiste à saisir le pouvoir comme rapport de force, à le mettre en question dans ses trois aspects événement/pratique/chose et à traiter les quatre éléments concernés, c'est-à-dire le corps, le gouvernement, la technique et la tactique : le pouvoir advient comme rapport de force dans ses trois aspects où se déploie ses quatre éléments. C'est ainsi que le pouvoir a pour fin le corps, pour moteur le gouvernement, pour forme la technique et pour matière la tactique : bref, le pouvoir s'applique au corps par le gouvernement sous la technique sur la tactique. Ce pouvoir est en lui-même effectivement hétérogène, puisque le corps subissant le pouvoir a une hétérogénéité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu

dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres un corps comparativement homogène. Ce pouvoir est en lui-même effectivement pluriel, puisque le gouvernement motivant le pouvoir a une pluralité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres un gouvernement comparativement unique. Ce pouvoir est en lui-même effectivement spécifique, puisque la technique formant le pouvoir a une spécificité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres une technique comparativement générale. Ce pouvoir est en lui-même effectivement local, puisque la tactique incarnant le pouvoir a une localité effective. A partir de celle-ci, il se met en jeu dans l'histoire, éventuellement en formant avec d'autres une tactique comparativement globale. Ainsi, à caractériser en gros, ce pouvoir est effectivement hétérogène, pluriel, spécifique et local ; et avant tout, il est historique au sens propre. Par conséquent, ce pouvoir peut apparaître, n'importe où n'importe quand, comme autre. De fait, Foucault affirme qu'il ne faut plus facilement projeter le pouvoir comme droit à d'autres échelles : « la famille [...] n'est pas le simple reflet, le prolongement du pouvoir d'Etat : elle n'est pas le représentant de l'Etat auprès des enfants, tout comme le mâle n'est pas le représentant de l'Etat auprès de la femme. Pour que l'Etat fonctionne comme il fonctionne, il faut qu'il y ait de l'homme à la femme ou de l'adulte à l'enfant des rapports de domination bien spécifiques, qui ont leur configuration propre et leur relative autonomie »²⁰⁰. Ainsi, à chaque échelle, il peut y avoir des pouvoirs très divers. Selon qu'il s'agit du sujet en face du monarque, de l'enfant en face des parents ou de la femme en face du mâle, il peut y apparaître une autre sorte de pouvoir. Bien sûr, la possibilité n'est toujours pas exclue qu'il y apparaisse une même sorte de pouvoir, mais c'est plutôt un cas exceptionnel, car le corps, le gouvernement, la technique et la tactique du pouvoir ont en principe leur diversité. De là, ce pouvoir est en lui-même effectivement singulier et concret, car, au lieu de passer téléologiquement de la singularité à l'universalité ou du concret à l'abstrait, il se forme aléatoirement dans sa singularité effective ou son concret effectif. Et, ce pouvoir est en lui-même effectivement factuel et réel, car, au lieu de progresser raisonnablement de la factualité à la pureté de la réalité à la possibilité originaire, il se forme aléatoirement dans sa factualité effective ou sa réalité effective. A caractériser en gros, ce pouvoir est effectivement singulier, concret, factuel et réel ; et

²⁰⁰ « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *DE III*, p. 232.

avant tout, il est historique au sens propre. C'est ainsi que, dans le modèle du rapport de force, le pouvoir est un rapport de force dans ses trois aspects événement/pratique/chose ; qu'il est ce qui forme en lui-même son corps, son gouvernement, sa technique et sa tactique ; et qu'il est, au fond, effectivement historique.

*

Nous avons donc mis en lumière le concept foucauldien de pouvoir. Foucault en a critiqué le concept traditionnel, c'est-à-dire le modèle du droit sur le pouvoir. Dans ce modèle, on a considéré le pouvoir comme droit, et son caractère général consistait dans la domination. Puis, son mécanisme général avait les quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat : le pouvoir a été produit par ceux-ci. Cependant, Foucault a douté que ce modèle mette en question tous les pouvoirs effectifs. Ainsi, en s'inspirant du dépassement généalogique de Nietzsche et de Bataille, il a procédé à son propre dépassement généalogique, de sorte que le tournant ontologique est survenu dans sa pensée. Par celui-là, Foucault est passé du modèle du droit à celui du rapport de force. Dans ce dernier modèle, on considère le pouvoir comme rapport de force, et ses caractères principaux consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Puis, son mécanisme principal a les quatre éléments, corps, gouvernement, technique et tactique : le pouvoir forme en lui-même ceux-ci. Voilà le concept foucauldien de pouvoir.

Ce concept foucauldien, c'est un concept central de la politique de la subjectivation. Maintenant que celui-ci a été mis en lumière, nous pouvons avancer vers le problème central de la politique de la subjectivation.

CHAPITRE II

Le gouvernant et le gouverné

Maintenant, nous pouvons nous confronter au problème central de la politique de la subjectivation : quelle est notre existence dans le système du pouvoir ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord s'interroger sur le système du pouvoir. Car, bien que nous mettions déjà en lumière le concept foucauldien de pouvoir dans le chapitre précédent, nous n'avons pas encore suffisamment traité du système lui-même formé par ce pouvoir.

Dans ce chapitre, donc, nous montrerons d'abord quel est le système du pouvoir. Là, non seulement nous expliciterons ce système, mais aussi nous examinerons deux points importants sur le pouvoir : premièrement, la relation entre le pouvoir et le savoir ; deuxièmement, la relation entre le pouvoir et la vérité. Après être passés par ces examens, nous montrerons ensuite quelle est notre existence dans le système du pouvoir. Bien que ce problème soit très important pour ses recherches, Foucault lui-même, en réalité, n'en développe pas suffisamment d'arguments théoriques. Ainsi, dans le présent chapitre, en partant d'un nombre limité de ses textes, nous envisagerons ledit problème d'une manière plus ou moins développée.

*

Quel est le système du pouvoir ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par examiner les relations entre les pouvoirs, car ce sont celles-ci qui nous amèneraient au système du pouvoir.

Selon Foucault, en se rapportant les uns aux autres, des pouvoirs peuvent former une configuration : une *dispersion de pouvoirs*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les pouvoirs ne concernent aucune téléologie : ils ne se développent pas téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel, mais ils se dispersent aléatoirement à un niveau entièrement historique. Ainsi, ils ne convergent jamais vers une unité des pouvoirs, le droit juste ; ils ne composent jamais, non plus, un ensemble des pouvoirs, la domination juste. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a là aucun ordre, mais des « régularités » historiques¹. Comme nous l'avons vu, tous les pouvoirs ont leur propre corps, leur propre gouvernement, leur propre technique et leur propre tactique. Les corps, en se liant les uns aux autres, peuvent former une dispersion de corps. Il en est de même pour les autres éléments. C'est-à-dire qu'il y a des dispersions de corps, de gouvernements, de techniques et de tactiques. Toutes ces dispersions ont leur propre régularité, ce qui constitue une grande régularité pour la dispersion de pouvoirs : règles de formation pour tous ses corps (si dispersés qu'ils soient), pour tous ses gouvernements (qui souvent ne peuvent ni se superposer ni s'enchaîner), pour toutes ses techniques (qui peuvent très bien être incompatibles), pour toutes ses tactiques (qui souvent s'excluent les unes les autres). Foucault l'appelle généralement « code » : « un code, mais pas un code linguistique de conventions signifiantes, un code tactique permettant d'établir un certain rapport de force, et de l'inscrire une fois pour toutes »² ; « un "code" qui règle des manières de faire (qui prescrit comment trier les gens, comment les examiner, comment classer les choses et les signes, comment dresser les individus, etc.) »³. Ce type de code, ce ne serait donc ni le code linguistique ni, au fond, le code juridique ; dans cette mesure, il n'aurait plus aucune relation avec la codification dont il s'agit dans le modèle du droit. C'est sous une telle régularité que les pouvoirs forment une dispersion. Il s'agit donc d'un système de dispersion dans le domaine du pouvoir. Ce ne serait autre chose que ce que Foucault

¹ Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 22.

² *Le pouvoir psychiatrique*, p. 143.

³ « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 26.

appelle, ailleurs, aussi le « jeu » de pouvoir⁴. C'est ainsi que les pouvoirs forment selon leurs codes le système de dispersion.

Bien évidemment, il s'agit ici de ce qu'on peut appeler le « *code historique* », qui serait comparable à la règle historique du savoir examinée dans la première partie. De même que cette dernière, le premier ne se donne pas au niveau anhistorique. Il n'advient que dans l'histoire. Mais, il ne subsiste pas tout au long de l'histoire. Il peut toujours être modifié ou remplacé par d'autres codes historiques. Ainsi, ce n'est pas le principe originaire qui détermine tous les pouvoirs ou toutes les dominations, soit de droit soit de fait. C'est un code historique qui ne forme que des pouvoirs dans un lieu déterminé et dans une période déterminée. Donc, ce n'est pas la condition selon laquelle le Souverain peut dominer le Sujet sous la Loi sur l'Etat : la condition rationnelle ou empirique de la domination, dont on traiterai dans le modèle du droit. Ce sont des conditions selon lesquelles il y a eu dans l'histoire le pouvoir donné : des conditions selon lesquelles le pouvoir se forme ou se transforme ; des conditions d'apparition, de fonctionnement et de rémanence du pouvoir ; des conditions de l'exercice effectif du pouvoir. En définitive, il ne s'agit pas de la condition de possibilité de la domination, mais de la *condition d'existence de pouvoirs*. Là aussi, on pourrait l'appeler « *a priori historique* », tout comme Foucault l'a auparavant fait pour la condition d'existence d'énoncés. Comme nous l'avons vu, cet *a priori* historique était tout différent de l'*a priori* formel ou transcendantal, qui, en tant que condition transcendantale de l'activité humaine, a relevé du système anhistorique de la rationalité ; puis, il était également tout à fait différent de l'« *a priori* empirique » ou plutôt de l'« *a posteriori* empirique », qui, en tant que condition empirique de l'activité humaine, a relevé de l'histoire empirique ; enfin, il était, bien plus, différent de l'*a priori* historique husserlien, qui, comme condition historico-transcendantale de l'activité humaine, a relevé de l'histoire transcendantale. Mais, l'*a priori* historique foucauldien, valant la condition historique du savoir ou du pouvoir, a relevé de l'histoire effective. Il est vrai qu'il n'est pas facile de deviner ce niveau de l'histoire effective. Si l'on reste encore dans le cadre épistémologique traditionnel, on devrait se méprendre sur ce niveau-là. C'est pourquoi Foucault fait remarquer la possibilité d'une double méprise⁵ : d'une part, le philosophe

⁴ Cf. « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 541-542.

⁵ Cf. « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 45-46.

traditionnel devrait prendre l'histoire effective foucauldienne pour une simple histoire empirique, en concluant que le travail foucauldien, à cause de son empiricité, ne peut pas essentiellement critiquer la philosophie traditionnelle ; de l'autre, l'historien traditionnel aussi devrait la prendre pour la même histoire empirique que la sienne, en appréciant que le travail foucauldien, de même que le sien, peut bien évidemment ébranler plus ou moins la philosophie traditionnelle. Le philosophe et l'historien, tous deux, confondent, négativement ou positivement, l'histoire effective avec la simple histoire empirique, en se méprenant sur le niveau de la première histoire. C'est bien ce niveau difficile à deviner qui est caractérisé par l'*a priori* historique foucauldien. Or, ce code, qu'est la condition d'existence de pouvoirs ou l'*a priori* historique, ne porte pas seulement sur le domaine du pouvoir, mais aussi, jusqu'à un certain point, sur celui du savoir. Cet argument ferait presque symétrie avec l'argument sur la règle du savoir. Comme nous l'avons vu dans la première partie, cette dernière règle détermine trois sortes de relations : premièrement, relations des énoncés entre eux ; deuxièmement, relations entre des groupes d'énoncés ainsi établis, discours ou savoirs ; troisièmement, relations entre des énoncés, des discours ou des savoirs et des existences non énonciatives. Presque symétriquement à cet argument, on pourrait dire que le code du pouvoir détermine trois sortes de relations : premièrement, relations des pouvoirs entre eux ; deuxièmement, relations entre des groupes de pouvoirs ainsi établis ; troisièmement, relations entre des pouvoirs ou des groupes de pouvoirs et des existences énonciatives, c'est-à-dire des savoirs. Ce sont ces dernières relations qui lient des pouvoirs à des savoirs. En somme, le code en question détermine toutes les relations qu'un pouvoir entretient avec d'autres existences, qu'elles soit pouvoir ou savoir. Et, inversement, il ne déterminerait aucune relation à laquelle ne participe pas le pouvoir : relations entre des savoirs. C'est ainsi que, dans le système du pouvoir, il s'agit du code historique, qui s'impose en tant que condition d'existence de pouvoirs ou en tant qu'*a priori* historique, et qui détermine les trois sortes de relations sur le pouvoir.

Foucault donne un nom au système du pouvoir formé par le code historique : le « *dispositif* ». Comme nous l'avons vu, des pouvoirs se dispersent selon le code historique ; ils forment par là un système de dispersion. C'est là le dispositif : les pouvoirs forment le dispositif. Là encore, il s'agirait d'une sorte de formation. Foucault

précise : « par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation »⁶. Seulement, celle-ci ne serait plus tellement discursive, mais plutôt non discursive, car, comme nous l'avons vu précédemment, il est là question moins du savoir, domaine discursif, que du pouvoir, domaine non discursif. De fait, c'est pourquoi Foucault met en question, par le dispositif, « des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux »⁷. Dans cette mesure, on pourrait dire qu'il s'agit de la « formation non discursive » ou, disons, de la « *formation dispositionnelle* ». Ainsi, on pourrait définir le dispositif comme un ensemble de pouvoirs en tant qu'ils relèvent de la même formation dispositionnelle : le dispositif, c'est un ensemble de pouvoirs qui appartient à la même formation dispositionnelle, et qui, autrement dit, sont déterminés par le même code de formation dispositionnelle. C'est pourquoi Foucault l'explique plus en détail :

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom [« dispositif »], c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments⁸.

Le dispositif se forme ainsi d'un ensemble d'éléments très hétérogènes ou très divers, où il s'agit particulièrement du domaine non discursif, mais aussi, jusqu'à un certain point, du domaine discursif. Il signifie donc le « réseau qu'on peut établir entre ces éléments », à savoir ensemble de pouvoirs dans la même formation dispositionnelle. C'est dans cette mesure que le dispositif est un système de pouvoirs avec le code historique. Bien évidemment, cet ensemble dispositionnel ne s'articule plus comme un régime de la souveraineté, l'Etat souverain. Car le dispositif en est, par nature, différent dans la mesure où il n'a plus aucune relation avec le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat : il ne concerne plus la répression du Sujet comme le contrôle étatique du peuple ; il ne concerne plus le dépassement du Souverain comme rétablissement révolutionnaire ou dialectique ; il ne concerne plus la codification de la Loi comme l'institutionnalisation de la superstructure ; il ne concerne plus l'enrichissement de

⁶ Cf. « Le jeu de Michel Foucault », *DE III*, p. 299.

⁷ Ibid., p. 300.

⁸ Ibid., p. 299.

l'Etat comme l'exploitation de l'infrastructure. C'est pourquoi on ne peut pas identifier le dispositif à l'Etat souverain. De fait, le premier n'est jamais coexistentif au second. Comme il est déjà évident, le dispositif se déploie aléatoirement dans l'histoire, alors que l'Etat souverain se développerait téléologiquement dans l'histoire. Ainsi, le dispositif n'est pas originairement produit par le contrat social, mais historiquement formé par la lutte indéfinie, et ce pour répondre à quelque urgence combative. Foucault affirme : le dispositif, « à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante »⁹. C'est à partir d'une telle fonction que se forme le dispositif. Ainsi, ce dispositif n'est pas, non plus, rationnellement organisé en tant qu'unité du Pouvoir, mais historiquement formé en tant que dispersion de micropouvoirs, et ce pour établir divers liens entre les éléments concernés. Foucault affirme : « ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. [...] entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents »¹⁰. C'est dans de tels liens que se forme le dispositif. En somme, l'Etat souverain est originairement produit par le contrat social et rationnellement organisé en tant qu'unité du Pouvoir pour se développer téléologiquement dans l'histoire ; mais, en revanche, le dispositif est historiquement formé à partir d'une certaine fonction et en tant que dispersion de micropouvoirs pour se déployer aléatoirement dans l'histoire. Bref, il y a d'une part le régime originaire et rationnel de la souveraineté et, de l'autre, le système entièrement historique des rapports de force. Et en réalité, ce serait sur le fond de ce dernier, le dispositif, que peut apparaître ce qu'on saisit d'ordinaire comme le premier, l'Etat souverain. Celui-ci ne serait, au fond, qu'une sorte d'effets superficiels dans le domaine du pouvoir. De là une thèse célèbre de Foucault : « le pouvoir vient d'en bas »¹¹. Cette thèse pourrait provoquer assez facilement des malentendus, parce qu'elle n'est en réalité pas un simple renversement de la thèse habituelle, « le pouvoir vient d'en haut ». De fait, cette dernière thèse signifie que le Souverain exerce le pouvoir sur le Sujet ; et donc, si on la renversait simplement, la nouvelle thèse signifierait que le Sujet exerce le pouvoir sur le Souverain ; mais, ce

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cf. *La volonté de savoir*, p. 124 ; « Le jeu de Michel Foucault », *DE III*, p. 304.

n'est pas correct, car, que le Souverain exerce le pouvoir en haut, ou que le Sujet l'exerce à sa place, on s'appuie toujours sur le même concept du pouvoir : non seulement la thèse habituelle mais aussi sa version renversée se trouvent dans le même modèle du droit. Comme nous l'avons vu plusieurs fois, il faut rester en deçà de ce modèle, là où il y a les micropouvoirs en tant que rapports de force, formant le dispositif. Et c'est bien sur le fond du dispositif que peut apparaître, comme ses effets superficiels, le Pouvoir en tant que droit, l'Etat souverain. Voilà ce que voudrait dire la thèse « le pouvoir vient d'en bas ». C'est pourquoi le dispositif n'a jamais la même étendue que l'Etat souverain, et donc le premier est tout différent du second. Une remarque : le dispositif, se trouvant au niveau du pouvoir, est en correspondance avec le discours au niveau du savoir. Comme nous l'avons vu, le discours est un ensemble d'énoncés dans la même formation discursive, où il s'agit plus du domaine du savoir que de celui du pouvoir. En revanche, le dispositif est un ensemble de pouvoirs dans la même formation dispositionnelle, où il s'agit plus du domaine du pouvoir que de celui du savoir. Bref, alors que le discours est une formation discursive ou une formation non dispositionnelle, le dispositif est une formation dispositionnelle ou une formation non discursive. C'est ainsi que le dispositif est un système de pouvoirs avec le code historique, qui s'articule d'une tout autre manière que l'Etat souverain, et qui est en correspondance avec le discours, un système d'énoncés avec la règle historique.

Bien plus, on pourrait dire qu'en se rapportant les uns aux autres, des dispositifs forment un plus grand système : l'« économie »¹². Celle-ci caractérise donc une régularité plus vaste qui traverse plusieurs dispositifs, et qui par conséquent vaudrait ce qu'on peut appeler sans doute « interdispositivité ». Puis à ce niveau de l'économie, Foucault discernerait, au fond, des types de systèmes de pouvoir : par exemple, dans *Surveiller et punir* qui analyse une naissance historique de la prison, il s'agit du « pouvoir disciplinaire » à l'âge moderne, qui se constitue de plusieurs dispositifs sur la

¹² Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 149 ; « The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 210 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 224). Cette économie n'est bien évidemment plus la même que celle au sens traditionnel : le mécanisme de marché ou sa discipline scientifique, dont Foucault traite parfois dans ses investigations historiques. Quant à cette seconde économie, j'en ai auparavant parcouru ses recherches historiques pour montrer comment l'économie politique, économie traditionnelle, est née à l'âge moderne. Ce travail devrait permettre de distinguer assez nettement les deux économies chez Foucault. Cf. « Seiji keizaigaku no tanjô. Foucault ni okeru tôchi no keifugaku » (« La naissance de l'économie politique. Une généalogie du gouvernement chez Foucault »), in H. Aso (dir.), *Recherches du concept d'économie dans l'histoire de l'éthique*, Kaken project à l'Université d'économie de Tokyo, 2010.

prison, l'hôpital, l'usine, l'école, etc., lesquels s'articulent autour de la fonction « discipline »¹³ ; puis, dans *La volonté de savoir* qui analyse une naissance historique de la sexualité, il s'agissait du « biopouvoir » à l'âge moderne, qui, en contenant d'une part ledit pouvoir disciplinaire comme l'« anatomo-politique », possède de l'autre la « bio-politique », qui se constitue de plusieurs dispositifs sur la sexualité ou la « gouvernementalité », lesquels s'articulent autour de la fonction « contrôle régulateur »¹⁴. L'économie du pouvoir met ainsi en relation plusieurs dispositifs, en jouant le rôle d'interdispositivité. C'est ainsi que l'économie est un système de dispositifs.

Or, on pourrait dire que Foucault donne à ce concept de pouvoir une autre valeur plus élémentaire, car il nous semble qu'il l'utilise pour indiquer non seulement un rapport de force, mais aussi un dispositif ou une économie. Cela signifierait que le concept de pouvoir joue aussi le rôle de nom général pour toutes les existences du pouvoir, soit le rapport de force, soit le dispositif, soit l'économie. C'est la raison pour laquelle Foucault caractérise par le concept de pouvoir la deuxième problématique de ses recherches. Quant à ce pouvoir, il y a une chose à souligner à nouveau : le pouvoir signifie non seulement l'action de la maîtrise, mais aussi la réaction de l'opposition. Car, comme nous l'avons vu, le pouvoir est omniprésent dans le monde entier et il existe donc non seulement en tant que rapport du dominateur au dominé, action de la maîtrise, mais aussi en tant que rapport du dominé au dominateur, réaction de l'opposition. De fait, comme nous l'avons confirmé, le pouvoir peut prendre pour cible non seulement le corps du dominé, mais aussi celui du dominateur ; il peut prendre pour opérateur non seulement le gouvernement du dominateur, mais aussi celui du dominé ; il peut prendre pour forme non seulement la technique du dominateur, mais aussi celle du dominé ; et enfin, il peut prendre pour matière non seulement la tactique du dominateur, mais aussi celle du dominé. En somme, il peut s'exercer non seulement comme action de la maîtrise, mais aussi comme réaction de l'opposition. Par conséquent, le système du pouvoir, soit le dispositif soit l'économie, se forme non seulement d'actions de la maîtrise, mais aussi de réactions de l'opposition ; autrement dit, on peut y voir non seulement des pouvoirs des dominateurs, mais aussi ceux des dominés. Prenons pour exemple le pouvoir disciplinaire. Comme on le sait, c'est le système du pouvoir

¹³ Cf. *Surveiller et punir*, chap. III.

¹⁴ Cf. *La volonté de savoir*, chap. V.

contrôlant le corps humain par les disciplines. Cependant, d'après Foucault, on peut y voir non seulement des activités sociales, mais aussi des activités antisociales. Foucault nous rappelle l'organisation criminelle, le « milieu » s'opposant à l'ordre public ou policier¹⁵. Là encore, les pouvoirs en contrôlent des membres par une série de disciplines noires. Foucault dit que « le milieu, c'est la discipline de ceux qui sont irréductibles à la discipline policière »¹⁶. Il y a donc non seulement les disciplines claires mais aussi les disciplines obscures : non seulement les personnes sociales mais aussi les personnes antisociales contrôlent le corps humain par la discipline. C'est en ce sens que, dans le pouvoir disciplinaire, on peut voir non seulement des pouvoirs des dominateurs, mais aussi ceux des dominés. Ou bien, prenons pour exemple le pouvoir souverain ou juridique. Comme on le sait, c'est le système du pouvoir contrôlant le sujet humain par le cadre juridique. Cependant, d'après Foucault, on peut y voir non seulement des activités du régime, mais aussi celles de la dissidence. De fait, Foucault critique le tribunal populaire des maoïstes s'organisant pour refuser le tribunal national¹⁷. Là encore, les pouvoirs veulent contrôler des ennemis du peuple par un autre cadre juridique, à savoir une autre forme du tribunal. C'est pour cela que Foucault souligne ainsi : « la réutilisation d'une forme comme celle du tribunal, avec tout ce qu'elle implique – position tierce du juge, référence à un droit ou une équité, sentence décisive –, doit aussi être filtrée par une critique très sévère »¹⁸. Il y a donc non seulement la justice du régime mais aussi celle de la dissidence : non seulement les conformistes mais aussi les dissidents contrôlent le sujet humain par le cadre juridique. C'est en ce sens que, dans le pouvoir juridique, on peut voir non seulement des pouvoirs des dominateurs, mais aussi ceux des dominés. C'est pourquoi le système du pouvoir se forme non seulement d'actions de la maîtrise, mais aussi de réactions de l'opposition. Voilà le point selon lequel Foucault admet au concept de pouvoir l'autre valeur élémentaire : ce concept-clé peut signifier tantôt simplement un rapport de force, tantôt toutes les existences du pouvoir y compris des pouvoirs audit sens étroit, des dispositifs et des économies.

En somme, il y a, dans le domaine du pouvoir, des pouvoirs, des dispositifs et des économies, qui sont, tous les trois, déterminés par le code historique en tant que

¹⁵ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 56.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 368.

condition historique d'existence ou *a priori* historique. Et on peut les exprimer généralement par le seul mot « pouvoir ». Ainsi, le système du pouvoir qu'il a fallu ici préciser pourrait signifier tous les systèmes de la dispersion formés par les pouvoirs, soit le dispositif soit l'économie. Or, pour analyser ce système du pouvoir, Foucault précise une modalité d'analyse. C'est justement la « *généalogie* ». Comme nous l'avons un peu abordé dans le chapitre précédent, cette *généalogie* ne s'inscrit plus dans la tradition de la philosophie dialectique moderne comme avant le tournant ontologique foucauldien : elle s'éloigne déjà de toutes les implications dialectiques. Ainsi, elle ne consiste plus dans des recherches encore sur l'« origine » (*Ursprung*) comme la *généalogie* chez le premier Nietzsche, car Foucault ne reconnaît plus au fond de l'histoire aucune origine d'où venons nous-mêmes. Notre auteur précise franchement : « elle s'oppose à la recherche de l'« origine » »¹⁹. Cette *généalogie* consiste plutôt dans des recherches sur la « provenance » (*Herkunft*) ou l'« émergence » (*Entstehung*), car Foucault ne trouve dans l'histoire que des pouvoirs d'où nous provenons nous-mêmes ou ceux d'où nous émergeons nous-mêmes. Notre auteur précise clairement : « des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la *généalogie* »²⁰. De fait, la provenance et l'émergence se distinguent nettement de l'origine. C'est pourquoi, en examinant le dernier Nietzsche, Foucault explicite des différences entre elles. Selon Foucault, l'origine, c'est premièrement un point où existe notre essence « identique à soi »²¹. C'est en retournant à ce point que nous pouvons continuer à retrouver l'identité de notre existence tout au long de l'histoire. Deuxièmement, l'origine, c'est un point où existe notre essence « parfaite »²². C'est en retournant à ce point que nous pouvons continuer à reprendre la perfection de notre existence dans l'histoire. Troisièmement, l'origine, c'est un point où existe notre essence « vraie »²³. C'est en retournant à ce point que nous pouvons continuer à redécouvrir la vérité de notre existence dans l'histoire. En somme, l'origine signifie le point de l'identité, de la perfection et de la vérité de notre essence. La provenance et l'émergence en sont tout différentes, selon Foucault. D'abord, la provenance, c'est là d'où vient notre existence. Foucault dit que « c'est la vieille appartenance à un groupe

¹⁹ « Nietzsche, la *généalogie*, l'histoire », *DE II*, p. 137.

²⁰ *Ibid.*, p. 140.

²¹ *Cf. ibid.*, p. 138.

²² *Cf. ibid.*, p. 139.

²³ *Cf. ibid.*, p. 139-140.

– celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse ». Cependant, cette provenance n'est jamais originaire, mais entièrement historique : alors que l'origine indique le point originaire où existe notre essence et d'où vient notre existence, la provenance montre d'innombrables commencements historiques où il n'y en a aucune essence mais d'où vient notre existence. Foucault affirme donc : « l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus »²⁴. Bref, la provenance signifie des événements ou des pouvoirs d'où vient notre existence. Ensuite, l'émergence, c'est là d'où apparaît notre existence. Comme nous l'avons vu précédemment, il y a, au début, d'innombrables commencements historiques ou d'innombrables événements historiques ; c'est ceux-ci s'entrecroisant ou s'enchevêtrant dans l'histoire qu'apparaît notre existence un jour à un endroit. C'est là l'émergence. Foucault l'explique : c'est « le point de surgissement » ou « le principe et la loi singulière d'une apparition »²⁵. Par conséquent, cette émergence n'est jamais originaire, mais historique au sens propre : alors que l'origine indique le point originaire où existe notre essence et d'où commence à apparaître notre existence, l'émergence montre une « naissance » historique ou « invention » historique où il n'y en a aucune essence mais d'où apparaît notre existence, par exemple comme la « naissance de la prison » dans *Surveiller et punir* ou l'« invention de la connaissance » dans les études foucaaldiennes sur Nietzsche²⁶. Foucault affirme donc : « l'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de l'*Entstehung* doit en monter le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font – se divisant contre elles-mêmes – pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement »²⁷. Bref, l'émergence signifie « l'entrée en scène des forces »²⁸ ou des pouvoirs d'où apparaît notre existence. En somme, la provenance désigne des pouvoirs d'où vient notre existence, et l'émergence désigne ceux d'où apparaît notre existence, alors que l'origine désigne le point de notre essence identique, parfaite et

²⁴ Ibid., p. 141.

²⁵ Ibid., p. 143.

²⁶ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 195-200, 219-220 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 542-549.

²⁷ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 143.

²⁸ Ibid., p. 144.

vraie d'où vient apparaître notre existence. C'est pourquoi la généalogie est « définie comme recherche de la *Herkunft* et de l'*Entstehung* »²⁹ ou, donc, celle de pouvoirs, qui seraient, pour ironiquement dire, « humbles petites origines »³⁰, « *pudenda origo* »³¹. Elle n'est donc autre chose que l'« histoire effective » déjà mentionnée quelques fois. Foucault affirme : « la généalogie est désignée parfois comme *wirkliche Historie* [histoire effective] »³² par Nietzsche. En conséquence, cette généalogie en tant qu'histoire effective se distingue nettement de la philosophie dialectique en tant qu'histoire métaphysique. D'après Foucault, la généalogie n'essaie premièrement plus de retourner à l'origine pour retrouver l'identité de notre existence, mais de montrer, derrière cette origine, des pouvoirs innombrables pour dissiper cette identité-là. De fait, l'histoire ne se développe plus continuellement à travers notre conscience identique à soi, mais se déploie non continuellement dans « l'aléa singulier de l'événements »³³. Foucault affirme donc : la généalogie « reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus »³⁴. Deuxièmement, la généalogie n'essaie plus de retourner à l'origine pour reprendre la perfection de notre existence, mais de montrer, sous cette origine, des pouvoirs honteux pour amoindrir cette perfection-là. De fait, l'histoire ne porte plus un regard vers les hauteurs tels que les époques les plus nobles ou les individualités les plus pures, mais vers les bassesses comme des ruses ignobles ou des intérêts impurs. Foucault affirme donc : la généalogie « fouille les décadences ; et si elle affronte les hautes époques, c'est avec le soupçon, non pas rancunier mais joyeux, d'un grouillement barbare et inavouable »³⁵. Et enfin, troisièmement, la généalogie n'essaie plus de retourner à l'origine pour redécouvrir la vérité de notre existence, mais de montrer, avant l'origine, des pouvoirs mensongers pour invalider cette vérité-là. De fait, l'histoire ne s'écrit plus du point de vue supra-historique pour saisir le mouvement de la vérité originare, mais s'écrit dans une perspective limitée de l'historien pour dénoncer de nombreuses tromperies pour lui, ce

²⁹ Ibid., p. 146.

³⁰ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 188.

³¹ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 137 ; « Mon corps, ce papier, ce feu », *DE II*, p. 247 ; « Théories et institutions pénales », *DE II*, p. 391.

³² « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 146.

³³ Ibid., p. 148.

³⁴ Ibid., p. 149.

³⁵ Ibid.

qui marquerait le « perspectivisme » nietzschéen³⁶. Foucault affirme donc : la généalogie « se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non [...] »³⁷. En somme, la généalogie en tant qu'histoire effective n'essaie plus de retourner à l'origine pour récupérer notre essence identique, parfaite et vraie, mais de montrer, en deçà ou au delà de cette origine, des pouvoirs innombrables, honteux et mensongers pour critiquer cette essence-là. Pour citer directement une expression foucauldienne, « par opposition à une genèse qui s'oriente vers l'unité d'une cause principielle lourde d'une descendance multiple, il s'agirait là d'une *généalogie*, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet »³⁸. C'est pourquoi la généalogie n'est plus recherche sur l'origine, genèse, mais sur la provenance et l'émergence, pouvoirs ; autrement dit, non pas la généalogie encore plus ou moins dialectique d'avant le tournant ontologique, mais la généalogie effective d'après celui-là : l'histoire ne se génère plus métaphysiquement de son origine à la fin, mais se disperse effectivement en tant que pouvoirs. Bref, il ne s'agit plus de la généalogie épistémologique, mais de la généalogie ontologique. C'est ainsi que la généalogie n'est autre chose que la modalité d'analyse du système du pouvoir : « *généalogie du pouvoir* ». Voilà quel est le système du pouvoir.

Cependant, pour rendre cette compréhension plus sûre, il faut examiner deux points de plus sur ce système. Premièrement, la relation entre le pouvoir et le savoir. Ce point est important, parce que ces deux concepts sont posés sans doute pour critiquer le dualisme traditionnel esprit/matière. Deuxièmement, la relation entre le pouvoir et la vérité. Cet autre point est également important, puisque la vérité, c'est au fond toujours le problème essentiel de la philosophie.

D'abord, la relation entre le pouvoir et le savoir. En réalité, elle a été jusqu'à un certain point déjà mise en question dans cette deuxième partie : d'abord, lorsque nous avons traité des caractères principaux du pouvoir, nous avons mis en question son aspect de chose, où il s'agissait de fixer le pouvoir par le savoir ; ensuite, lorsque nous

³⁶ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 198-199 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p.551-552.

³⁷ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 150.

³⁸ « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 51 (souligné par Foucault).

avons parlé des éléments principaux du pouvoir, nous avons mis en question la technique, qui se superposait, jusqu'à un certain point, au savoir ; et enfin, lorsque nous avons montré le dispositif, nous avons mis en question un ensemble d'éléments hétérogènes, qui comprenait des savoirs. Le pouvoir a ainsi certaines relations avec le savoir. Ce serait parce que le pouvoir produit le savoir ou l'utilise pour se fixer ou se renforcer. En se référant à Nietzsche, Foucault appelle un tel pouvoir la « *volonté de savoir* ». C'est en tant que celle-ci que le pouvoir se rapporte au savoir. Selon notre auteur, la volonté de savoir est tout différente de ce qu'on peut appeler le « désir de connaître »³⁹. Ce dernier serait un fondement naturel pour la connaissance : il contiendrait en lui-même l'inclination originaire pour la connaissance ; donc, on devrait le développer téléologiquement jusqu'à ce qu'on connaisse l'essence du monde. Ce serait celui qu'a traditionnellement supposé la philosophie de la connaissance depuis Descartes ou Kant. Mais en réalité, selon Foucault, cette tradition pourrait remonter finalement, au delà de cette philosophie moderne, même jusqu'à la philosophie antique depuis Platon ou Aristote⁴⁰. Bref, la philosophie occidentale aurait traditionnellement supposé quelque chose comme le désir de connaître. C'est pourquoi Foucault remarque : « par le passé, la philosophie occidentale n'a guère parlé de volonté [qui porterait sur le savoir]. Certes, la philosophie occidentale a parlé de conscience, de désir, de passions [qui porteraient sur la connaissance], mais la volonté [...] devait être, je pense, la plus grande faiblesse de la philosophie occidentale »⁴¹. De fait, comme on le sait bien, le terme « philosophie » signifie étymologiquement l'« amour de savoir », aspiration originaire vers la connaissance qui n'est autre chose que le fondement naturel de la connaissance⁴². C'est-à-dire que la philosophie en tant qu'amour de savoir se serait originairement développée comme le désir de connaître. En revanche, la volonté de savoir n'est pas un fondement naturel pour la connaissance, mais un pouvoir historique pour le savoir⁴³. Foucault l'explique ainsi : elle « est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté »⁴⁴ ou « un jeu d'instincts,

³⁹ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 3-30, 195-213, 218-220 ; « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *DE III*, p. 603-605.

⁴⁰ Cf. « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 549.

⁴¹ « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *DE III*, p. 603.

⁴² Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 6.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 190.

⁴⁴ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 155.

d'impulsions, de désirs, de peur, de volonté d'appropriation »⁴⁵ ; donc, « en prenant, comme il le fait aujourd'hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle »⁴⁶, connaissance, mais de vérités historiques, savoirs. C'est-à-dire qu'elle n'incline plus originairement à la connaissance, mais vise historiquement à divers savoirs, y compris aussi la connaissance comme un cas particulier. De fait, selon Foucault, lecteur de Nietzsche, la connaissance n'est qu'une « invention » historique⁴⁷ : il s'agit d'une simple modalité du savoir qui a frauduleusement prétendu saisir l'essence du monde pour maîtriser par la violence les choses à savoir et par l'ascèse les besoins de savoir ; et il s'agit de celle qu'a historiquement inventée la philosophie depuis Platon ou Aristote et qu'a historiquement élaborée la philosophie de la connaissance depuis Descartes ou Kant. Donc, le désir de connaître aussi n'est qu'une simple invention historique : il s'agit d'un fondement fictif de la connaissance qui a frauduleusement prétendu être le fondement naturel de la connaissance pour justifier la légitimité de la connaissance ; et il s'agit de celui que ladite philosophie traditionnelle a inventé et élaboré avec la connaissance. En somme, la philosophie occidentale a historiquement inventé et élaboré la connaissance s'appuyant sur le désir de connaître, qui a frauduleusement prétendu saisir l'essence du monde en s'appuyant sur le fondement naturel de la connaissance ; bref, la philosophie en tant qu'amour de savoir s'est historiquement inventée ou élaborée comme le désir de connaître. C'est bien derrière ce désir de connaître qu'on a historiquement dissimulé la volonté de savoir, comme c'est derrière cette connaissance qu'on a historiquement dissimulé le savoir au sens propre⁴⁸. C'est-à-dire que la philosophie en tant qu'amour de savoir a historiquement dissimulé la volonté de savoir pour s'inventer ou s'élaborer. C'est pourquoi il s'agit pour Foucault de repousser le désir de connaître afin de mettre en question la volonté de savoir elle-même. Autrement dit, il s'agit de refuser la philosophie en tant qu'amour de savoir. Cependant, cela ne revient pas pour autant à dire qu'il faut annuler le terme de philosophie une fois pour toutes. Car il serait encore possible de reprendre autrement la philosophie. Ce serait pareil au cas du refus

⁴⁵ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 219.

⁴⁶ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 155.

⁴⁷ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 195-205, 219-220 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 542-552.

⁴⁸ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

nietzschéen de l'histoire traditionnelle⁴⁹. Selon Foucault, il s'est agi pour Nietzsche de refuser l'histoire platonicienne, dont les trois usages majeurs (« monumental », « antique » ou « critique ») composaient l'« histoire supra-historique ». Cependant, cela n'est pas revenu pour autant à dire qu'il faut invalider parfaitement le terme d'histoire. Car il était encore possible de faire fonctionner autrement l'histoire. C'est pour cela que Nietzsche a profité de cette histoire même pour opposer à ses trois usages platoniciens trois autres usages antiplatoniciens (« parodique », « dissociatif » et « sacrificiel »), qui pouvaient composer l'histoire effective, généalogie. A savoir qu'il a mis en pièce l'histoire traditionnelle à partir de ce qu'elle a produit : il fallait s'emparer de cette histoire, la retourner contre elle-même et s'en rendre maître. Nietzsche est ainsi parvenu à faire fonctionner autrement l'histoire. Il en irait presque de même pour ledit refus de la philosophie traditionnelle : il s'agirait non pas tellement de critiquer tout sérieusement la philosophie, mais plutôt, d'une certaine façon, de l'abuser gaiement. Ainsi, nous pourrions profiter de cette philosophie même pour opposer à son désir platonicien ou aristotélécien, amour de savoir, une autre volonté antiplatonicienne ou antiaristotélécienne, volonté de savoir. C'est-à-dire que nous pourrions mettre en pièce la philosophie traditionnelle à partir de ce qu'elle a produit : il faudrait s'emparer de cette philosophie, la retourner contre elle-même et s'en rendre maître. Nous pourrions ainsi parvenir à reprendre autrement la philosophie. Là, il s'agirait de mettre en jeu d'autres types de philosophies, car il n'est plus question simplement d'aimer originairement le seul savoir, connaissance, mais d'aimer ou vouloir historiquement divers savoirs. C'est bien là que se trouverait aussi diverses possibilités du « gai savoir » entrevu par Nietzsche. D'où, il faudrait finalement expérimenter la philosophie non pas en tant qu'amour de savoir, mais en tant que volonté de savoir, dont cette « philosophie de la subjectivation » ne devrait en être au fond qu'un essai. Voilà pourquoi la volonté de savoir est tout différente du désir de connaître : la première signifie le pouvoir historique pour le savoir, alors que le second signifie le fondement naturel de la connaissance. C'est en tant que cette volonté de savoir que le pouvoir se rapporte au savoir. Ainsi, le système du savoir ne se constitue pas indépendamment, mais s'articule sur celui du pouvoir : selon Foucault, « le savoir apparaît lié en

⁴⁹ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 150-156.

profondeur à toute une série d'effets de pouvoirs »⁵⁰. De là plusieurs nouvelles appellations du premier système proposées par Foucault : « ordre du discours »⁵¹, « régime du savoir »⁵² ou « dynastie du savoir »⁵³. Tout cela renvoie, bien à travers la volonté de savoir, à l'articulation du système du savoir sur celui du pouvoir. Donc, au fond, il y a ici le système « *savoir-pouvoir* ». Il nous semble que ce savoir-pouvoir a trois caractères : l'intériorité réciproque, l'interaction égale et la causalité multiple.

D'abord, *l'intériorité réciproque*. Dans le savoir-pouvoir, il n'y a pas d'extériorité réciproque : le savoir n'existe pas totalement à l'extérieur du pouvoir, ni inversement. C'est-à-dire que les deux ne s'excluent pas l'un l'autre. Tout au contraire, il y a intériorité réciproque : le savoir existe partiellement à l'intérieur du pouvoir, et inversement aussi. Bref, les deux s'incluent l'un l'autre. Pour reprendre une expression foucauldienne, « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre »⁵⁴. Cela serait déjà très évident si nous nous rappelons ce qu'étaient le système du savoir et celui du pouvoir. A propos du premier système, comme nous l'avons vu dans la première partie, il est formé des trois sortes de relations : premièrement, la relation entre des énoncés ; deuxièmement, la relation entre des discours ; troisièmement, la relation entre ces existences langagières et des existences non langagières. Ainsi, le système du savoir est formé principalement de relations d'existences langagières, mais aussi partiellement de relations d'existences non langagières, des pouvoirs. A propos du deuxième système aussi, comme nous l'avons vu dans cette deuxième partie, il est formé des trois sortes de relations : premièrement, la relation entre des pouvoirs particuliers ; deuxièmement, la relation entre des dispositifs ; troisièmement, la relation entre ces existences non langagières et des existences langagières. Ainsi, le système du pouvoir est formé principalement de relations d'existences non langagières, mais aussi partiellement de relations d'existences langagières, des savoirs. En somme, le système du savoir et celui du pouvoir, les deux, se forment principalement de relations de leurs propres existences, langagières ou non, mais aussi partiellement des relations des autres existences. Et c'est par les dernières relations que se nouent le système de savoir et celui de pouvoir. C'est

⁵⁰ « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 128.

⁵¹ Cf. *L'ordre du discours*.

⁵² Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 143-144 ; « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 22.

⁵³ Cf. « De l'archéologie à la dynastie », *DE II*, p. 406 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 554.

⁵⁴ *Surveiller et Punir*, p. 32.

pourquoi le système du savoir inclut des existences non langagières, et dans cette mesure, le pouvoir existe partiellement à l'intérieur du savoir ; et inversement, celui de pouvoir aussi inclut des existences langagières, et dans cette mesure, le savoir existe partiellement à l'intérieur du pouvoir. En somme, le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre. C'est là l'intériorité réciproque dans le savoir-pouvoir. De fait, Foucault lui-même a fortement conscience de ce point. Afin d'explicitier cette intériorité réciproque, il revient d'abord aux significations de ces deux concepts principaux : il s'agit « du mot *savoir* qui se réfère à toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini »⁵⁵ ; et il s'agit « du terme *pouvoir* qui ne fait rien d'autre que recouvrir toute une série de mécanismes particuliers, définissables et définis, qui semblent susceptibles d'induire des comportements ou des discours »⁵⁶. En se référant à ces deux concepts, Foucault détaille ensuite leur intériorité réciproque comme suit :

On voit aussi que cette grille [d'analyse sur le savoir-pouvoir] n'est pas composée de deux catégories d'éléments étrangers l'un à l'autre, ce qui serait du savoir d'un côté et ce qui serait du pouvoir de l'autre – et ce que j'en disais tout à l'heure les rendait extérieurs l'un à l'autre –, car rien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et de contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si, d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir. Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait de l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.⁵⁷

Le savoir et le pouvoir ne sont ainsi pas deux catégories étrangères l'un à l'autre. Car rien ne peut figurer en tant que savoir s'il ne s'articule pas intérieurement sur le pouvoir,

⁵⁵ « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 48 (souligné par Foucault).

⁵⁶ Ibid. (souligné par Foucault).

⁵⁷ Ibid., p. 49.

et inversement aussi. D'où il ne s'agit pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir, mais d'analyser un nexus du savoir-pouvoir. Et c'est justement ce nexus qui prouve en lui-même l'intériorité réciproque du savoir-pouvoir. Donc, pour reprendre un autre passage foucauldien, « aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. A ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté, et la société de l'autre, ou la science et l'Etat, mais les formes fondamentales du "pouvoir-savoir" »⁵⁸. C'est pourquoi Foucault souligne finalement : « entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence »⁵⁹. Le savoir et le pouvoir n'existent ainsi pas totalement à l'extérieur l'un de l'autre, car ils partagent des existences langagières et des existences non langagières. C'est par ce partage qu'ils existent partiellement à l'intérieur l'un de l'autre. De là, Foucault remettrait également le savoir littéraire ou pictural dans la lutte de pouvoirs, à tel point qu'il le reprendrait comme un élément composant de la lutte : par exemple, « sauvagerie des mots » chez J.-P. Brisset⁶⁰ et « combativité des dessins » chez D. Byzantios⁶¹. Lié au champ de pouvoir, le discours littéraire ou pictural apparaît en lui-même comme « à la fois bataille et arme, stratégie et choc, lutte et trophée ou blessure, conjonctures et vestiges, rencontre irrégulière et scène répétable »⁶². C'est ainsi que le savoir-pouvoir a pour premier caractère l'intériorité réciproque.

Ensuite, *l'interaction égale*. Comme nous l'avons vu précédemment, le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre. Là, il y aurait donc des actions entre les deux. Mais, ce n'est pas l'action unilatérale de l'un sur l'autre : le savoir ne fait pas unilatéralement apparaître, changer et disparaître le pouvoir, ni inversement. Autrement dit, il ne s'agit ni de l'idéalisme ni du matérialisme. De fait, l'idéalisme tel que la philosophie hégélienne le présente, accorde la dernière instance au niveau spirituel, de

⁵⁸ « Théories et institutions pénales », *DE II*, p. 389-390.

⁵⁹ *La volonté de savoir*, p. 130.

⁶⁰ Cf. « Sept propos sur le septième ange », *DE II*, p. 22-24. Voir en plus le petit compte rendu du livre de Brisset que le premier Foucault a écrit en mentionnant déjà la « guerre pour les mots » : « Le cycle des grenouilles », *DE I*, p. 205.

⁶¹ Cf. « (Sur D. Byzantios) », *DE II*.

⁶² *Histoire de la folie*, préface de la réédition, p. 10.

sorte qu'il pense que l'esprit détermine finalement la matière ; puis, le matérialisme tel que le marxisme le présente, accorde la dernière instance, par contraste, au niveau matériel, de sorte qu'il pense que l'infrastructure économique détermine finalement la superstructure juridique et politique. Les deux théories accordent la dernière instance à l'un des deux niveaux, soit esprit/matière, soit superstructure/infrastructure, de sorte qu'elles pensent que l'un agit unilatéralement sur l'autre. Bien sûr, elles aussi pourraient, jusqu'à un certain point, tenir compte de réactions de l'instance dépendante sur la dernière instance, mais elles penseraient, au fond, que la dernière instance détermine finalement l'instance dépendante. En somme, non seulement l'idéalisme mais aussi le matérialisme n'admettent au dualisme en question que l'action unilatérale de l'un sur l'autre, et c'est pourquoi il ne s'agit ni de l'idéalisme ni du matérialisme dans le savoir-pouvoir. Ainsi, entre ce savoir et ce pouvoir, il n'y aurait ni la « continuité culturelle » ni la « causalité naturelle »⁶³. Afin d'établir la continuité culturelle, le savoir ne constitue pas idéalement le pouvoir ; donc, le premier n'« exprime » ni ne « réfléchit » le second comme corrélat réel⁶⁴ ; il ne s'agit pas de la relation symbolique entre les deux ; il n'y a pas de correspondance entre les deux, continuité culturelle. Puis, d'après la causalité naturelle, le pouvoir ne construit pas matériellement le savoir ; donc, le premier ne cause ni ne manufacture le second comme « idéologie »⁶⁵ ; il ne s'agit pas de la relation idéologique entre les deux ; il n'y a pas de lois physique, biologique ou économique pour les deux, causalité naturelle ou matérielle. C'est pourquoi, entre le savoir et le pouvoir, il n'y a ni la continuité culturelle ni la causalité naturelle, ni la l'action idéaliste ni l'action matérialiste. Mais, bien sûr, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait aucune action. Tant s'en faut. Il y a l'interaction égale entre eux : d'un côté, le savoir fait apparaître, changer et disparaître le pouvoir, et inversement de l'autre. Sur ce point, Foucault explique ainsi :

Une chose qui a été encore moins étudiée, ce sont les rapports entre le pouvoir et le savoir, les incidences de l'un sur l'autre. On admet, c'est une tradition de l'humanisme, que, dès qu'on touche au pouvoir, on cesse de savoir : le pouvoir rend fou, ceux qui gouvernent sont aveugles. Et seuls ceux qui sont à distance du pouvoir, qui ne sont en

⁶³ Cf. « Réponse à une question », *DE I*, p. 688-693 ; *L'archéologie du savoir*, p. 212-215.

⁶⁴ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 188.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 240-243 ; « Théories et institutions pénales », *DE II*, p. 389 ; « *Il faut défendre la société* », p. 30.

rien liés à la tyrannie, enfermés dans leur poêle, dans leur chambre, leurs méditations, ceux-là seuls peuvent découvrir la vérité.

Or j'ai l'impression qu'il existe, j'ai essayé de faire apparaître, une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. Il ne faut pas se contenter de dire que le pouvoir a besoin de telle ou telle découverte, de telle ou telle forme de savoir, mais qu'exercer le pouvoir crée des objets de savoir, les fait émerger, accumule des informations, les utilise. [Par exemple,] on ne peut rien comprendre au savoir économique si l'on ne sait pas comment s'exerçait, dans sa quotidienneté, le pouvoir, et le pouvoir économique. L'exercice du pouvoir crée perpétuellement du savoir et inversement, le savoir entraîne des effets de pouvoir⁶⁶.

On n'a ainsi pas étudié les rapports entre le pouvoir et le savoir ou les incidences de l'un sur l'autre, interaction égale entre eux. En particulier, les humanistes traditionnels les ont considérés comme essentiellement incompatibles, en les analysant séparément. Mais, en réalité, le pouvoir et le savoir sont effectivement compatibles ou même inséparables. Ainsi, Foucault a étudié une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir, interaction égale entre eux : le pouvoir provoque perpétuellement le savoir, et inversement aussi. Ainsi, Foucault souligne : « il n'est pas possible que le pouvoir s'exerce sans savoir, il n'est pas possible que le savoir n'engendre pas de pouvoir »⁶⁷ ; « il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir »⁶⁸. C'est pourquoi il s'agit de l'interaction égale entre eux. Egale, car il n'y a plus aucune action unilatérale de l'un à l'autre. A la différence de l'idéalisme ou du matérialisme, on n'accorde pas la dernière instance ni au savoir ni au pouvoir, de sorte qu'on ne pense pas que l'un agisse unilatéralement sur l'autre même s'il y aurait un peu de réactions. Sans aucune dernière instance, les deux agissent bilatéralement l'un sur l'autre. C'est-à-dire qu'au-delà de la dichotomie traditionnelle idéalisme/matérialisme, il s'agit non pas de l'univers de transcendance du savoir ou du pouvoir, mais de l'histoire d'immanence du savoir-pouvoir, « champ d'immanence des

⁶⁶ « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », *DE II*, p. 751-752.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 752.

⁶⁸ *Surveiller et Punir*, p. 32.

singularités pures »⁶⁹, où il y a d'innombrables actions du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. C'est là l'interaction égale dans le savoir-pouvoir. C'est pourquoi il faut analyser ces interactions complexes individuellement. Foucault affirme donc : quant au savoir-pouvoir, « on cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérés entre mécanismes de coercition [pouvoir prenant la forme de coercition] et éléments de connaissance [savoir prenant la forme de connaissance], quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc »⁷⁰. On doit ainsi analyser des interférences si complexes, c'est-à-dire l'interaction égale. C'est ainsi que le savoir-pouvoir a pour deuxième caractère l'interaction égale.

Et enfin, *la causalité multiple*. Comme nous l'avons vu plus haut, le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre, et ils agissent l'un sur l'autre. Là, il y aurait donc une sorte de logique de ces actions : il s'agit de ce qu'on appellerait la « causalité complexe »⁷¹ ou la causalité multiple. Bien sûr, celle-ci est tout différente de la causalité au sens traditionnel : il va sans dire qu'elle peut bien se distinguer de la causalité matérialiste mentionnée plus haut, qui ne serait rien de plus que la loi naturelle dans les objets empiriques ; mais, d'autre part, elle peut se distinguer également de la causalité idéaliste tel qu'on la considèrerait comme une catégorie de l'entendement dans le sujet transcendantal. Qu'elle soit matérialiste ou idéaliste, la causalité traditionnelle présupposerait, d'après Foucault, qu'il existe une cause première, ultime ou originaire ; que de là dérive une grande hiérarchie de cause à effet ; et que s'y développent des enchaînements de la nécessité unique⁷². Elle serait donc une règle anhistorique pouvant s'appliquer à tous les phénomènes dans l'histoire. Mais, ce ne serait, au fond, rien de plus qu'une simple présupposition métaphysique. Dans le savoir-pouvoir, il ne s'agit pas d'une telle causalité traditionnelle, matérialiste ou idéaliste, mais de la causalité historique. Car on peut, quand même, repérer effectivement des rapports de cause à

⁶⁹ « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 50.

⁷⁰ Ibid., p. 48.

⁷¹ Cf. « Titres et travaux », *DE I*, p. 845-846.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 50-51.

effet entre le savoir et le pouvoir. Cette causalité n'est évidemment jamais ladite règle anhistorique, mais des règles historiques qui ne pourraient s'appliquer qu'à des existences langagières ou non langagières dans un lieu déterminé et pendant une période déterminée. C'est là la causalité du savoir-pouvoir, ou causalité multiple. Celle-ci détermine donc des interactions du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. Là, il n'y aurait aucun intermédiaire entre ces deux niveaux spirituel et matériel, comme la glande pinéale dans le dualisme cartésien ou Dieu dans le dualisme malebranchien. Certes, le savoir et le pouvoir se distinguent en principe l'un de l'autre, si bien que chacun d'eux a son propre système relativement autonome. Mais, malgré cela, le savoir et le pouvoir n'auraient pas besoin d'intermédiaire, car tous deux ont les modalités d'existence communes. Comme nous l'avons vu, ils ont eu dans leur existence, soit langagier ou non, trois modalités ou trois aspects : événement, pratique et chose. Le savoir ainsi que le pouvoir sont apparus comme événements, ont fonctionné comme pratiques et ont subsisté comme choses. Tant que les deux se déploient ainsi dans ces mêmes modalités d'existences, ils se rapportent directement l'un à l'autre et agissent immédiatement l'un sur l'autre. C'est pourquoi la causalité du savoir-pouvoir n'a aucun intermédiaire entre les deux niveaux, ce qui marquerait bien la différence entre cette causalité-là et la causalité occasionnelle de Malebranche s'appuyant sur Dieu ou la causalité physico-métaphysique de Descartes s'appuyant sur la glande pinéale. Or, cette causalité du savoir-pouvoir ne concernerait en réalité pas seulement des interactions entre le savoir et le pouvoir, mais aussi des interactions simplement en dedans du savoir ou du pouvoir. Car, comme nous l'avons vu précédemment, il s'agit toujours de la même modalité d'existence, soit entre les deux soit dans l'un ou l'autre. Donc, cette causalité-là détermine toutes les actions dans le savoir-pouvoir. Par conséquent, il y a un réseau immense et complexe de la causalité à travers tout le savoir-pouvoir. C'est la raison pour laquelle Foucault met en question « le déploiement d'un réseau causal à la fois complexe et serré » qui n'obéit évidemment plus à la causalité traditionnelle mentionnée plus haut, causalité originaire, hiérarchique et nécessaire⁷³. Bref, il s'agit de repérer ou d'établir un tout nouveau type de réseau causal. D'où, selon Foucault, « la nécessité de la multiplicité des relations, de la différenciation entre les différents types de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 51.

enchaînements, de déchiffrement des interactions et des actions circulaires et la prise en compte du croisement de processus hétérogènes »⁷⁴. Voilà le réseau immense et complexe de la causalité du savoir-pouvoir. Il ne serait ainsi pas suffisant de mettre en question seulement des interactions entre le savoir et le pouvoir, mais plutôt toutes les interactions dans ce réseau immense et complexe de la causalité du savoir-pouvoir. Par conséquent, là, selon Foucault, une existence langagière ou non n'appartient bien évidemment pas à un processus unique qui la construit, mais toujours à des processus multiples qui la forment⁷⁵ ; elle n'est donc pas provoquée par une cause unique, mais toujours par des causes multiples. Foucault traite ainsi une telle existence comme un « polyèdre »⁷⁶, figure ayant de nombreuses faces ou d'innombrables faces : une existence langagière ou non n'est pas unilatérale mais multilatérale, et elle est donc déterminée par autant d'éléments, d'autant de manières et dans autant de domaines de référence que le nombre de ses faces⁷⁷. Bref, il s'agit de la « surdétermination »⁷⁸ de l'existence. C'est pourquoi Foucault affirme qu'il faut « restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants »⁷⁹ ; autrement dit, qu'il faut préciser les conditions d'existence du savoir ou du pouvoir donnés, à partir de causes multiples. Ce n'est autre chose que ce que Foucault appelle la « démultiplication causale »⁸⁰. Il y a ainsi toujours de multiples rapports de cause à effet pour chaque existence langagière ou non. C'est là la causalité multiple. Mais, il faut faire attention : même s'il s'agit de la causalité multiple dans le savoir-pouvoir, on ne pourrait jamais y trouver de nécessité absolue. C'est parce qu'il y a tellement de causes multiples que celles-ci provoquent ensemble quelque existence comme un effet inattendu. Bref, il nous semble que la causalité multiple ne signifie paradoxalement pas la nécessité absolue. De fait, Foucault lui-même n'oublierait pas d'ajouter ce point à son argument sur la causalité : il ferait remarquer que cette causalité en question ne s'appuie pas sur le principe de fermeture, mais celui d'ouverture⁸¹. Comme nous l'avons vu, une

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 24.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., p. 24-25.

⁷⁸ Cf. « Le jeu de Michel Foucault », *DE III*, p. 299.

⁷⁹ « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 51.

⁸⁰ Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 23-25.

⁸¹ Cf. « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.*, p. 51.

existence langagière ou non appartient à des processus multiples dans le savoir-pouvoir. Un processus constitue un plan de l'enchaînement causal, qui n'est pas fermé mais ouvert. Car d'innombrables existences s'y enchaînent dans leur fluidité indéfinie. Là, fonctionnerait ce que Foucault appelle « la logique propre d'un jeu d'interactions avec ses marges toujours variables de non certitude »⁸². D'ailleurs, des processus multiples constituent bien sûr autant de plans de l'enchaînement causal, qui ne constituent pas un espace fermé de la causalité, mais des déploiements ouverts de la causalité. Car des plans multiples s'y interfèrent mutuellement dans leur fluidité indéfinie. C'est pourquoi Foucault affirme : le savoir-pouvoir, « ce réseau de relations ne doit pas constituer un plan unique. Ce sont des relations qui sont en perpétuel décrochement les unes par rapport aux autres »⁸³. En somme, d'un côté, à chaque plan causal, d'innombrables existences s'enchaînent dans leur fluidité indéfinie, et, de l'autre côté, ces multiples plans causaux s'interfèrent dans leur fluidité indéfinie, et ce toujours par le principe d'ouverture. C'est bien de tels enchaînements parmi d'innombrables existences et de telles interférences parmi de multiples plans causaux qui provoquent quelque existence comme un effet inattendu. Foucault affirme donc que la causalité multiple implique « mobilité perpétuelle, essentielle fragilité ou plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme »⁸⁴. Voilà pourquoi il ne s'agit pas de la nécessité absolue. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il ne s'agit pas de la contingence absolue. Car il y a tout de même la causalité multiple qui contraint toujours fortement un éventail d'effets possibles. Dans ce sens, on pourrait dire que, par la causalité multiple, le savoir-pouvoir se déploie non pas simplement d'une manière simplement nécessaire ni d'une manière simplement contingente, mais, pour ainsi dire, d'une manière à la fois nécessaire et contingente. A ce propos, en suivant Nietzsche ou, plutôt, en suivant Nietzsche suivant Héraclite, Foucault l'appelle « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard »⁸⁵ ; ou, d'un côté, en se référant à la littérature de J.-P. Brisset, il affirmerait que les mots, savoir, se déploient selon ce type de dés⁸⁶ et, d'autre côté, en se référant à la biologie de F. Jacob, il avancerait que les énergies

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., p. 52.

⁸⁵ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 148.

⁸⁶ Cf. « Sept propos sur le septième ange », *DE II*, p. 14-15.

vitales aussi, pouvoir, se déploient selon les mêmes dés⁸⁷. Bref, la causalité multiple ne signifie pas la nécessité absolue ni la contingence absolue, mais la fatalité « aléatoire »⁸⁸. D'après cette causalité multiple comme fatalité aléatoire, le savoir-pouvoir se déploie dans l'histoire, en formant divers systèmes réglés par divers codes historiques. C'est là le mouvement historique dont nous n'aurions pas conscience. Foucault l'exprime donc ainsi : « l'inconscient de l'histoire, ce n'est pas une espèce de grande force, de pulsion de vie, de mort. Notre inconscient historique est fait de ces millions, de ces milliards de petits événements qui, petit à petit, comme des gouttes de pluie, ravinent notre corps, notre manière de penser, et puis le hasard fait que l'un de ces micro-événements a laissé des traces, et peut devenir une espèce de monument, un livre, un film »⁸⁹. C'est ainsi que le savoir-pouvoir a pour troisième caractère la causalité multiple.

En somme, le pouvoir se rapporte au savoir par la volonté de savoir, toute différente du désir de connaître ou de l'amour de savoir, de sorte qu'il se forme le savoir-pouvoir. Celui-ci a les trois caractères suivants : l'intériorité réciproque, l'interaction égale, la causalité multiple. C'est-à-dire que le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre, agissent à égalité l'un sur l'autre, et se causent l'un l'autre dans la fatalité aléatoire. Ainsi, certes, on croirait que, par le savoir-pouvoir, il s'agirait du monisme, puisqu'il semblerait qu'en existant à l'intérieur l'un de l'autre, le savoir et le pouvoir constitueraient finalement un seul niveau unifié. Ou bien, certes, on croirait que, par le savoir-pouvoir, il s'agirait du dualisme, puisqu'il semblerait qu'en agissant à égalité l'un sur l'autre, chacun des deux constituerait au fond son propre système autonome ou indépendant. Ou bien, certes, on croirait que par le savoir-pouvoir, il s'agirait du pluralisme, puisqu'il semblerait qu'en se causant l'un l'autre dans la fatalité aléatoire, ils constitueraient finalement des plans causaux multiples ou des niveaux pluriels. Mais, que ce soit le monisme, le dualisme ou le pluralisme, tout cela ne serait au fond rien de plus qu'une hypothèse métaphysique. En réalité, il y a tout d'abord simplement le savoir-pouvoir, ensemble de relations effectives tel que Nietzsche le qualifie de « chaos du monde »⁹⁰, à partir d'où l'on pourrait ensuite le penser métaphysiquement pour en conclure après coup le monisme, le dualisme ou le

⁸⁷ Cf. « Croître et multiplier », *DE II*, p. 100.

⁸⁸ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 148.

⁸⁹ « Le retour de Pierre Rivière », *DE III*, p. 118.

⁹⁰ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 196 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 546.

pluralisme. Ainsi, en deçà de telles hypothèses métaphysiques, il s'agit sans doute de mettre en question le savoir-pouvoir lui-même en tant que tel. Voilà la relation entre le pouvoir et le savoir.

A ce propos, il faudrait donc réexaminer une forte interprétation sur cette relation entre le savoir et le pouvoir : là encore, celle de Gilles Deleuze⁹¹. De même que son interprétation sur le concept de savoir, elle aussi est si influente aujourd'hui qu'elle oriente vigoureusement bien des recherches sur Foucault. Mais, il faut rappeler encore une fois que, même si Deleuze a entretenu une relation de sympathie philosophique avec Foucault, sa lecture en général n'essaie pas nécessairement de comprendre la pensée foucauldienne en elle-même, mais de l'arranger souvent à sa manière. Sans doute, on pourrait dire qu'il en est de même pour son interprétation sur la relation entre le savoir et le pouvoir. Selon celle-là, le savoir consiste, comme nous l'avons vu, en deux instances, énoncé et visibilité : d'un côté, l'énoncé s'exerce comme l'être du langage, en déployant en lui-même son objet, son sujet, etc., et ce pour qu'il se produise la formation discursive ; de l'autre, la visibilité s'exerce comme l'être de la lumière, en déployant en elle-même son objet, son sujet, etc., et ce pour qu'il se produise la formation non discursive. Ces deux instances discursive ou non ne se correspondent cependant jamais par nature l'une à l'autre, mais possèdent chacune son propre mécanisme. Ainsi, pour former un système du savoir, il faut trouver un intermédiaire entre les deux. C'est là le pouvoir. Or, le pouvoir, quant à lui, s'exerce comme rapport de force, de sorte qu'il se produit le système du pouvoir. Différent de celui du savoir, il est assez instable. Car, à ce niveau-là, il ne peut pas y avoir quelque chose comme la règle, telle qu'elle détermine les formations discursive ou non, mais uniquement ce que Deleuze appelle le « diagramme », une sorte de schème qui contrôle le flot de forces : selon ce diagramme, les rapports de forces dessinent non plus une formation mais une « stratégie », système du pouvoir. Ainsi, pour stabiliser ce système-là, il faut le rapporter à quelque chose de plus solide. C'est là le savoir. En conséquence, le savoir et le pouvoir se nécessitent l'un l'autre : le premier ne se forme pas sans le dernier, et le dernier ne se stabilise pas sans le premier. Là, il s'agit d'une sorte de présupposition mutuelle, où les deux éléments se lient pratiquement l'un à l'autre, mais, en même temps, se distinguent théoriquement l'un de l'autre. Cela pourrait conduire à préciser

⁹¹ Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, les chapitres « Un nouveau cartographie (“Surveiller et punir”) » et « Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (Pouvoir) ».

quelques points. Premièrement, il y a là deux niveaux de qualité essentiellement différente. Le pouvoir, c'est au fond le niveau de la « potentialité »⁹², où les rapports de force dessinent par leur diagramme la stratégie. Deleuze appelle ce système du pouvoir « le non-stratifié » à cause de son instabilité ou de sa fluidité. En revanche, le savoir, c'est au fond le niveau de l'« actualité », où l'énoncé et la visibilité dessinent par l'intermédiaire du pouvoir l'« arrangement » commun ou la formation historique. Deleuze appelle ce système du savoir « la strate » à cause de sa stabilité ou de sa solidité. En conséquence, le savoir et le pouvoir sont moins en intériorité réciproque que dans une sorte d'extériorité réciproque. En effet, Deleuze souligne plusieurs fois que le pouvoir est « l'autre chose » que le savoir⁹³, se trouve dans « une autre dimension » que le savoir⁹⁴, existe comme « dehors » même du savoir⁹⁵. Deuxièmement, il y a « primat »⁹⁶ du niveau du pouvoir sur celui du savoir. Car, s'il n'y avait pas le pouvoir, il ne pourrait jamais, non plus, y avoir le savoir, mais, même s'il n'y a pas le savoir, il peut y avoir le pouvoir, bien que ce dernier reste instable. C'est-à-dire que le pouvoir s'exerce toujours au niveau de la potentialité, et, désormais, se rapporte éventuellement à l'énoncé et à la visibilité pour former le savoir au niveau de l'actualité. Ainsi, le pouvoir peut causer le savoir, mais celui-ci ne peut pas causer celui-là, même s'il peut le stabiliser. Là, il y aurait un unilatéral rapport de cause à effet. Deleuze affirme donc que le pouvoir est « cause présumée »⁹⁷ par le savoir ou « cause immanente »⁹⁸ au savoir. Immanent, car le pouvoir intervient entre l'énoncé et la visibilité pour former le savoir. Et troisièmement, il y a en même temps le « devenir » du pouvoir et l'« histoire » du savoir⁹⁹. Le premier double la seconde ou, plutôt, l'enveloppe, car, comme on l'a vu tout à l'heure, le savoir n'est, au fond, qu'effet du pouvoir. D'abord, les pouvoirs déroulent leur devenir, et ensuite, comme son effet, les savoirs développent leur histoire. Ainsi, le moteur de notre destin ne se trouve toujours pas du côté du niveau du savoir, mais de celui du pouvoir. C'est seulement là qu'il s'agit de « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard », c'est-à-dire des « coups de dés ». Voilà

⁹² *Ibid.*, p. 86.

⁹³ *Ibid.*, p. 89, 92.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 51, 90-93.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 44-46.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 90-93.

l'interprétation deleuzienne de la relation entre le savoir et le pouvoir. Celle-ci, certes, semble assez intéressante, dans la mesure où elle systématise bien la philosophie foucauldienne sur le savoir et le pouvoir, en la rapprochant probablement de sa propre philosophie. Ce serait sans doute une lecture créative des textes foucauldien. Mais, pour cela, là encore, il nous semble qu'elle est allée un peu trop loin, au-delà de ce dont Foucault parle. Ce n'est pas nécessairement une lecture fidèle aux textes foucauldien. Certes, à cette époque où les textes foucauldien concernés n'étaient pas suffisamment accessibles, il n'y avait sans doute rien d'autre à faire. Mais, maintenant que la plupart de ces textes sont désormais publiés, il vaudrait mieux être à nouveau plus fidèle aux textes foucauldien. De fait, premièrement, il nous semble que Foucault ne considère pas le pouvoir comme le niveau de la potentialité. Comme nous l'avons déjà cité, il a contrairement remarqué que le pouvoir « n'existe qu'en acte »¹⁰⁰. Non seulement le savoir mais aussi le pouvoir s'exerce toujours en acte, pas en puissance. D'où, comme Foucault parle de la règle du savoir, il parlerait du « code » du pouvoir plutôt que du « diagramme » du pouvoir, une expression non conceptuelle qu'il n'aurait utilisée qu'une seule fois pour expliquer le Panopticon, figure caractéristique du pouvoir disciplinaire¹⁰¹. En effet, comme nous l'avons vu, non seulement le savoir mais aussi le pouvoir ont trois aspects d'existence, c'est-à-dire événement-pratique-chose. Dans ces mêmes modalités d'existence, ils s'articulent ensemble actuellement, de sorte que le pouvoir implique pour une partie de lui le savoir, et inversement aussi. C'est dans cette mesure que les deux sont en intériorité réciproque, non pas extériorité réciproque. Deuxièmement, il nous semble que Foucault ne parle pas du pouvoir comme cause immanente, c'est-à-dire la causalité unilatérale du pouvoir au savoir. Comme nous l'avons vu, il a plutôt remarqué que le savoir et le pouvoir agissent bilatéralement l'un sur l'autre : alors que le pouvoir peut provoquer le savoir, celui-ci peut non seulement stabiliser celui-là, mais aussi l'étendre, l'améliorer ou finalement le transformer. C'est dans cette mesure que les deux sont en interaction égale, pas inégale. Troisièmement, il nous semble que Foucault ne sépare pas nettement le déploiement historique du pouvoir et celui du savoir comme le devenir du pouvoir et l'histoire du savoir. Comme nous l'avons constaté tout à l'heure, il a probablement pensé que le savoir n'existe pas toujours comme l'effet du pouvoir, mais aussi comme sa cause. Ainsi, le déploiement

¹⁰⁰ « Il faut défendre la société », p. 15.

¹⁰¹ Cf. *Surveiller et punir*, p. 207.

historique du savoir n'est pas un simple envers de celui du pouvoir. Les deux se lient inséparablement l'un à l'autre. Et, à travers ce savoir-pouvoir, il y a un réseau immense et complexe de causalité. Là, il s'agit de la fatalité aléatoire, coups de dès, qui ne concerne plus seulement le pouvoir mais aussi le savoir, bref le savoir-pouvoir. C'est dans cette mesure que non seulement le pouvoir mais aussi le savoir s'inscrivent dans la causalité multiple. C'est ainsi que l'interprétation deleuzienne n'est pas toujours fidèle aux textes foucaaldiens. Or, cela ne signifierait en réalité pas seulement quelques discordances entre les textes foucaaldiens et la lecture deleuzienne. Il nous semble qu'il apporte à cette dernière interprétation, bien plus, quelques difficultés théoriques. D'abord, il s'agirait de l'anéantissement du savoir. Comme nous l'avons vu, Deleuze considère toujours le savoir comme l'effet du pouvoir. Mais, par là, ce niveau du savoir risquerait de dériver définitivement de celui du pouvoir, en fonctionnant comme sa simple ombre, au fond presque comme l'idéologie : le savoir pourrait être anéanti effectivement. S'il en est ainsi, alors l'archéologie du savoir n'aurait, tout au plus, qu'une valeur secondaire, puisque la dernière instance se trouve du côté du pouvoir. Cet anéantissement du savoir, ce ne serait finalement autre chose que l'émascation du savoir déjà remarquée dans la première partie. Ensuite, il s'agirait du paradoxe du diagramme. Comme nous l'avons remarqué, Deleuze détermine le pouvoir comme le niveau de la potentialité, où, dit-il, « les forces sont en perpétuel devenir »¹⁰². Mais, par là, le diagramme risquerait de porter une valeur assez difficile, car, bien que le niveau du pouvoir doive se donner perpétuellement en état de devenir, son diagramme devrait le contrôler ou, au fond, le stabiliser : le diagramme pourrait se charger du rôle paradoxal. S'il en est ainsi, alors le pouvoir nous réapparaîtrait comme assez ambigu, car, d'un côté, il pourrait devenir perpétuellement, et, de l'autre, il pourrait se fixer effectivement, nous semble-t-il, presque comme la strate. Et enfin, il s'agirait du doublage du pouvoir. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, il nous semble que Deleuze accorde paradoxalement au diagramme le rôle de fixer le pouvoir presque comme la strate. Mais, par là, le niveau du pouvoir risquerait de perdre profondément son propre moteur de devenir ; de sorte que, pour éviter cela, Deleuze serait forcé à diviser ce niveau-là en deux, le pouvoir fixé par le diagramme et le pouvoir en perpétuel devenir ou « dehors » et « plus dehors », en tirant entre les deux la « ligne du

¹⁰² G. Deleuze, *op. cit.*, p. 91.

dehors »¹⁰³ : le pouvoir pourrait se doubler effectivement. S'il en est ainsi, alors la généalogie du pouvoir aussi pourrait éventuellement perdre sa valeur principale, car elle n'étend son analyse que jusqu'au simple dehors, le dehors vrai mis hors de sa portée. C'est ainsi qu'il nous semble que l'interprétation deleuzienne pourrait potentiellement rencontrer quelques difficultés théoriques. En somme, elle pourrait éprouver non seulement des difficultés philologiques, mais aussi des difficultés philosophiques. Ainsi, pour esquiver de tels problèmes, il ne serait pas inutile d'examiner la relation entre le savoir et le pouvoir dans une autre direction déjà indiquée.

Nous allons à présent examiner le deuxième point concernant le système du pouvoir : la relation entre le pouvoir et la vérité. Dans cette deuxième partie comme dans la première, nous avons jusqu'ici mis hors circuit le problème de la valeur telle que le juste, le bon ou le vrai, car, dans le chapitre précédent, nous sommes passés du modèle du droit sur le pouvoir à celui du rapport de force. Dans le premier modèle, comme nous l'avons vu, il est essentiel de savoir si des pouvoirs donnés sont justes ou bons : il s'agit d'abord d'analyser quels ils sont, ensuite de juger s'ils ont ou non une valeur positive comme le juste ou le bien, et, sinon, enfin de fonder à nouveau leur légitimité. En revanche, dans le second modèle, il n'est aucunement essentiel de savoir s'ils sont justes ou injustes, bons ou mauvais. Qu'il s'agisse de bons ou mauvais pouvoirs, ou même s'il s'agit, en deçà du bien et du mal, de pouvoirs infâmes, peu importe. Tous les pouvoirs sont, dans leur existence, à examiner. C'est en ce sens que nous nous sommes affranchis non seulement du modèle du droit, mais aussi du problème de la valeur comme la justice, le bien ou la vérité. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que nous n'ayons plus affaire à aucun problème de valeur. Dans le modèle du rapport de force, nous faisons face à un autre type de problème de valeur. Autrement dit, nous sommes conduits à reprendre à nouveau la valeur par rapport au pouvoir. De fait, également après le passage au modèle du rapport de force, Foucault lui-même essaie volontairement de mettre à nouveau en question la vérité. Celle-ci ne serait bien évidemment autre chose qu'une forme particulière du savoir : dans le savoir-pouvoir, il y a un système du savoir, dont une partie est celui de vérité ; et donc, il n'est plus là suffisant de dire simplement qu'il s'agit de la volonté de savoir, mais d'une forme particulière de celle-ci : la « volonté de vérité ». C'est en tant que celle-ci que le pouvoir

¹⁰³Cf. *ibid.*, p. 51, 128-130.

se rapporte à la vérité. Ainsi, le système de la vérité ne se constitue pas indépendamment, mais s'articule sur celui du pouvoir : le discours de vérité, dit Foucault, « est lié à toute une série de phénomènes de pouvoir et de relations de pouvoir »¹⁰⁴. De là plusieurs nouvelles appellations du premier système proposées par Foucault : « jeu de la vérité », « régime de la vérité », ou « économie politique de la vérité »¹⁰⁵. Foucault essaie ainsi de reprendre la vérité par rapport au pouvoir. C'est pourquoi il faut préciser ce concept de vérité dans le modèle du rapport de force. Ce concept serait très différent de celui du modèle du droit. Ainsi, pour mieux préciser ce premier concept foucauldien, nous allons d'abord ci-dessous examiner le second concept traditionnel.

Dans le modèle du droit, il s'agit de la *vérité épistémologique*. Comme nous l'avons vu dans la première partie, le modèle traditionnel de la signification concernait la vérité épistémologique, à savoir la vérité comme signification ou connaissance. Il en irait de même pour le modèle traditionnel du droit. En ayant pour arrière-plan cette conception traditionnelle du pouvoir, Foucault reprend la vérité épistémologique¹⁰⁶ : c'est « la vérité démonstrative qui fait corps, en somme, avec la pratique scientifique »¹⁰⁷, « la vérité découverte, constante, constituée, démontrée »¹⁰⁸, « la vérité-découverte, la vérité-méthodes, la vérité-rapport de connaissance, la vérité qui, par conséquent, suppose et se situe à l'intérieur du rapport sujet-objet »¹⁰⁹ ou, en bref, « la vérité-connaissance »¹¹⁰. Foucault remarquerait donc franchement : « la vérité, c'est la vérité de la connaissance », car « il y a une appartenance d'origine entre la vérité et la connaissance »¹¹¹. Il s'agit ainsi de la vérité comme connaissance ou signification. Voilà la vérité épistémologique dans le modèle du droit. Et, cette vérité épistémologique n'a aucune relation avec le pouvoir empirique, mais avec le pouvoir originaire. En effet, là, seulement lorsqu'on se délivre parfaitement de tous les pouvoirs empiriques, on peut éviter de tomber dans les idéologies, et, seulement lorsqu'on

¹⁰⁴ « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁵ Cf. « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III*, p. 112-114 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 143-144, 158-160 ; « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 26-27.

¹⁰⁶ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 235-238.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 200.

s'appuie exclusivement sur le pouvoir originaire, on peut connaître objectivement le monde, de sorte que peut apparaître la vérité épistémologique. Ainsi, d'un côté, cette vérité et le pouvoir empirique s'excluent toujours l'un l'autre, et, de l'autre côté, cette vérité et le pouvoir originaire s'incluent toujours l'un l'autre. Bref, il n'y a pas de relation entre la vérité épistémologique et le pouvoir empirique, mais entre elle et le pouvoir originaire. C'est ainsi que, dans le modèle du droit, il s'agit de la vérité épistémologique en relation avec le pouvoir originaire.

Il serait donc possible d'accorder à cette vérité un caractère : elle est *originaire*. Comme nous l'avons vu dans la première partie, le modèle traditionnel de la signification a affirmé que la vérité épistémologique était originaire, dans la mesure où elle avait un lien avec l'origine dans l'histoire téléologique de la raison. Le modèle traditionnel du droit aussi réaffirmerait ce point depuis la problématique du pouvoir. En effet, en ayant pour arrière-plan cette conception traditionnelle du pouvoir, notre auteur remarque à nouveau ceci :

Elle [l'origine] serait le lieu de la vérité. Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître ; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd.¹¹²

L'origine, c'est donc le lieu de la première vérité épistémologique, qui existe, potentiellement ou actuellement, à l'aube de l'histoire de la vérité épistémologique, et qui rend désormais possibles toutes les autres vérités épistémologiques, et pourtant que leurs langages recouvriraient aussitôt à cause de l'historicité empirique. Ce ne serait autre chose que l'origine que nous avons constatée un peu plus haut, origine comme le point de l'identité, de la perfection et de la vérité de notre essence. C'est avec une telle origine que la vérité épistémologique a toujours un lien. Voilà pourquoi la vérité épistémologique est originaire dans le modèle du droit. Et c'est cette vérité épistémologique comme originaire qui n'a aucune relation avec le pouvoir empirique, mais seulement avec le pouvoir originaire. Car, dans l'histoire de la vérité épistémologique, alors que le pouvoir empirique se donnerait toujours comme l'obstacle

¹¹² « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 139.

de la connaissance, le pouvoir originaire se développerait toujours comme le préalable de la connaissance. Suivons le cours de cette histoire. Tout d'abord, pour commencer cette histoire ou pour faire advenir son origine comme la première vérité épistémologique, il faut se délivrer de tous les pouvoirs non originaires ; et il faut se débarrasser également de tous leurs accessoires comme les désirs, les intérêts ou les sentiments au sens non originaire qui soutiennent les pouvoirs non originaires¹¹³. Car tout cela nous conduit à nous représenter égoïstement le monde ou à le déformer arbitrairement, et, par là, nous empêche de le connaître objectivement ou de le constituer nécessairement. Donc, à l'origine, il n'y a pas de tel pouvoir ni ses accessoires, mais seulement le pouvoir originaire et ses accessoires, où s'inscrit préalablement le « rapport fondamental à la vérité »¹¹⁴. C'est le pouvoir se liant originairement à la connaissance ; c'est donc son intérêt se penchant originairement vers elle, son sentiment s'inclinant originairement vers elle ou son désir s'orientant originairement vers elle. Là, il s'agit finalement du « désir de connaître » examiné plus haut contre la volonté de savoir : comme nous l'avons vu, c'est un fondement naturel pour la connaissance ou une inclination originaire pour la connaissance. Ou bien, il s'agit finalement de l'« amour de savoir » examiné plus haut avec le désir de connaître : comme nous l'avons confirmé, il est l'aspiration originaire vers la connaissance, ou la philosophie elle-même au sens étymologique du terme. En somme, c'est, pour ainsi dire, le pouvoir neutralisé avec l'intérêt purifié, le sentiment sublimé ou le désir sacralisé. Voilà le pouvoir originaire ainsi que ses accessoires. C'est ce pouvoir qui commence l'histoire de la vérité épistémologique ; c'est lui qui fait advenir son origine en tant que la première vérité épistémologique où le premier sujet transcendantal connaît le premier objet scientifique sous le premier concept idéal sur le premier sens fondamental. Mais, après ce coup premier, l'origine est immédiatement oubliée ; l'ouverture de la première vérité épistémologique est immédiatement fermée ; l'unité de ses quatre premiers éléments est immédiatement perdue. C'est à cause de l'empiricité historique, qui donne lieu aux pouvoirs empiriques ainsi qu'aux intérêts, aux sentiments et aux désirs au sens empirique, de sorte qu'elle recouvre par ceux-ci l'origine, la première vérité ou les quatre premiers éléments. Ainsi, il s'agit désormais de surmonter cet oubli de l'origine : il faut se délivrer parfaitement de tous ces pouvoirs empiriques avec leurs accessoires

¹¹³ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 206.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 25. Cf. *ibid.*, p. 23-25.

pour s'appuyer exclusivement sur le pouvoir originaire avec ses accessoires ; par là, il faut sortir de l'inertie empirique pour retourner à l'origine ; et là, il faut récupérer la première vérité épistémologique pour la recommencer à nouveau. C'est bien par cet appui du pouvoir originaire, ce retour à l'origine ou cette récupération de la première vérité épistémologique qu'on peut produire une nouvelle vérité épistémologique. Ainsi, on pourrait dire que, pour ce retour à la première vérité épistémologique, le pouvoir empirique est repris en tant que pouvoir originaire ; et que, pour ce même retour, l'intérêt, le sentiment ou le désir empiriques sont repris en tant qu'intérêt, sentiment, désir originaires. Il est évident qu'il y a là le passage historique propre au modèle traditionnel du droit tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent : le passage du pouvoir empirique au pouvoir originaire, qui comprend celui de ses accessoires empiriques à ses accessoires originaires. L'activité de connaissance se développe ainsi petit à petit téléologiquement dans l'histoire. En conséquence, à la fin de l'histoire, elle se délivrerait définitivement de tous les pouvoir empiriques pour s'appuyer définitivement sur le pouvoir originaire ; par là, elle sortirait définitivement de l'inertie empirique pour retourner définitivement à l'origine ; et là, elle récupérerait définitivement la première vérité épistémologique pour l'achever définitivement en tant que la dernière vérité épistémologique, par laquelle le dernier sujet transcendantal connaît le dernier objet scientifique sous le dernier concept idéal sur le dernier sens fondamental. A ce coup dernier, l'origine est définitivement rappelée ; l'ouverture de la première vérité épistémologique est définitivement rouverte ; l'unité de ses quatre premiers éléments est définitivement retrouvée. Là, il n'y a donc plus le pouvoir empirique ainsi que ses accessoires, mais seulement le pouvoir originaire ainsi que ses accessoires. C'est ce pouvoir qui termine l'histoire de la vérité épistémologique ; c'est lui qui fait advenir sa fin en tant que la dernière vérité épistémologique. Ce n'est autre chose que l'histoire téléologique de la raison. Voilà l'histoire de la vérité épistémologique où le pouvoir originaire se développe toujours comme le préalable de la connaissance, alors que le pouvoir empirique se donne toujours comme l'obstacle de la connaissance. C'est pourquoi, depuis l'origine à la fin de l'histoire, la vérité épistémologique a toujours une relation avec le pouvoir originaire. Foucault affirmerait donc qu'il s'agit de la vérité épistémologique comme la raison d'être du pouvoir originaire, c'est-à-dire de « la vérité comme garant et fondement du désir de

connaître »¹¹⁵. C'est ainsi que la vérité épistémologique est originaire, tant qu'elle a un lien avec l'origine, où il y a le pouvoir originaire et d'où se développe l'histoire téléologique de la raison.

De là une conséquence nécessaire : *la vérité épistémologique a son contraire, la fausseté épistémologique*. Comme nous l'avons vu dans la première partie, le modèle traditionnel de la signification a affirmé que la vérité épistémologique a pour contraire la fausseté épistémologique. Le modèle traditionnel du droit aussi réaffirmerait ce point depuis la problématique du pouvoir. Si l'activité de connaissance s'appuie seulement sur le pouvoir originaire, alors elle retourne à l'origine, y récupère la première vérité épistémologique, la recommence à nouveau comme vérité épistémologique en général. Sinon, elle ne produit que des faussetés épistémologiques. Dans la mesure où l'activité de connaissance prend pour critère absolu l'origine, par rapport à celle-ci elle s'expose nécessairement à deux évaluations : *la polarité vrai/faux*. De fait, celle-ci serait toujours essentielle dans la tradition de la philosophie occidentale. Foucault précise à nouveau : « depuis Platon, et depuis Descartes encore plus, l'une des questions philosophiques les plus importantes est de savoir en quoi consiste le fait de regarder les choses, ou plutôt de savoir si ce qu'on voit est vrai ou illusoire ; si on est dans le monde du réel ou dans le monde du mensonge. Départager le réel et l'illusion, départager la vérité et le mensonge, c'est bien la fonction de la philosophie »¹¹⁶. Seulement, cela ne revient pas à dire que toutes les activités intellectuelles concernent cette polarité vrai/faux. A l'extérieur de celle-ci sont abandonnées quelques activités dont on ne peut pas dire qu'elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire les langages infâmes s'appuyant sur les rapports infâmes des forces : on exclut de la dichotomie vrai/faux les langages fou, criminel, pervers, exotique ou sophistique ; de même, on exclut de la dichotomie bien/mal les rapports fou, criminel, pervers, exotique ou sophistique. En bref, le reste infâme existe en dehors de la polarité vrai/faux. C'est ainsi que la possibilité de la vérité épistémologique est nécessairement liée à celle de la fausseté épistémologique, dès lors que l'activité de connaissance s'appuie sur le pouvoir originaire et le pouvoir empirique.

En somme, dans le modèle du droit sur le pouvoir, il s'agit de la vérité épistémologique, qui n'a aucune relation avec le pouvoir empirique, mais avec le pouvoir originaire. Elle est avant tout originaire, tant qu'elle a un lien avec l'origine, où

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁶ « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 571.

il y a le pouvoir originaire dans son premier état, et d'où se développe l'histoire téléologique de la raison. De là, cette vérité épistémologique, qui est le langage originaire soutenu par le pouvoir originaire, a pour son contraire la fausseté épistémologique, qui est le langage empirique soutenu par le pouvoir empirique.

Dans le modèle du rapport de force sur le pouvoir, en revanche, il s'agit de la *vérité ontologique*. Comme nous l'avons vu dans la première partie, le modèle de l'existence sur le langage concernait la vérité ontologique, à savoir la vérité comme existence qui signifie non pas la vérité de l'existence au sens heideggérien, mais, au contraire, l'existence de la vérité. Il en irait de même pour le modèle du rapport de force. En ayant pour arrière-plan cette nouvelle conception du pouvoir, Foucault reprend la vérité ontologique. D'abord, c'est la « vérité qui se produit comme événement »¹¹⁷ ; c'est « la vérité qui n'est pas de l'ordre de ce qui est [de l'ordre des existences à connaître], mais de l'ordre de ce qui arrive [de l'ordre des existences à faire apparaître], donc non pas donné dans la forme de la découverte mais dans la forme de l'événement, une vérité qui n'est pas constatée mais qui est suscitée, traquée »¹¹⁸ : il s'agit de la « vérité-événement »¹¹⁹. Ensuite, c'est la vérité qui fonctionne comme pratique ; c'est « la vérité comme un effet, au niveau des pratiques discursives, de cette lutte [bataille entre les groupes sociaux opposées] »¹²⁰ ; c'est donc la vérité qui est donnée dans la forme de la pratique et qui est exercée comme « arme »¹²¹ : il s'agit de ce qu'on peut appeler la « vérité-pratique ». Enfin, c'est la vérité qui subsiste comme chose ; c'est la vérité comme rituel, « vérité-rituel »¹²², qui fixe ou renforce par sa propre fermeté le pouvoir existant ; c'est donc la vérité qui est donnée dans la forme de la chose et qui est architecturée comme technologie : il s'agit de ce qu'on peut appeler la « vérité-chose ». En somme, il est question de la vérité-événement, de la vérité-pratique et de la vérité-chose. Or, comme nous l'avons vu, celles-ci ne sont autre chose que les trois aspects d'existence de l'énoncé. Donc, c'est au fond la vérité qui se disperse comme existence dans l'histoire, tant qu'elle y apparaît comme événement, y fonctionne comme pratique et y subsiste comme chose ; c'est la « vérité dispersée, discontinue, interrompue, qui ne

¹¹⁷ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 237.

¹¹⁸ *Ibid.* ; cf. « La maison des fous », *DE II*, p. 694.

¹¹⁹ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 236-238 ; « La maison des fous », *DE II*, p. 693-695.

¹²⁰ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 188.

¹²¹ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 241-242.

¹²² *Le pouvoir psychiatrique*, p. 238.

parlerait ou qui ne se produirait que de temps en temps, là où elle veut, en certains lieux »¹²³ ; et c'est la « vérité qui a ses instants favorables, ses lieux propices, ses agents et ses porteurs privilégiés »¹²⁴ ; c'est donc la vérité qui a sur sa propre existence la « géographie », la « chronologie » et les « opérateurs privilégiés »¹²⁵ ; c'est autrement dit la vérité qui a sur sa propre existence l'histoire, « histoire politique de la vérité »¹²⁶ : il s'agirait, au fond, de ce qu'on peut appeler la « vérité-existence ». Par conséquent, Foucault définit à nouveau le concept de vérité dans sa conception du pouvoir : « par “vérité”, entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés »¹²⁷. Voilà la vérité ontologique dans le modèle du rapport de force. Et, cette vérité ontologique n'a pas de relation avec le pouvoir empirique ni avec le pouvoir originaire, mais avec des pouvoirs historiques, les pouvoirs eux-mêmes. Car il n'y a là aucun pouvoir empirique ni aucun pouvoir originaire en tant que droit, mais simplement des pouvoirs historiques en tant que rapports de force, qui permettent à des savoirs d'exister en tant que vérité ontologique. La vérité ontologique ne s'appuie donc pas sur le rapport de l'objet au sujet de connaissance, mais sur le « rapport ambigu, réversible, belliqueux de maîtrise, de domination, de victoire : un rapport de pouvoir »¹²⁸ ; il ne s'agit pas de « la vérité-rapport de connaissance », mais de « la vérité-rapport de pouvoir »¹²⁹. C'est ainsi que, dans ce modèle foucauldien, la vérité a toujours une relation avec le pouvoir lui-même. C'est pourquoi Foucault affirme « que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir »¹³⁰. Il explique plus en détail cette relation entre la vérité et le pouvoir :

Dans une société comme la nôtre – mais, après tout, dans n'importe quelle société – des relations de pouvoir multiples traversent, caractérisent, constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours vrai. Il n'y a pas

¹²³ *Ibid.*, p. 236.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 236-237 ; « La maison des fous », *DE II*, p. 693-694.

¹²⁶ *La volonté de savoir*, p. 81.

¹²⁷ « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III*, p. 113 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 160.

¹²⁸ « La maison des fous », *DE II*, p. 694 ; cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 237.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹³⁰ *La volonté de savoir*, p. 81.

d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Nous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité. [...] nous sommes astreints à produire la vérité par le pouvoir qui exige cette vérité et qui en a besoin pour fonctionner ; nous avons à dire la vérité, nous sommes contraints, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver. Le pouvoir ne cesse de questionner, de nous questionner ; il ne cesse d'enquêter, d'enregistrer ; il institutionnalise la recherche de la vérité, il la professionnalise, il la récompense. Nous avons à produire la vérité comme, après tout, nous avons à produire des richesses, et nous avons à produire la vérité pour pouvoir produire des richesses. Et, d'un autre côté, nous sommes également soumis à la vérité, en ce sens que la vérité fait loi ; c'est le discours vrai qui, pour une part au moins, décide ; il véhicule, il propulse lui-même des effets de pouvoirs. Après tout, nous sommes jugés, condamnés, classés, contraints à des tâches, voués à une certaine manière de vivre ou à une certaine manière de mourir, en fonction de discours vrais, qui portent avec eux des effets spécifiques de pouvoir¹³¹.

Surtout dans la société occidentale, le pouvoir ne s'exerce pas sans la vérité : il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans la production du discours vrai. D'un côté, nous sommes astreints à produire le discours vrai par l'exercice du pouvoir exigeant quelque vérité et, de l'autre côté, nous sommes contraints à exercer le pouvoir par le discours vrai portant des effets de pouvoirs : il faut provoquer par le pouvoir la vérité et par la vérité le pouvoir. C'est-à-dire que « la "vérité" est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent »¹³². C'est pour cela qu'« il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce qui serait une chimère puisque la vérité est elle-même pouvoir »¹³³. Foucault souligne donc : « l'importance, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets

¹³¹ « *Il faut défendre la société* », p. 22-23.

¹³² « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III*, p. 114 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 160.

¹³³ « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III*, p. 114 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 160.

réglés de pouvoir »¹³⁴. D'où, notre auteur avoue : dans une série d'études sur les fous, les prisonniers, etc., il était important d'« étudier ce jeu entre un code qui règle des manières de faire (qui prescrit comment trier les gens, comment les examiner, comment classer les choses et les signes, comment dresser les individus, etc.) et une production de discours vrais qui servent de fondement, de justification, de raisons d'être et de principe de transformations à ces mêmes manières de faire »¹³⁵. C'est parce qu'« elle [la rationalité occidentale] a été pour l'essentiel formée à l'intérieur des relations de pouvoir »¹³⁶. Dans cette mesure, Foucault conclurait finalement que « la genèse de la vérité » n'est autre chose que « la genèse d'une raison dominante »¹³⁷. La vérité et le pouvoir se rapportent ainsi toujours l'un à l'autre, tout comme le savoir et le pouvoir le font toujours : il y a diverses relations entre la vérité ontologique et le pouvoir historique. C'est ainsi que, dans le modèle du rapport de force, il s'agit de la vérité ontologique en relation avec le pouvoir historique.

Il serait donc possible d'accorder à cette vérité un caractère : elle est *historique*. Comme nous l'avons vu, dans la première partie, le modèle de l'existence sur le langage a affirmé que la vérité ontologique était historique, dans la mesure où elle concernait l'histoire effective, l'histoire aléatoire du savoir. Le modèle du rapport de force aussi réaffirmerait ce point depuis la problématique du pouvoir. En effet, Foucault, lecteur de Nietzsche, avance que la vérité elle-même n'est en réalité qu'une invention historique dans le domaine du pouvoir : « la connaissance a été inventée, mais la vérité l'a été plus tard encore »¹³⁸ ; « la vérité survient à la connaissance – sans que la connaissance soit destinée à la vérité, sans que la vérité soit l'essence du connaître »¹³⁹ ; « la vérité n'est pas donnée d'avance ; elle est produite comme un événement »¹⁴⁰ ; « la vérité est une péripétie, une invention, peut-être un détournement de la connaissance »¹⁴¹. Comme nous l'avons vu plus haut, la connaissance était une invention historique, mais il en est de même de la vérité ontologique. Après que la connaissance émerge historiquement, « la vérité émergerait de façon seconde, aléatoire,

¹³⁴ « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III*, p. 112 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 158.

¹³⁵ « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 26.

¹³⁶ « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », in *Cités, op. cit.*, p. 118.

¹³⁷ Cf. *ibid.*, p. 118-119.

¹³⁸ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 199.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

non essentielle »¹⁴² sur elle. Là encore, il y a l'histoire effective, histoire aléatoire du savoir-pouvoir, concernée par la vérité ontologique. Voilà pourquoi la vérité ontologique est historique dans le modèle du rapport de force. Et c'est cette vérité ontologique comme historique qui n'a pas de relation avec le pouvoir empirique ou le pouvoir originaire, mais seulement avec des pouvoirs historiques, les pouvoirs eux-mêmes, car c'est bien ceux-ci qui permettent à des vérités ontologiques inventées de se déployer dans l'histoire. Cette histoire de la vérité ontologique est, bien évidemment, toute différente de celle de la vérité épistémologique examinée plus haut. Compte tenu du problème du pouvoir, Foucault compare à nouveau ces deux types d'histoires comme suit :

L'hypothèse que j'aimerais proposer, c'est qu'il y a deux histoires de la vérité. La première est une sorte d'histoire interne de la vérité, l'histoire d'une vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation : c'est l'histoire de la vérité telle qu'elle se fait dans ou à partir de l'histoire des sciences. De l'autre côté, il me semble qu'il existe dans la société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d'objets, certains type de savoir –, et par conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure, de la vérité¹⁴³.

D'un côté, il y a l'histoire interne de la vérité, qui se développe selon la logique intérieure à la raison : c'est par exemple l'histoire de la rationalité scientifique et, donc au fond, celle de la vérité épistémologique. De l'autre côté, il y a au contraire l'histoire externe de la vérité, qui se déploie selon les règles de jeu étrangères à la raison, c'est-à-dire les règles historiques du savoir ainsi que les codes historiques du pouvoir : c'est l'histoire effective du savoir-pouvoir et, donc, celle de la vérité ontologique. Voilà les deux types d'histoires selon Foucault. Cette histoire de la vérité ontologique n'a donc pas pour principe de mouvement ni la causalité empirique ni la nécessité transcendantale, mais les régularités historiques. Cependant, celles-ci s'exposeraient en réalité toujours à l'aléa. Foucault fait remarquer : « s'il est vrai que ces séries

¹⁴² *Ibid.*, p. 199.

¹⁴³ « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 540-541.

discursives et discontinues [les savoirs doublés des pouvoirs] ont chacune, entre certaines limites, leur régularité, sans doute n'est-il plus possible d'établir entre les éléments qui les constituent des liens de causalité mécanique ou de nécessité idéale. Il faut accepter d'introduire l'aléa comme catégorie dans la production des événements [du savoir-pouvoir] »¹⁴⁴. A savoir que, bien que l'histoire de la vérité ontologique se déploie selon les régularités historiques, celles-ci elles-mêmes se forment selon les aléas. Foucault prête effectivement une grande attention aux aléas au niveau du pouvoir : il se réfère à Nietzsche pour souligner « l'aléa singulier »¹⁴⁵ dans la lutte des forces ou se reporte à Canguilhem pour mettre en valeur « l'aléa permanent »¹⁴⁶ dans l'activité de la vie. Bref, il s'agit non seulement des régularités historiques, mais aussi des aléas historiques. La vérité ontologique se déploie ainsi aléatoirement par les régularités historiques, alors que la vérité épistémologique se développe téléologiquement par la rationalité empirique ou transcendantale. Voilà l'histoire aléatoire du savoir-pouvoir contre l'histoire téléologique de la raison, c'est-à-dire l'histoire de la vérité ontologique contre celle de la vérité épistémologique. C'est pourquoi la vérité ontologique a toujours une relation avec le pouvoir historique tout au long de l'histoire. C'est ainsi que la vérité ontologique est historique, tant qu'elle est une invention historique, qui se produit à travers le pouvoir historique et qui se trouve dans l'histoire aléatoire du savoir-pouvoir.

De là une conséquence nécessaire : *la vérité ontologique n'a pas son contraire*. Comme nous l'avons vu dans la première partie, le modèle de l'existence sur le langage a affirmé que la vérité ontologique n'a pas son contraire. Le modèle du rapport de force aussi réaffirmerait ce point depuis la problématique du pouvoir. En s'interrogeant sur la relation entre le pouvoir et la vérité, Foucault remarque : « mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité (je le répète encore, *par production de vérité : je n'entends pas la production d'énoncés vrais, mais l'aménagement de domaines où la pratique du vrai et du faux peut être à la fois réglée et pertinente*) »¹⁴⁷ ; donc, « par vérité je ne veux pas dire "l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter", mais

¹⁴⁴ *L'ordre du discours*, p. 60-61.

¹⁴⁵ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 148.

¹⁴⁶ « Introduction par Michel Foucault [à G. Canguilhem, *le normal et le pathologique*] », *DE III*, p. 441 ; « La vie : l'expérience et la science », *DE IV*, p. 775.

¹⁴⁷ « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE IV*, p. 27 (souligné par nous).

“l’ensemble des règles selon lesquelles on partage le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoirs”¹⁴⁸, c’est-à-dire « le jeu d’une falsification première et toujours reconduite qui pose la distinction du vrai et du faux »¹⁴⁹. Bref, la vérité ontologique, ce n’est pas la somme des connaissances vraies, mais l’ensemble des règles historiques à partir desquelles se déploient des énoncés vrais ou des énoncés faux. Et cela amènerait finalement Foucault, comme Nietzsche, à apprécier à nouveau la figure du théâtre, que la philosophie occidentale depuis Platon a traditionnellement condamné pour « l’imitation de l’imitation de l’idée », c’est-à-dire copie fautive de la copie fautive de l’idée vraie. En effet, le théâtre ne s’inscrit généralement pas dans la polarité vrai/faux, alors que la philosophie la met toujours en question. En expliquant ce caractère du théâtre, Foucault met ses propres recherches en relation avec lui :

[...] le théâtre est quelque chose qui ignore absolument ces distinctions [réel-illusion ou vérité-mensonge]. Ça n’a pas de sens de se demander si le théâtre est vrai, s’il est réel, ou s’il est illusoire, ou s’il est mensonger ; le seul fait de poser la question fait disparaître le théâtre. Accepter la non-différence entre le vrai et le faux, entre le réel et l’illusoire est la condition du fonctionnement du théâtre. [...] ce que je voudrais faire, c’est essayer de décrire la manière dont les hommes d’Occident ont vu les choses sans poser jamais la question si c’était vrai ou pas, essayer de décrire la manière dont ils ont montré eux-mêmes, par le jeu de leur regard, le spectacle du monde. Au fond, peu m’importe que la psychiatrie soit vraie ou fautive, de toute façon ce n’est pas cette question-là que je me pose. Peu m’importe que la médecine dise des erreurs ou dise des vérités [...]. Mais je voudrais savoir comment on a mis en scène la maladie, comment on a mis en scène la folie, comment on a mis en scène le crime, par exemple, c’est-à-dire comment on l’a perçu, comment on l’a reçu, quelle valeur on a donné à la folie, au crime à la maladie, quel rôle on leur a fait jouer ; je voudrais faire une histoire de la *scène* sur laquelle on a ensuite essayé de distinguer le vrai et le faux, mais ce n’est pas cette distinction qui m’intéresse, c’est la constitution de la scène et du théâtre. C’est bien le théâtre de la vérité que je voudrais décrire¹⁵⁰.

¹⁴⁸ « La fonction politique de l’intellectuel », *DE III*, p. 113 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 159.

¹⁴⁹ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 220.

¹⁵⁰ « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 571-572 (souligné par Foucault).

Le théâtre ignore ainsi la polarité réel/illusoire ou vrai/faux, car toutes ses représentations ne seraient ni le vrai ni le faux, mais simplement des apparences sur le vrai ou le faux. Celles-ci se trouveraient en deçà de la polarité vrai/faux, déployées au niveau de la régularité dramaturgique. C'est bien au théâtre que Foucault compare notre monde. D'après ce nietzschéen, le monde aussi ignorerait en lui-même la polarité vrai/faux, parce que toutes ses choses, non plus, ne seraient en elles-mêmes ni le vrai ni le faux, mais simplement des apparences du vrai ou du faux. Celles-ci se trouveraient en deçà de la polarité vrai/faux, déployées au niveau de la régularité historique. C'est la raison pour laquelle Foucault ne fait pas une histoire des choses vraies ou des énoncés vrais, mais celle de la scène même ou du théâtre même qui rend possible la distinction entre les choses vraies et les choses fausses ou les énoncés vrais et les énoncés faux. C'est là le « théâtre de la vérité », qui ne veut pas dire autre chose que le « régime de la vérité ». Le théâtre ne concerne ainsi guère la polarité vrai/faux, seulement il s'agit là moins de la « tragédie » que de la « comédie » ou, mieux, de la « parodie ». Car dans la tragédie, comme le montre le premier Nietzsche ou le premier Foucault, il y aurait le partage originaire entre l'apollinien et le dionysiaque ou la raison et la folie, c'est-à-dire la polarité originaire vrai/faux. C'est là que peuvent se développer des polarités dérivées vrai/faux au nom des philosophies. Dans cette mesure, la tragédie pourrait s'inscrire finalement encore dans la polarité vrai/faux. En revanche, dans la comédie ou la parodie, il n'y aurait que des « apparences », d'Apollon ou de Dionysos, du sage ou du fou, du vrai ou du faux, etc. Ce serait justement comme la « mascarade » de Dionysos, de Jésus ou de Zarathoustra représentée par le dernier Nietzsche et admirée par le dernier Foucault¹⁵¹ ; ou, ce serait presque comme le « mime » de Platon, de Spinoza, ou de Kant mis en scène par Deleuze et goûté par Foucault¹⁵². Selon notre auteur qui relit Nietzsche avec Deleuze, l'apparence n'est jamais le contraire de la réalité, mais elle-même la réalité¹⁵³. Il n'y a que la réalité comme apparence, à partir de laquelle la polarité vrai/faux pourrait se constituer après coup comme une sorte d'« ombre scénique »¹⁵⁴. Cette apparence réelle ou cette réalité apparente ne serait autre chose que le simulacre que nous avons déjà vu dans la première partie. Foucault apprécie ainsi le théâtre à commencer par la parodie. C'est de même que ce théâtre comme apparence

¹⁵¹ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 153.

¹⁵² « *Theatrum philosophicum* », *DE II*, p. 98-99. Cf. « Ariane s'est pendue », *DE I*.

¹⁵³ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 209.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 49.

que la vérité ontologique n'a pas de lien avec l'origine ; elle ne concerne donc pas la polarité originare vrai/faux, mais la régularité historique. Voilà pourquoi la vérité ontologique n'a pas son contraire dans le modèle du rapport de force. Et, c'est cette vérité ontologique sans contraire qui n'a pas de relation avec le pouvoir empirique ou le pouvoir originare, mais avec des pouvoirs historiques, les pouvoirs eux-mêmes, car c'est bien ceux-ci qui rendent possible la vérité ontologique sans contraire. Cette génération de la vérité ontologique est, bien évidemment, tout à fait différente de celle de la vérité épistémologique. A propos de cette dernière génération, comme nous l'avons vu, il s'agit du pouvoir originare ainsi que du pouvoir empirique en tant que droit. Le premier pouvoir a en lui-même le rapport originare à la vérité, alors que le second pouvoir ne l'a pas en lui-même. C'est donc seulement le pouvoir originare qu'on peut lier au « désir de connaître » ou à l'« amour de savoir ». Par conséquent, si l'activité de connaissance s'appuie seulement sur ce pouvoir originare, alors elle produit la vérité épistémologique, sinon, la fausseté épistémologique. Ainsi, dans la mesure où il y a deux types de pouvoirs qui concernent la polarité originare/empirique, il y a deux types de connaissance qui concernent la polarité vrai/faux. C'est pourquoi la vérité épistémologique a pour contraire la fausseté épistémologique. A propos de la génération de la vérité ontologique, en revanche, il ne s'agit que du pouvoir historique en tant que rapport de force. Le pouvoir historique n'a jamais en lui-même de rapport originare à la vérité, et, dans cette mesure, on peut le considérer comme la volonté de fabriquer le savoir ou la volonté de falsifier la vérité : « volonté de savoir » ou « volonté de vérité ». Par conséquent, il y a dans l'histoire divers pouvoirs historiques, où peuvent désormais advenir divers savoirs ou diverses vérités. L'activité de savoir ou de vérité ne s'appuie ainsi plus sur le pouvoir originare contenant déjà le germe de la vérité originare, mais toujours sur le pouvoir historique ne le contenant jamais. Sur ce point, de fait, Foucault affirmerait : « l'effet de la vérité pouvait naître non seulement de quelque chose qui n'avait rien à voir avec la vérité, mais que nous ne pouvons, du point de vue de la vérité ainsi constituée, que reconnaître comme non vrai, illusoire ou fictif »¹⁵⁵. En reprenant la pensée de Nietzsche, Foucault dirait : « la vérité n'est qu'un effet de la fiction et de l'erreur »¹⁵⁶ ; ainsi, la vérité elle-même est, au fond, « le plus

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 192.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 190.

profond mensonge »¹⁵⁷ ou « une sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendu inaltérable »¹⁵⁸. Et, en reprenant la pensée de Canguilhem, il dirait : la vérité a ses racines dans la « possibilité d'erreur intrinsèque à la vie » ; ainsi, au fond, « elle est, sur l'énorme calendrier de la vie, la plus récente erreur »¹⁵⁹. L'activité de vérité s'appuie ainsi sur le pouvoir historique que nous pouvons reconnaître comme faux. C'est pourquoi, en analysant les textes nietzschéens, Foucault reprendrait finalement cette vérité systématiquement comme « illusion », « erreur » et « mensonge »¹⁶⁰. Pour résumer tout cela, il affirmerait qu'il s'agit de « la vérité qui est erreur, mensonge, illusion : la vérité qui n'est pas vraie »¹⁶¹ ; « toute la vérité se déploie dans le non-vrai »¹⁶². Cependant, sans doute, nous pourrions parler plus précisément là-dessus. Car le pouvoir historique ne pourrait être considéré comme faux qu'après coup ou seulement du point de vue de la vérité épistémologique ultérieurement établie : il n'est en lui-même ni vrai ni faux, parce qu'il existe avant le partage entre le vrai et le faux. Par conséquent, Foucault avec Nietzsche se reprendrait plus précisément comme suit : « la vérité survient, précédée par le non-vrai, précédée plutôt par quelque chose dont on ne peut dire ni qu'il est vrai ni qu'il est non vrai, puisqu'il est antérieur au partage propre à la vérité. La vérité émerge de ce qui est étranger au partage du vrai »¹⁶³. L'activité de vérité s'appuie ainsi sur le pouvoir historique que nous ne pouvons considérer ni comme vrai ni comme faux. De sorte qu'elle ne produit toujours que la vérité ontologique, qu'on pourrait désormais épistémologiquement reprendre, évaluer et classer comme vrai ou comme faux. C'est-à-dire que la vérité ontologique provient exclusivement de la guerre de pouvoirs historique. Foucault dit : « je crois, à la suite de Nietzsche, que la vérité est à comprendre en termes de guerre. La vérité de la vérité, c'est la guerre. L'ensemble des processus par lesquels la vérité l'emporte sont des mécanismes de pouvoir et qui lui assurent le pouvoir »¹⁶⁴. Ainsi, dans la mesure où il n'y a qu'un type de pouvoir qui ne

¹⁵⁷ Cf. « Introduction par Michel Foucault [à G. Canguilhem, *le normal et le pathologique*] », *DE III*, p. 441 ; « La vie : l'expérience et la science », *DE IV*, p. 775.

¹⁵⁸ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 139 ; *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 209.

¹⁵⁹ Cf. « Introduction par Michel Foucault [à G. Canguilhem, *le normal et le pathologique*] », *DE III*, p. 441 ; « La vie : l'expérience et la science », *DE IV*, p. 775.

¹⁶⁰ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 207-209.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 210.

¹⁶² *Ibid.*, p. 208.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁶⁴ « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 135.

concerne pas la polarité vrai/faux mais la régularité historique, il n'y a qu'un type de savoir ou de vérité qui ne concerne pas la polarité vrai/faux mais la régularité historique. Foucault essaierait donc de préciser à nouveau la volonté de vérité : ce terme ne signifie pas tellement la volonté de l'énoncé vrai, mais plutôt la « volonté du vrai ou du faux » ou la « volonté de poser le système solidaire du vrai et du faux »¹⁶⁵. C'est-à-dire que la volonté de vérité, ce ne pourrait pas être celle de pouvoir connaître originellement la vérité, mais celle de pouvoir déployer historiquement le système de la connaissance vraie et de la connaissance fautive ou le partage de la vérité épistémologique et de la fausseté épistémologique, c'est-à-dire la polarité vrai/faux. De fait, de ce point de vue ontologique, il n'est pas du tout important qu'un énoncé donné soit désormais épistémologiquement repris, évalué et classé comme vrai ou comme faux ; en tout cas, lorsqu'il a commencé à exister dans le jeu de la vérité, il devait nécessairement se prétendre vrai, car il ne peut jamais y avoir d'énoncé qui se prétende faux pour commencer à y exister : tous énoncé se prétend vrai pour exister dans le jeu de la vérité. C'est là ce que signifie être ontologiquement vrai. C'est pourquoi la vérité ontologique n'a pas son contraire à la différence de la vérité épistémologique. En somme, la vérité ontologique se génère sans contraire par les régularités historiques, alors que la vérité épistémologique se génère avec la fausseté épistémologique par la polarité vrai/faux. Autrement dit, tant que la vérité ontologique répond aux règles historiques, elle est régulière et, tant que la vérité épistémologique répond aux critères apophantiques, elle est dichotomique. Quant à cette régularité de la vérité ontologique, comme nous l'avons vu dans la première partie, on n'exclut pas de la régularité quelque chose comme l'irrégularité, comme on exclut de la polarité vrai/faux le reste infâme. Dans le second cas, la polarité vrai/faux pousse à son extérieur le reste infâme. Dans le premier cas, en revanche, la régularité en question ne pousse pas à son extérieur l'irrégularité, car il ne s'agit plus d'aucune exclusion originelle des langages infâmes s'appuyant sur les rapports infâmes des forces. Ce qu'il y a en dehors d'une régularité donnée, ce n'est pas son irrégularité, mais d'autres régularités. Ainsi, on n'exclut pas de la régularité les langages fou, criminel, pervers, exotique ou sophistique ; de même, on n'en exclut pas, non plus, les rapports fou, criminel, pervers, exotique ou sophistique. Ces langages infâmes ainsi que ces rapports infâmes aussi sont toujours liés à quelque régularité, qu'il

¹⁶⁵ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 5.

s'agisse d'une régularité identique à ou différente de cette régularité en question. Dans cette mesure, la régularité de la vérité ontologique ne se génère pas en opposition avec l'irrégularité, mais en concurrence avec d'autres régularités. Voilà la génération de la vérité ontologique. C'est pourquoi la vérité ontologique a toujours la relation avec le pouvoir historique dans sa propre génération. C'est ainsi que la vérité ontologique n'a pas son contraire, tant qu'elle est un ensemble de règles historiques à partir desquelles se déploient des énoncés vrais ou des énoncés faux, ensemble qui se génère à travers le pouvoir historique.

Cependant, même si, dans le modèle du rapport de force sur le pouvoir, il s'agit de cette vérité ontologique, cela ne signifie pas nécessairement qu'il ne faut là plus nullement tenir compte de la vérité épistémologique. Car il ne s'agit pas tellement de juxtaposer la vérité épistémologique et la vérité ontologique comme incompatibles l'une avec l'autre, mais plutôt de reprendre la première à partir de la seconde. En effet, la vérité épistémologique n'est pas tellement ce qui s'oppose par nature à la vérité ontologique, mais plutôt une modalité historique que peut prendre la vérité ontologique. De fait, Foucault lui-même fait parfois remarquer un tel point : dans sa généalogie de la vérité, il affirme que la « vérité-constat » ou la « vérité-connaissance », vérité épistémologique, n'est qu'un cas particulier de la « vérité-épreuve » ou de la « vérité-événement », vérité ontologique¹⁶⁶ ; ou, dans sa généalogie de la sexualité, il affirme que la « *scientia sexualis* », connaissances sur le sexe où il s'agirait de la vérité épistémologique, n'est qu'une forme particulière de l'« *ars erotica* », pratique de l'érotisme où il s'agirait de la vérité ontologique¹⁶⁷. La vérité épistémologique est ainsi une modalité historique de la vérité ontologique. Seulement, malgré cela, en se développant historiquement comme une modalité exclusive, la vérité épistémologique a expulsé d'autres modalités possibles de la vérité ontologique jusqu'à dissimuler la vérité ontologique elle-même ou la volonté de vérité elle-même comme son origine honteuse¹⁶⁸. C'est pourquoi il faut reprendre à partir de la vérité ontologique la vérité épistémologique. Autrement dit, on doit examiner comment les régularités de la première déterminent les polarités vrai/faux de la seconde, les distribuent et les mettent en jeu dans le savoir-pouvoir. La polarité vrai/faux n'est donc plus le grand principe

¹⁶⁶ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 238 ; « La maison des fous », *DE II*, p. 695.

¹⁶⁷ Cf. *La volonté de savoir*, p. 94-96.

¹⁶⁸ Cf. *L'ordre du discours*, p. 21-22.

transcendant à l'histoire, mais un simple élément immanent à elle. D'où, Foucault entreprend de reprendre la polarité originare vrai/faux comme des polarités historiques vrai/faux, en affirmant : avant tout, il s'agit d'« essayer de voir si l'émergence de la vérité telle qu'on la trouve chez Platon ou Aristote ne pourrait pas être traitée comme un événement discursif [...] hors de toute recherche d'origine »¹⁶⁹. Selon ce généalogiste, après l'époque des sophistes en Grèce antique, a surgi le partage platonicien entre le savoir se délivrant du pouvoir politique et le savoir s'appuyant sur le pouvoir politique¹⁷⁰ ou entre la vérité épistémologique et la fausseté épistémologique : partage non pas originare mais proprement historique entre le vrai et le faux. Et s'ensuit dès lors une série d'autres partages non pas transcendentalelement ou empiriquement historiques mais proprement historiques à travers divers systèmes du savoir-pouvoir jusqu'à nos jours. C'est bien dans ce prolongement qu'il s'agit de demander, par exemple, au marxiste contemporain si le partage entre le savoir et l'idéologie n'est au fond pas une des simples bipolarités historiques, s'il ne provient pas d'une « ambition de pouvoir » de disqualifier certains types de langages¹⁷¹ et s'il n'exprime pas « un effet de pouvoir lié à l'institutionnalisation des connaissances dans l'Université, les centres de recherche, etc »¹⁷². Une telle tentative foucauldienne de reprise sera approfondie désormais davantage dans la problématique de l'éthique. Bref, Foucault met en question par-delà la polarité vrai/faux, des polarités vrai/faux, comme Nietzsche met en question, par-delà la morale bien/mal, des morales bien/mal. C'est ainsi que, dans le modèle du rapport de force, on doit reprendre la polarité originare vrai/faux, qui rendrait possibles toutes les connaissances, comme des polarités historiques vrai/faux, que le savoir-pouvoir rend possibles, car la polarité vrai/faux ne domine plus la régularité du savoir-pouvoir, mais inversement. Voilà pourquoi, du point de vue de la vérité ontologique aussi, il faut tenir autrement compte de la vérité épistémologique.

En somme, dans le modèle du rapport de force sur le pouvoir, il ne s'agit plus de la vérité épistémologique en relation avec le pouvoir originare, la vérité comme signification, mais de la vérité ontologique en relation avec le pouvoir historique, la vérité comme existence. Elle n'est plus originare, dans la mesure où elle n'a pas de lien avec l'origine dans l'histoire téléologique de la raison, mais elle est historique, dans la

¹⁶⁹ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 187.

¹⁷⁰ Cf. « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 570, 632-633.

¹⁷¹ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 10-11.

¹⁷² « Des questions de Michel Foucault à "Hérodote" », *DE III*, p. 94-95.

mesure où elle existe à l'intérieur d'un savoir dans l'histoire aléatoire du savoir-pouvoir. De là, à la différence de la vérité épistémologique, elle n'a pas son contraire, car elle ne porte plus sur la polarité originare vrai/faux, mais sur la régularité historique du savoir-pouvoir, à partir de laquelle on peut reprendre cette polarité originare comme diverses polarités tout historiques. Voilà la relation entre le pouvoir et la vérité.

Nous avons donc pu analyser le système du pouvoir. Tout d'abord, le concept de pouvoir peut signifier toutes les existences du pouvoir en tant que rapport de force. Ainsi, le système du pouvoir n'est au fond autre chose qu'un ensemble que des rapports de force forment selon le code historique en tant que condition historique d'existence ou *a priori* historique ; il s'agit tantôt d'un système de rapports de force qu'on pouvait appeler « dispositif », tantôt d'un système de tels dispositifs qu'on pouvait appeler « économie » ; pour analyser ces systèmes, il faut recourir à la généalogie du pouvoir. En outre, ce système du pouvoir se rapporte, par la volonté de savoir, au système du savoir, de sorte que les deux systèmes forment en eux-mêmes un plus grand système, c'est-à-dire le savoir-pouvoir : le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre, agissent à égalité l'un sur l'autre, et se causent l'un l'autre dans la fatalité aléatoire. Bien plus, ce savoir-pouvoir contient non seulement la volonté de savoir mais aussi la volonté de vérité, et il a donc pour une partie de lui-même la vérité ontologique, qui n'est pas originare mais historique et qui n'est pas dichotomique mais régulière. Voilà le système du pouvoir. Nous allons donc examiner ensuite notre existence dans ce système.

*

Quelle est notre existence dans le système du pouvoir ? Dans les recherches sur Foucault, il nous semble qu'on a depuis longtemps cru qu'il n'est pas très important de poser ce type de question, car le système du pouvoir serait uniquement anonyme. Cependant, on ne peut maintenant plus dire qu'il est insignifiant de poser ladite question, puisque, comme nous l'avons vu, ce système du pouvoir n'est en réalité pas complètement anonyme : il y a là effectivement des gouvernements ou des corps, qui

pourraient affecter directement notre existence. Sur ce point, il serait nécessaire de tenir compte du changement théorique dans la carrière philosophique de Foucault, le tournant ontologique. Comme nous l'avons vu, avant celui-ci, Foucault ne s'est pas encore complètement affranchi du modèle du droit sur le pouvoir, ce qui l'obligeait toujours à présupposer les existences du Sujet, du Souverain, de la Loi et de l'Etat. C'est pourquoi Foucault a consacré beaucoup d'efforts à surmonter définitivement le modèle du droit, c'est-à-dire à mettre définitivement entre parenthèses le Sujet, le Souverain, la Loi et l'Etat. Bref, la carrière du premier Foucault aurait représenté le processus de l'affranchissement progressif du modèle du droit. Certes, ce processus n'était pas nécessairement manifeste, car le premier Foucault s'est occupé moins de la problématique du pouvoir que de celle du savoir. Dans la seconde, il a thématiquement essayé de surmonter le modèle de la signification sur le langage, et, dans cette mesure, sa carrière représentait plus manifestement le processus de l'affranchissement progressif du modèle de la signification. Mais, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, ces deux processus ont évolué en réalité parallèlement l'un à l'autre ou corrélativement l'un à l'autre : le premier Foucault a explicitement essayé de surmonter le modèle de la signification, alors qu'il a implicitement essayé de surmonter celui du droit. Ce faisant, il se serait encore contenté d'insister simplement sur la mort du Souverain et l'imminence de l'anonymat. Le sommet de ce processus aurait été le dernier chapitre de *Les mots et les choses* qui annonce solennellement la mort de l'homme. Mais, aussitôt après ce livre, est survenu le tournant ontologique non seulement dans le domaine du savoir mais aussi dans celui du pouvoir. Comme nous l'avons vu, dans le premier domaine, le tournant s'est situé dans le manuscrit ou la version publiée de *L'archéologie du savoir*, où il s'agissait du passage du vieux modèle de la signification au nouveau modèle de l'existence. Il en serait, au fond, de même pour le second domaine. Là aussi, le tournant se serait situé, du moins en théorie, dans une série de textes de *L'archéologie du savoir*, où il pouvait potentiellement s'agir du passage du vieux modèle du droit au nouveau modèle du rapport de force. En somme, par ces textes, il ne pouvait plus être question de faire mourir le Souverain pour qu'immine l'anonymat mais de reprendre le problème de notre existence dans le domaine du pouvoir, tout comme le cas de la problématique du savoir. De fait, aussitôt après ce livre en 1969, Foucault s'est mis à pousser plus loin la reprise du problème de

notre existence. Par exemple, dans sa lutte contre le système de la prison, amorcée depuis 1971, il a entrepris de reprendre le problème d'un sujet collectif, la collectivité de la lutte¹⁷³ : il a refusé d'organiser une « commission d'enquête » telle que les intellectuels y compris Jean-Paul Sartre l'ont organisée lors du tribunal populaire de Lens, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il a simplement affirmé la fin de la collectivité de la lutte et l'imminence de la lutte anonyme ; au lieu de recourir au modèle du droit pour organiser la commission d'enquête en terme juridique, il a recouru au modèle du rapport de force pour déployer un nouveau type de collectivité en terme stratégique, c'est-à-dire le « Groupe d'information sur les prisons » (G.I.P.). D'ailleurs, dans ses arguments sur l'intellectuel, publiés au milieu des années 1970, Foucault a entrepris de reprendre le problème d'un sujet individuel de la lutte, l'intellectuel¹⁷⁴ : il a refusé de se considérer comme l'« intellectuel universel » tel que l'avait été Sartre, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il a simplement affirmé la fin de l'intellectuel et l'imminence de l'écriture anonyme ; au lieu de recourir au modèle du droit pour jouer le rôle de l'intellectuel universel au nom du droit universel, il a recouru au modèle du rapport de force pour exercer des fonctions de l'« intellectuel spécifique » dans une stratégie spécifique, où il ne s'agissait plus seulement de l'intellectuel-écrivain ou de l'intellectuel-juriste, mais aussi de l'intellectuel-spécialiste ou de l'intellectuel-technicien. Foucault a ainsi poussé de plus en plus loin la reprise du problème de notre existence, soit le sujet collectif soit le sujet individuel. C'est dans le même contexte de cette reprise que Foucault s'est intéressé à l'affaire de Pierre Rivière. Pour cela, il a analysé ce parricide non seulement comme auteur du mémoire sur son crime mais aussi comme celui de ce meurtre même, non seulement comme sujet parlant mais aussi comme sujet meurtrier : il s'agit du « double auteur » ou du « double sujet »¹⁷⁵. C'est pourquoi, comme il a été déjà mentionné, Foucault a affirmé, au fond, qu'il s'agit de réélaborer par rapport au domaine du pouvoir la théorie de notre existence, qui peut être, ici, le sujet non pas simplement au sens politique mais plutôt au sens général : « une réélaboration de la théorie du sujet ». Selon ce nouveau théoricien du sujet, « le sujet

¹⁷³ Cf. « (Manifeste du G.I.P.) », *DE II* ; D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 37.

¹⁷⁴ Cf. « L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier », *DE II*, p. 421-422 ; « Pouvoir et corps », *DE II*, p. 759 ; « La fonction politique de l'intellectuel », *DE III* ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 154-160 ; « Non au sexe roi », *DE III*, p. 268-269 ; « Sexualité et politique », *DE II*, p. 530-531 ; « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 594-595.

¹⁷⁵ *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, p. 331-332.

n'est pas la forme fondamentale et originaire », mais « le sujet se forme à partir d'un certain nombre de processus qui, eux, ne sont pas de l'ordre de la subjectivité mais d'un ordre évidemment très difficile à nommer et à faire apparaître »¹⁷⁶, c'est-à-dire le réseau immense et complexe du savoir-pouvoir ; donc, il ne faut plus s'interroger sur le sujet formant l'histoire, « sujet constituant », mais sur le sujet formé par l'histoire, « constitution du sujet dans la trame historique »¹⁷⁷ ; en d'autres termes, il ne faut plus « savoir comment le monde peut être vécu, expérimenté, traversé par le sujet », mais « savoir quelles sont les conditions imposées à un sujet quelconque, pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure »¹⁷⁸ ; il s'agit, au fond, de « voir comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, qui n'est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l'histoire, mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire »¹⁷⁹. De là, quelques expressions anticipant le concept de subjectivation : « fonction-sujet »¹⁸⁰, « subjectivisation »¹⁸¹ ou « désobjectivisation »¹⁸². Foucault n'a pas encore utilisé ces termes comme concepts-clés, mais, à partir d'eux, aurait plus tard précisé le concept de subjectivation. C'est ainsi qu'il a bien eu conscience de reprendre le problème de notre existence, si bien que cette reprise se serait renouvelée non seulement dans la problématique du pouvoir, mais aussi dans celle de l'éthique. C'est pourquoi, si l'on tient compte du tournant ontologique foucauldien, on peut voir qu'il n'est jamais insignifiant mais plutôt même considérable de se demander quelle est notre existence dans le système du pouvoir. Donc, pour répondre à cette question, nous allons commencer par retourner à nos arguments antérieurs, qui contenaient déjà quelques considérations sur notre existence, à savoir le gouvernement et le corps.

Comme nous l'avons vu plusieurs fois, le pouvoir est un rapport de force qui déploie en lui-même son corps, son gouvernement, sa technique et sa tactique. De tels pouvoirs se dispersent aléatoirement dans l'histoire. Il y a donc là non seulement divers pouvoirs, mais aussi leurs gouvernements divers, leurs corps divers, etc. Autrement dit,

¹⁷⁶ « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 590.

¹⁷⁷ Cf. « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par A. Fontana et P. Pasquino] », *DE III*, p. 147.

¹⁷⁸ « Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez », *DE II*, p. 424.

¹⁷⁹ « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 540.

¹⁸⁰ Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 46, 57-58.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 58 ; « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 423.

¹⁸² Cf. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 58.

il y a non seulement une dispersion de pouvoirs, mais aussi celle de gouvernements, celle de corps, etc. Ainsi, il n'y a évidemment plus le Souverain et le Sujet, qui, au fond, comprendraient tous les souverains et tous les sujets. Cependant, il n'y a pas pour autant une poussière de petits souverains et de petits sujets, qui, au fond, se raréfieraient jusqu'à la disparition effective du souverain comme du sujet. C'est que, bien que les pouvoirs se dispersent aléatoirement, ils ne se mettent jamais en désordre ; comme nous l'avons vu, la dispersion de pouvoirs a sa propre régularité, dans laquelle les dispersions de gouvernements et de corps aussi ont chacune leur régularité. C'est-à-dire qu'il y a des codes historiques des pouvoirs. Par ces codes, les pouvoirs se rapportent l'un à l'autre, en formant un dispositif ou une économie. De même, par ces codes, leurs gouvernements se rapportent l'un à l'autre, en formant, pour profiter d'un néologisme foucauldien, quelques « gouvernementalités » communes ; et, par ces codes, leurs corps se rapportent l'un à l'autre, en formant quelques corporéités communes. En somme, selon que les pouvoirs forment le dispositif ou l'économie selon les codes historiques, leurs gouvernements et leurs corps aussi y forment quelques gouvernementalités communes et quelques corporéités communes selon les mêmes codes. On pourrait appeler ces deux figures historiques le « gouvernant » et le « gouverné ». C'est bien ceux-ci qui sont, au fond, le sujet et l'objet du pouvoir, c'est-à-dire notre existence dans le système du pouvoir. Nous devons donc mettre en lumière le gouvernant et le gouverné dans le pouvoir. Avant d'examiner ces existences, nous allons d'abord réviser celles du Souverain et du Sujet, car c'est en contraste avec ces deux figures de nous-mêmes dans le modèle du droit que le gouvernant et le gouverné peuvent être plus nettement montrés. Nous allons donc, ci-dessous, mettre en question d'abord le Souverain et le Sujet en eux-mêmes, et ensuite la relation entre eux.

Selon le modèle du droit, le Souverain et le Sujet sont, tous les deux en eux-mêmes, *substances*. Car ils se superposeraient en réalité au Sujet et à l'Objet épistémiques, qui, comme nous l'avons vu dans la première partie, sont en eux-mêmes substances. C'est-à-dire que la dichotomie Souverain/Sujet au niveau pratique se superposerait à la dichotomie Sujet/Objet au niveau théorique ; autrement dit, le Souverain/Sujet de la domination doublerait le Sujet/Objet de la connaissance. Dans cette mesure, le Souverain dominant concorde avec le Sujet connaissant, et le Sujet dominé concorde avec l'Objet connu. Sur ce point, de fait, Foucault relève que la

philosophie occidentale depuis Platon ou du moins Aristote a toujours identifié le sujet de la connaissance, le Sujet connaissant, à celui du désir ou du pouvoir, le Souverain dominant¹⁸³ ; en corrélation avec cela, on pourrait dire, jusqu'à un certain point, qu'elle a identifié également l'objet du savoir, l'Objet connu, à celui du pouvoir, le Sujet dominé. Mais, sans doute, il faut aller plus loin. Dans la philosophie traditionnelle, le Sujet connaissant n'était en réalité pas nécessairement différent de l'Objet connu. C'est parce que le Sujet lui-même a pu occuper la place de l'Objet, par exemple dans l'anthropologie : le Sujet humain a dû se connaître soi-même pour préciser la finitude de sa connaissance. C'est là l'analytique de la finitude qui a été développée par la philosophie moderne depuis l'établissement du sujet transcendantal chez Kant, mais aussi qui avait été sans doute déjà préparée par la philosophie classique depuis la découverte du *cogito* chez Descartes. Le Sujet et l'Objet sont au fond les deux faces d'une même médaille dans la philosophie traditionnelle. De même, dans la philosophie politique traditionnelle, le Souverain dominant n'était en réalité pas nécessairement différent du Sujet dominé. C'est parce que le Souverain lui-même a pu occuper la place du Sujet, par exemple dans la démocratie : le Souverain populaire a dû se dominer soi-même pour réaliser l'humanité de sa domination. C'est là le mouvement de la démocratisation qui a été développée par la philosophie politique moderne depuis la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, mais aussi qui avait été sans doute déjà préparée par la philosophie politique classique depuis le contrat social du peuple chez Hobbes. Le Souverain et le Sujet sont au fond les deux faces d'une même médaille dans la philosophie politique traditionnelle. En somme, d'un côté, le Sujet connaissant concorde non seulement avec le Souverain dominant, mais aussi même avec l'Objet connu ; et, de l'autre, le Souverain dominant concorde non seulement avec le Sujet connaissant, mais aussi même avec le Sujet dominé. Bref, le Sujet connaissant, l'Objet connu, le Souverain dominant et le Sujet dominé, tous les quatre concordent au fond l'un avec l'autre, alors qu'ils se distinguent l'un de l'autre. En suivant Foucault, ici, nous nous passons d'évoquer les recherches étymologiques pour démêler un enchevêtrement des significations entre le « Sujet » connaissant et le « Sujet » dominé, et nous nous limitons à évoquer les recherches archéologico-généalogiques pour faire remarquer un fait historique : lesdits quatre convergeraient sans doute finalement vers

¹⁸³ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 17-19, 24.

une figure. C'est là l'« homme » qui, selon Foucault, a été développé par le savoir-pouvoir moderne depuis l'anthropologie philosophique de Kant, mais aussi qui avait été sans doute déjà préparé par le savoir-pouvoir classique depuis la philosophie rationaliste de Descartes. Dans cette mesure, les quatre en question peuvent s'identifier parmi eux dans la figure commune « homme ». C'est ainsi que le Souverain et le Sujet, de même que le Sujet et l'Objet, sont substances. De fait, leurs existences nous semblent, explicitement ou implicitement, toujours présupposées par la philosophie politique traditionnelle. Dans cette philosophie-là, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il y a, avant l'exercice du pouvoir ou la domination, le Souverain et le Sujet ainsi que la Loi et l'Etat. Le Souverain est moteur de la domination, et le Sujet est la fin de la domination : le Souverain existe préalablement à la domination, en se chargeant de dominer le Sujet ; celui-ci aussi est donné préalablement à la domination, en attendant d'être dominé par celui-là. C'est bien le Souverain et le Sujet qui rendent possible la domination. Sur ce point, Foucault affirme effectivement que la philosophie politique traditionnelle, depuis l'âge classique jusqu'à l'âge moderne, a toujours présupposé ces deux existences : « de l'édifice construit par les juristes classiques jusqu'aux actuelles conceptions, il me semble que le problème est toujours posé dans les mêmes termes : un pouvoir essentiellement négatif [dans le modèle traditionnel du droit] qui suppose d'un côté un souverain dont le rôle est d'interdire et de l'autre un sujet qui doit d'une certaine manière dire oui à cet interdit »¹⁸⁴. Le modèle traditionnel du droit suppose ainsi les deux existences face à face : du côté où le pouvoir s'exerce, il y a « une sorte de grand Sujet absolu [...] qui articule l'interdit : souveraineté du père, du monarque, de la volonté générale »¹⁸⁵ ; de l'autre où le pouvoir est subi, il y a « le point où se fait l'acceptation de l'interdit, le point où on dit “oui” ou “non” au pouvoir », c'est-à-dire le point où se fait « soit la renonciation aux droits naturels, soit le contrat social, soit l'amour du maître »¹⁸⁶ ; il y a ainsi « pouvoir législateur d'un côté et sujet obéissant de l'autre »¹⁸⁷. Bref, il s'agit toujours de la dichotomie Souverain/Sujet, soit le père avec son enfant, soit le monarque avec son sujet, soit la volonté générale avec la volonté

¹⁸⁴ « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 423. Dans cette page, Foucault ne traiterait pas simplement de ces deux existences, le souverain et le sujet, du point de vue du modèle du droit, mais aussi les reprendrait du point de vue de celui du rapport de force, en présentant le terme « subjectivisation », anticipation du concept de « subjectivation ».

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ *La volonté de savoir*, p. 112.

particulière, soit le « maître avec son esclave », soit le « maître avec son disciple », soit le « maître avec son ouvrier »¹⁸⁸. Et là fonctionnerait toujours le dualisme maîtrise/obéissance ou au contraire le dualisme oppression/révolte¹⁸⁹. Le Souverain et le Sujet existent ainsi comme préalables du pouvoir dans la philosophie politique traditionnelle. C'est pourquoi ils sont des substances. De fait, comme nous l'avons vu, ils continuent à exister tout au long de l'histoire, et ce sous deux évaluations : l'empirique et l'originnaire. Si le souverain empirique réussit à dominer le sujet empirique dans son essence, alors le premier se saisit en tant que souverain rationnel, et le second est saisi en tant que sujet rationnel. Par conséquent, selon que l'activité de domination se développe téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire, le Souverain et le Sujet passent du niveau empirique au niveau rationnel ou originnaire. En d'autres termes, le Souverain passe de la pluralité à l'unicité, et le Sujet passe de l'hétérogénéité à l'homogénéité. Ainsi, ils ne sont au fond pas tellement empiriques mais plutôt originnaires ; le Souverain n'est pas tellement pluriel mais plutôt unique ; le Sujet n'est pas tellement hétérogène mais plutôt homogène. C'est ainsi qu'ils continuent à soutenir, à travers leurs deux aspects, l'activité de domination tout au long de l'histoire. En conséquence, dans le modèle du droit, la domination se fait de la même manière à tous les niveaux, c'est-à-dire du niveau de la domination la plus haute, le gouvernement étatique, à celui de la domination la plus basse, l'éducation familiale. C'est qu'il s'agit là toujours du même Souverain et du même Sujet, c'est-à-dire, au fond, de la même activité du Souverain au Sujet. Qu'il y ait un « prince qui formule le droit », un « censeur qui fait taire », un « maître qui dit la loi » ou un « père qui interdit », il s'agit là toujours du même Souverain¹⁹⁰. Qu'il y ait un « sujet en face du monarque », un « citoyen en face de l'Etat », un « disciple en face du maître » ou un « enfant en face des parents », il s'agit là toujours du même Sujet¹⁹¹. Bref, de l'Etat à la famille, il s'agit toujours de la même activité du Souverain au Sujet. C'est pourquoi, dans la mesure où le Souverain et le Sujet soutiennent toujours l'activité de domination, celle-ci se fait de la même manière à tous les niveaux. C'est ainsi que le Souverain et le Sujet sont en eux-mêmes, substances, qui sont moins empiriques que rationnels ou originnaires, et qui sont moins pluriel ou hétérogène qu'unique ou homogène.

¹⁸⁸ Cf. « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 423.

¹⁸⁹ Cf. « Non au sexe roi », *DE III*, p. 264-265.

¹⁹⁰ Cf. *La volonté de savoir*, p. 112.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*

Ensuite, le Souverain et le Sujet ont entre eux *une relation épistémologique*. Car, comme nous l'avons vu précédemment, ils se superposent au Sujet et à l'Objet épistémiques, qui, comme nous l'avons vu dans la première partie, ont entre eux une relation épistémologique. C'est-à-dire que la relation entre le Souverain et le Sujet se superpose à la relation entre le Sujet et l'Objet. Dans cette mesure, la première relation aussi porte le même caractère épistémologique que la seconde relation. De fait, comme nous l'avons mentionné plus haut, ces deux relations correspondent l'une avec l'autre : pour que le Sujet connaisse originairement l'Objet, il faut que le Souverain domine originairement le Sujet ; autrement dit, pour que se produise le savoir originaire ou vrai, il faut que se produise le pouvoir originaire ou juste : bref, pour la connaissance transparente, il faut la domination neutre. Dans ce sens, la relation entre le Souverain et le Sujet double la relation entre le Sujet et l'Objet. C'est ainsi que le Souverain et le Sujet, de même que le Sujet et l'Objet, ont entre eux une relation épistémologique. De fait, la relation Souverain/Sujet nous semble analogique de la relation Sujet/Objet. Comme, dans la relation de connaissance, il doit y avoir avant tout le Sujet et l'Objet, dans celle de domination, il doit y avoir avant tout le Souverain et le Sujet. C'est seulement après que ces deux éléments ont été donnés que peut s'établir entre eux la relation de domination. Bref, les éléments de domination déterminent la relation de domination. Autrement dit, le Souverain et le Sujet en tant qu'éléments déterminent la domination en tant que relation. Or, dans cette relation de domination ou cette relation épistémologique, les deux éléments ne sont pas égaux : le Souverain prend, du moins à la dernière instance, l'avantage sur le Sujet. La relation épistémologique est donc souveraine plutôt que sujette. Certes, cette relation a bien des variations. Elle pourrait mettre l'accent non seulement sur le rôle du Souverain, mais aussi sur celui du Sujet. Pour reprendre les expressions utilisées dans le chapitre précédent, tantôt il s'agit du Souverain-Sujet, maîtrise du souverain sur le sujet, tantôt il s'agit du Sujet-Souverain, obéissance du sujet au souverain. Mais, malgré un tel éventail de variations, la relation épistémologique s'appuie, en sa dernière instance, non pas sur le Sujet mais sur le Souverain. C'est parce qu'elle doit, au fond, prendre pour point de départ le Souverain pour s'établir. C'est toujours le Souverain qui se rapporte au Sujet, non pas inversement, même si cette mise en relation se réalise à l'initiative non pas de la volonté du Souverain, mais de la demande du Sujet. Que ce soit de manière active ou passive, c'est

toujours le Souverain qui établit la relation épistémologique avec le Sujet. Bref, le Souverain possède au fond la priorité par rapport au Sujet. De fait, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans le modèle du droit, le Souverain joue le rôle privilégié par rapport aux trois autres éléments, Sujet, Loi et Etat : cet opérateur souverain assure l'application de la règle juridique à des cas particuliers, de la forme à la matière ou de la loi à l'Etat, qui touche toujours le sujet comme cible. C'est-à-dire que, par son droit de domination, le Souverain assure l'application de la Loi à l'Etat qui touche le Sujet. En conséquence, dans ce modèle, toute domination a son origine dans le Souverain. Celui-ci se rapporte au Sujet par sa raison, de sorte que la domination se développe entre eux. Voilà l'avantage du Souverain sur le Sujet dans la relation épistémologique. C'est ainsi qu'il y a relation épistémologique entre le Souverain et le Sujet.

Cette relation épistémologique a un caractère général, la *légitimité*. Car, nous l'avons vu précédemment, la relation épistémologique Souverain/Sujet se superpose à la relation épistémologique Sujet/Objet, qui, comme nous l'avons vu dans la première partie, doit être légitime. Dans cette mesure, la première relation aussi doit être légitime. De fait, comme nous l'avons mentionné plus haut, ces deux relations correspondent l'une avec l'autre : pour que le Sujet connaisse originairement l'Objet, il faut que le Souverain domine originairement le Sujet ; autrement dit, pour que le Sujet se rapporte légitimement à l'Objet, il faut que le Souverain se rapporte légitimement au Sujet. C'est ainsi que la relation épistémologique entre le Souverain et Sujet, de même qu'entre le Sujet et l'Objet, doit être légitime. En effet, même si le Souverain domine le Sujet de manière souveraine plutôt que sujette, il est bien évidemment inadmissible qu'il le domine tout arbitrairement. Il ne doit jamais l'opprimer égoïstement, mais régner légitimement sur lui. C'est pourquoi cette relation épistémologique concerne effectivement la polarité légitime/illégitime. Cela signifierait, au fond, que la domination concerne la polarité juste/injuste ou bien/mal. Si la relation épistémologique est légitime, il se produit nécessairement une bonne domination ; mais sinon, une mauvaise domination. Bref, la polarité légitime/illégitime de la relation épistémologique correspond justement à la polarité bien/mal de la domination. C'est pourquoi la relation épistémologique doit être légitime afin que la domination soit bonne. Donc, si une relation épistémologique donnée n'est pas légitime, elle fait évidemment l'objet de

critiques. Surtout au cas où le degré d'illégitimité est trop sérieux, il est demandé de fonder à nouveau radicalement la légitimité de la relation épistémologique. Ce serait, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, radicaliser le dépassement du souverain. Dans ce travail, il faut d'abord suspendre ou nier parfaitement tous les sujets ainsi que toutes les lois et tous les pays ou l'Etat existants. Ensuite, il faut, par là, préciser la structure originariaire de la souveraineté rationnelle en tant que condition *a priori* de la domination. Car c'est bien dans ce souverain rationnel que loge la raison même. Par celle-ci, comme nous l'avons vu, le souverain rationnel peut retourner à l'origine de l'histoire de la raison et récupérer la première vérité mais aussi le premier bien, car, à ce niveau pratique, il ne s'agit pas tellement de la polarité vrai/faux, mais plutôt de la polarité bien/mal. Par là, le souverain rationnel peut rétablir radicalement, devant lui-même, le sujet rationnel ainsi que la loi rationnelle et l'Etat rationnel. C'est bien alors que la relation épistémologique entre le Souverain et le Sujet redevient légitime. A partir de cette relation, le Souverain pourrait dominer légitimement le Sujet pour en produire une bonne domination. C'est ainsi que, en radicalisant le dépassement du souverain, on peut fonder radicalement la légitimité de la relation épistémologique. Cependant, cette fondation n'est jamais décisive. Car elle est, tôt ou tard, recouverte par les inerties empiriques de l'histoire. De nouveau, l'origine est oubliée, et la légitimité de la relation épistémologique est perdue. Donc, il faut reprendre à nouveau le travail de fondation. C'est ainsi qu'on est finalement amené à fonder indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique. Ce ne serait autre chose que le mouvement progressif de la raison. D'un côté, la raison retourne à son passé, c'est-à-dire à son origine. Celle-ci lui permet de fonder la légitimité de la relation épistémologique. Mais de l'autre, la raison progresse vers son futur, c'est-à-dire sa fin. Celle-ci, en tant qu'une sorte d'idée régulatrice, la conduit à en fonder la légitimité à un degré de plus en plus haut. En somme, à la fois supportée par son origine et conduite par sa fin, la raison fonde la légitimité de la relation épistémologique. Elle se développe ainsi téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire. C'est là l'histoire téléologique de la raison, où le Souverain doit, par sa raison, fonder indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique. C'est ainsi que le Souverain fonde indéfiniment la légitimité de la relation épistémologique dans l'histoire téléologique de la raison. Or, si le Souverain pouvait arriver à la fin de cette histoire, alors il pourrait en fonder la légitimité de

manière définitivement radicale : le souverain rationnel retournerait définitivement à l'origine ; il récupérerait définitivement le premier bien ; par là, il reconstituerait au plus haut degré le sujet rationnel ainsi que la loi rationnelle et l'Etat rationnel ; le Souverain fonderait alors parfaitement la légitimité de la relation épistémologique avec le Sujet. C'est là la fin de l'histoire où la raison parvient au sommet : la *Raison*. Dans celle-ci, il s'agirait de la domination absolue et éternelle où la raison agit parfaitement librement : la *Liberté*. Dans celle-ci, il se produirait le dernier bien : le *Bien*. Dans celui-ci, il y aurait le dernier souverain et le dernier sujet ainsi que la dernière loi et le dernier Etat. Le Souverain et le Sujet seraient donc parfaitement immobiles et identiques à eux-mêmes. Il n'y aurait pas du tout de devenir, mais le règne de l'Etre, où le Souverain domine parfaitement légitimement le Sujet. Bref, il y aurait là *la Raison-Liberté-Bien*. C'est pourquoi la relation épistémologique devient parfaitement légitime à la fin de l'histoire. C'est ainsi qu'elle a pour caractère général la légitimité.

En somme, dans le modèle du droit, le Souverain et le Sujet sont, tous les deux, substances. Ils ont entre eux une relation épistémologique, qui a pour caractère général la légitimité. En revanche, dans le modèle du rapport de force, le gouvernant et le gouverné comme sujet et objet du pouvoir sont des existences tout à fait différentes d'eux. Nous allons donc, ci-dessous, mettre en question, toujours selon le même ordre, d'abord le gouvernant et le gouverné, en eux-mêmes, et ensuite la relation entre eux.

Selon le modèle du rapport de force, le gouvernant et le gouverné sont, tous les deux en eux-mêmes, « *formations* ». Quant à ce concept, nous en avons déjà traité dans l'argument sur le sujet et l'objet du savoir : le concept de formation n'était pas étranger à la tradition de la philosophie transcendantale, qui, afin de montrer l'histoire transcendantale de la raison, s'est mise à l'archéologie transcendantale, d'où une série de métaphores archéologiques ou géologiques y compris la « formation » ; bien sûr, Foucault a enlevé de cette terminologie toutes les implications historico-transcendantales pour passer de l'archéologie transcendantale à l'archéologie effective ; il en a résulté que le concept de formation ne signifiait plus la production du sens que l'esprit humain provoque dans la connaissance, mais l'émergence du savoir qui déploie en lui-même le sens ainsi que l'objet, le sujet et le concept. C'est ainsi que le sujet et l'objet du savoir étaient, tous les deux en eux-mêmes, formations. Il en irait de même pour le sujet et l'objet du pouvoir, gouvernant et gouverné. Comme nous l'avons vu, le

système du pouvoir, de même que celui du savoir, est une formation. Certes, ces deux systèmes concernent des types d'existences différents l'un de l'autre : le système du pouvoir est formé principalement des existences non langagières ou corporelles, alors que celui du savoir est formé principalement des existences langagières ou incorporelles. Mais, dans l'un et l'autre, il s'agit toujours de la formation historique : de la même manière qu'il se forme le système du savoir avec son sujet et son objet, il se forme celui du pouvoir avec son gouvernant et son gouverné. Le concept de formation ne peut donc plus signifier seulement l'émergence du savoir qui déploie en lui-même son sujet, son objet, etc., mais aussi celle du pouvoir ou sa « stratification »¹⁹² qui déploie en lui-même son gouvernant, son gouverné, etc. C'est la raison pour laquelle Foucault se qualifie de « géologue » qui scrute la formation ou la couche du pouvoir, en l'expliquant ainsi : « il regarde les couches de terrain, les plis, les failles. Qu'est-ce qui est facile à creuser ? Qu'est-ce qui va résister ? Il observe comment les forteresses sont implantées. Il scrute les reliefs qu'on peut utiliser pour se cacher ou pour lancer un assaut »¹⁹³. C'est ainsi que le gouvernant et le gouverné, se trouvant dans la formation du pouvoir, sont en eux-mêmes formations. De fait, comme nous l'avons vu, leurs existences sont effectivement formées dans l'histoire. Reprenons une fois de plus cet argument. D'abord, il y a des pouvoirs. Ceux-ci se dispersent selon des codes historiques, de sorte qu'ils forment un ensemble au nom de la formation non discursive ou dispositionnelle. C'est là le dispositif ou l'économie, le système du pouvoir. Or, chaque pouvoir a en lui-même son corps, son gouvernement, sa technique et sa tactique. Donc, selon que les pouvoirs forment leur système, leurs éléments aussi forment, chacun, des figures communes. Autrement dit, dès qu'apparaît une formation du système du pouvoir, apparaît là également des formations du corps, du gouvernement, de la technique et de la tactique. Ce sont ces deux premières formations qui sont le gouvernant et le gouverné, sujet et objet du pouvoir. Ceux-ci ne rendent pas possible le système du pouvoir, mais, au contraire, c'est ce dernier qui les rend possibles. Le pouvoir en tant que système déploie ainsi en lui-même son gouvernant et son gouverné comme son sujet et son objet. C'est pourquoi le gouvernant et le gouverné ne sont pas substances mais formations. De fait, ils ne continuent pas à exister tout au long de l'histoire, mais ils apparaissent et disparaissent dans l'histoire. Ils ne passent pas

¹⁹² Cf. « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *DE III*, p. 632.

¹⁹³ « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 92.

téléologiquement du niveau empirique au niveau rationnel ou originaire, mais ils sont aléatoirement formés à un niveau entièrement historique ou effectivement historique. En d'autres termes, le gouvernant ne progresse pas de la pluralité à l'unicité et le gouverné ne progresse pas de l'hétérogénéité à l'homogénéité, mais ils sont aléatoirement formés à partir d'une pluralité effective et d'une hétérogénéité effective. Bref, ils ne sont pas empiriques ou originaires, mais effectivement historiques : le gouvernant n'est ni pluriel ni unique, mais comparativement unique dans sa pluralité effective ; le gouverné n'est ni hétérogène ni homogène, mais comparativement homogène dans son hétérogénéité effective. C'est ainsi qu'ils apparaissent et disparaissent de manière effectivement historique. Ainsi, le pouvoir ne s'exerce plus de la même manière à tous les niveaux, c'est-à-dire du niveau du pouvoir le plus haut, gouvernement étatique, à celui du pouvoir le plus « bas », éducation familiale. Car il ne s'agit là plus toujours du même Souverain et du même Sujet, c'est-à-dire, au fond, de la même activité du Souverain au Sujet. Selon qu'il y a un monarque qui domine le sujet, un censeur qui fait taire le citoyen, un maître qui apprend au disciple ou un père qui éduque l'enfant, il s'agit de gouvernants tout différents ainsi que de gouvernés tout différents. De l'Etat à la famille, il s'agit d'activités tout à fait différentes de gouvernants à des gouvernés. Bien sûr, la possibilité n'est toujours pas exclue qu'apparaisse à travers plusieurs niveaux la même activité du gouvernant au gouverné. Mais ce n'est jamais un cas général. Il peut toujours apparaître différentes activités de gouvernants à des gouvernés. C'est la raison pour laquelle Foucault dit : « le père dans la famille n'est pas le "représentant" du souverain ou de l'Etat ; et ceux-ci ne sont point les projections du père à une autre échelle. La famille ne reproduit pas la société ; et celle-ci en retour ne l'imité pas »¹⁹⁴. L'activité du gouvernant au gouverné dans l'Etat se distingue nettement de celle dans la famille. C'est pourquoi le pouvoir s'exerce de manières différentes à des niveaux différents, de sorte que ses gouvernants différents et ses gouvernés différents apparaissent et disparaissent dans l'histoire. Voilà les deux formations. D'où, Foucault résume ainsi sa carrière : les écrivains contemporains tels que Bataille l'ont permis de passer de Hegel à Nietzsche pour comprendre que le sujet n'est pas originaire mais entièrement historique : à savoir, « le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une

¹⁹⁴ *La volonté de savoir*, p. 132.

histoire ; le sujet n'est pas originaire »¹⁹⁵. Non seulement le sujet et l'objet du savoir mais aussi le sujet et l'objet du pouvoir sont formations. C'est ainsi que le gouvernant et le gouverné sont en eux-mêmes formations, qui sont effectivement historiques, et qui sont ou bien comparativement uniques dans leur pluralité effective ou bien comparativement homogènes dans leur hétérogénéité effective.

Ensuite, le gouvernant et le gouverné ont entre eux *une relation ontologique*. Quant à cette relation aussi, nous en avons déjà traité dans l'argument sur le sujet et l'objet du savoir : la relation ontologique consistait en ce que le savoir déploie dans son existence son sujet et son objet, en rapportant le premier au second. Sans doute, on peut dire la même chose pour le sujet et l'objet du pouvoir, gouvernant et gouverné : la relation ontologique consiste en ce que le pouvoir déploie dans son existence son gouvernant et son gouverné, en rapportant le premier au second. Ainsi, dans cette relation d'existence, il y a tout d'abord le pouvoir. Et c'est une fois qu'il est donné que le pouvoir met alors en relation son gouvernant et son gouverné. La relation ontologique, ce n'est au fond pas autre chose que l'existence même du pouvoir, puisque c'est celle-ci qui lie en elle-même ses deux éléments. C'est pourquoi la relation ontologique est tout à fait différente de la relation épistémologique examinée plus haut : dans la seconde, les éléments de domination déterminent la relation de domination ; dans la première, en revanche, c'est la relation d'existence qui détermine les éléments d'existence ; autrement dit, dans la seconde, le Souverain et le Sujet en tant qu'éléments déterminent la domination en tant que relation ; dans la première, en revanche, c'est le pouvoir en tant que relation qui détermine son gouvernant et son gouverné en tant qu'éléments. Mais, comme nous l'avons fait remarqué dans la première partie, il y a un point à noter : la relation ontologique n'est jamais un simple renversement de la relation épistémologique. Car, tandis que, dans la seconde relation, les éléments préexistent à la relation, dans la première relation, on ne peut pas dire qu'au contraire, la relation préexiste aux éléments. Là, il ne s'agit plus même de s'interroger si les éléments préexistent à la relation ou inversement, ou s'il faut attribuer la valeur originaire aux éléments ou à la relation. C'est parce que la relation et les éléments sont donnés d'un seul coup. Bref, la relation et les éléments adviennent ensemble de manière que la première détermine les derniers. En conséquence, cette relation ontologique n'est plus

¹⁹⁵ « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 590.

subjective pour la personne influente comme le souverain, puisque, à la différence de la relation épistémologique, elle ne prend pas pour point de départ le souverain pour s'établir. De fait, comme nous l'avons vu précédemment, la relation ontologique n'est autre chose que l'existence du pouvoir qui se forme sans la volonté du souverain. Et c'est une fois que le pouvoir se forme qu'aussi son gouvernant ainsi que son gouverné y sont alors formés. C'est pourquoi Foucault affirme : « ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité [celle du pouvoir] ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'Etat, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) »¹⁹⁶. Ainsi, le pouvoir ou la relation ontologique ne prend pour point de départ aucun souverain tel que l'état-major, mais seulement soi-même, qui prend des effets dans les différentes formes de la souveraineté. Voilà la raison pour laquelle la relation ontologique n'est pas subjective pour la personne influente. Elle ne peut donc plus être une intentionnalité du souverain. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que la relation ontologique ne puisse être aucune intentionnalité. De fait, en repoussant ladite intentionnalité, Foucault met aussitôt en question une autre.

[Dans le modèle du rapport de force] il s'agissait de ne pas analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de ne pas chercher à le prendre du côté intérieur, de ne pas poser cette question (que je crois labyrinthique et insortable) qui consiste à dire : qui donc a le pouvoir ? Qu'est-ce qu'il a dans la tête ? Et que cherche-t-il, celui qui a le pouvoir ? Mais d'étudier le pouvoir, au contraire, du côté où son intention – si intention il y a – est entièrement investie à l'intérieur de pratiques réelles et effectives ; d'étudier le pouvoir, en quelque sorte, du côté de sa face externe, là où il est en relation directe et immédiate avec ce qu'on peut appeler, très provisoirement, son objet, sa cible, son champ d'application, là, autrement dit, où il s'implante et produit ses effets réels¹⁹⁷.

Il ne faut pas analyser le pouvoir dans la conscience de celui qui a du pouvoir, c'est-à-dire dans l'intentionnalité du souverain, qui se superposerait, au fond, à l'intentionnalité phénoménologique ou, plus généralement, épistémologique. Mais, il faut l'analyser dans une autre intentionnalité : non pas dans l'intériorité des puissants ou dans leur tête,

¹⁹⁶ *La volonté de savoir*, p. 125.

¹⁹⁷ « *Il faut défendre la société* », p. 25.

mais dans l'extériorité des puissants ou dans la pratique même du pouvoir. Car, même si le pouvoir ne concerne plus l'intentionnalité épistémologique, il n'est jamais aveugle ni anarchique. Les relations de pouvoir « sont, de part en part, traversées par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs »¹⁹⁸. Ce calcul, c'est une sorte de « rationalité du pouvoir », où « la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler »¹⁹⁹. Ce ne serait finalement autre chose que la régularité historique du pouvoir examinée plus haut. C'est dans cette mesure qu'il est question d'un autre type d'intentionnalité, c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler « intentionnalité ontologique ». Bref, il ne s'agit plus d'analyser le pouvoir dans l'intentionnalité épistémologique, mais dans l'intentionnalité ontologique ; en d'autres termes, non pas à l'intérieure du souverain, la spontanéité de sa conscience, mais en dehors du souverain, la régularité historique des pouvoirs. C'est pourquoi le pouvoir ou la relation ontologique pourrait être intentionnalité ontologique. En somme, cette relation-là est non subjective mais, en un sens, toujours intentionnelle. Foucault formule : « les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives »²⁰⁰. C'est ainsi qu'il y a relation ontologique entre le gouvernant et le gouverné

La relation ontologique a un caractère principal, la *positivité*. Quant à ce caractère aussi, nous en avons déjà traité dans l'argument sur la relation ontologique entre le sujet et l'objet du savoir : l'important, ce n'était pas que la relation soit légitime, mais qu'elle existe effectivement, légitime ou pas. Sans doute, on peut dire la même chose pour la relation ontologique entre le sujet et l'objet du pouvoir, gouvernant et gouverné. Là encore, l'important, ce n'est pas qu'elle soit légitime, mais qu'elle existe effectivement, légitime ou pas. Il ne s'agit donc pas de la « légitimité », mais de la « positivité »²⁰¹ : il est question non seulement de certaines relations ontologiques où le gouvernant domine légitimement le gouverné, mais de toutes les relations ontologiques où le gouvernant et le gouverné sont effectivement formés. C'est pourquoi la relation ontologique ne concerne pas la polarité légitime/illégitime ; ainsi, le pouvoir, non plus, ne concerne pas la polarité juste/injuste ou bien/mal ; la relation ontologique se trouve

¹⁹⁸ *La volonté de savoir*, p. 125.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 124

²⁰¹ Cf. « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 47-49.

donc en deçà des polarités légitime/illégitime ou bien/mal, c'est-à-dire positif/négatif. Dans cette mesure, elle n'est pas positive au sens ordinaire, mais au sens propre du terme : il s'agit de l'entière positivité préalable à la polarité positif/négatif. Ce ne serait autre chose que les « effets positifs »²⁰² ou les « fonctions positives »²⁰³ que Foucault pointe à propos des pouvoirs de la prison ou de l'asile ; et donc, ce ne serait au fond pas différent de « l'entière productivité » que nous avons fait remarquer sur la fonction du pouvoir dans le chapitre précédent. C'est pourquoi Foucault souligne que l'entière positivité n'est pas ce qui s'oppose à la négativité, mais ce qui rend possible la dichotomie entre la positivité et la négativité ou entre l'affirmation et la négation. Elle caractériserait donc, au fond, la fonction même de former le gouvernant et le gouverné, dont on pourrait désormais affirmer ou nier les existences, et, autrement dit, auxquels on pourrait accorder une bonne existence ou une mauvaise existence. En réalité, nous avons bien anticipé ce point dans le chapitre précédent. Cette anticipation se trouvait dans l'argument sur le gouvernement et le corps. Là, il n'a pas fallu se demander s'il y a ou pas, dans un pouvoir particulier donné, un gouvernement valable et un corps valable, c'est-à-dire s'il s'agit d'existences ou d'absences de gouvernement et de corps. Car tout pouvoir particulier a toujours eu son propre gouvernement et son propre corps, même si l'on traitait d'un pouvoir qui ne renvoie à aucun souverain juridique ou à aucun sujet juridique. Le gouvernement et le corps n'étaient pas un simple opérateur et une simple cible du pouvoir qu'on saisit dans la dichotomie entre l'existence et l'absence, c'est-à-dire entre la positivité et la négativité ; ils étaient plutôt un opérateur et une cible du pouvoir qu'on saisit au niveau de l'« il y a », c'est-à-dire au niveau de l'entière positivité. Bref, le pouvoir a toujours déployé en lui-même son gouvernement et son corps, dont on pouvait désormais affirmer ou nier les existences. Il est évident que cet argument sur le gouvernement et le corps esquissait préalablement le présent argument sur la relation ontologique entre le gouvernant et le gouverné, c'est-à-dire sur son entière positivité. En somme, celle-ci indique la fonction même de former le gouvernant et le gouverné au niveau de l'« il y a », en deçà de la dichotomie entre l'existence et l'absence. C'est bien dans ce sens que la relation ontologique est entièrement positive. Ce caractère, l'entière positivité, amènerait par conséquent Foucault à distinguer nettement son positivisme du positivisme traditionnel, le « positivisme, au sens

²⁰² « Michel Foucault. Les réponses du philosophe », *DE II*, p. 816. Cf. *Surveiller et punir*, p. 29.

²⁰³ « A propos de la prison d'Attica », *DE II*, p. 528.

ordinaire du terme »²⁰⁴. Par exemple, l'histoire positiviste traditionnelle met en question, de préférence, la positivité en tant qu'opposé de la négativité, si bien qu'elle tend à traiter particulièrement de faits historiques qui marquent des événements décisifs et qui ont donc des valeurs positives : le commencement de la guerre juste, la venue du bon règne, la réalisation du pays prospère, etc. C'est-à-dire qu'elle tend à mettre en valeur de bonnes dominations où le Souverain a légitimement dominé le Sujet, en contraste avec de mauvaises dominations où le Souverain a illégitimement dominé le Sujet. Ce ne serait, au fond, rien de plus qu'« un empirisme » ou « un scientisme »²⁰⁵. En revanche, l'histoire positiviste foucauldienne met en question l'entière positivité, si bien qu'elle traite de tous les événements historiques, qu'ils aient des valeurs positives, négatives ou même infâmes : lutttes disqualifiées, non légitimées et enfouies dans l'histoire²⁰⁶. C'est pourquoi Foucault analyse non seulement des actions légitimes, mais aussi des actions non légitimées telles que l'illégalisme : « l'illégalisme », dit Foucault, « n'est pas un accident, une imperfection plus ou moins inévitable. C'est un élément absolument positif du fonctionnement social, dont le rôle est prévu dans la stratégie générale de la société. Tout dispositif législatif a ménagé des espaces protégés et profitables où la loi peut être violée, d'autres où elle peut être ignorée, d'autres, enfin, où les infractions sont sanctionnées »²⁰⁷. Foucault traite ainsi même l'illégalisme comme élément entièrement positif. C'est là la généalogie foucauldienne. C'est dans cette mesure que Foucault accepte qu'elle soit appelée « une philosophie positive »²⁰⁸ comme « anti-science »²⁰⁹. Donc, tant que le positivisme foucauldien met en question l'entière positivité à la place de la simple positivité, il se distingue nettement du positivisme traditionnel. C'est ainsi que la relation ontologique est entièrement positive. Par conséquent, à la différence de la relation épistémologique, il ne faut plus fonder la légitimité de la relation ontologique. Il ne faut plus radicaliser le dépassement du souverain. Il n'y a ici aucun problème de fondation. C'est pourquoi la relation ontologique a un tout autre type d'histoire que la relation épistémologique. Les relations ontologiques ne passent plus du niveau de l'illégitimité à celui de la légitimité ou de celui du mal à celui du bien. Elles ne se

²⁰⁴ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 10.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 8-12.

²⁰⁷ « Des supplices aux cellules », *DE II*, p. 719.

²⁰⁸ « Enfermement, psychiatrie, prison », *DE III*, p. 349.

²⁰⁹ « *Il faut défendre la société* », p. 10.

développent plus téléologiquement de l'origine à la fin de l'histoire. Mais, elles se dispersent juste au niveau de l'entière positivité. Elles se déploient aléatoirement dans l'histoire sans origine ni fin. Or, là, il ne s'agit évidemment pas du désordre parfait, car c'est bien au niveau de l'entière positivité qu'elles dessinent des régularités historiques : la relation ontologique ne concerne pas la polarité originaire légitime/illégitime, mais la régularité historique. Il serait ici question de la même chose que ce que nous avons vu dans l'argument sur la vérité ontologique, où celle-ci ne concerne pas la polarité originaire vrai/faux, mais la régularité historique. C'est pourquoi les relations ontologiques ne s'organisent pas selon la polarité originaire légitime/illégitime, vrai/faux ou bien/mal, mais selon des régularités historiques, qui en retour déterminent des polarités historiques légitime/illégitime, vrai/faux ou bien/mal. De même qu'il ne s'agit plus de la simple légitimité mais de l'entière positivité, il ne s'agit plus de la polarité originaire mais de la régularité historique. Bref, que la relation ontologique ne soit pas légitime mais positive aboutit finalement au fait qu'elle n'est pas bipolaire mais régulière. C'est ainsi que la relation ontologique n'a pas d'histoire développée par la légitimité et la polarité, histoire téléologique de la raison, mais l'histoire déployée par la positivité et la régularité, histoire aléatoire du pouvoir. Par conséquent, il va sans dire qu'on ne fonde plus, à la fin de l'histoire, de manière définitivement radicale la légitimité de la relation entre le souverain et le sujet, car l'histoire n'a plus ni origine ni fin. On n'arrive donc plus ni au sommet de la raison, la Raison, ni à l'auto-domination, la Liberté, ni au dernier bien, le Bien. Ainsi, on n'atteint plus le Souverain et le Sujet parfaitement immobiles et identiques à soi. Il n'existe plus de règne de l'Etre où le Souverain domine parfaitement légitimement le Sujet. C'est dans cette mesure que n'existe plus la Raison-Liberté-Bien. En revanche, la relation ontologique continue à changer dans l'histoire. On continue donc à passer d'une relation ontologique à une autre, d'une régularité historique à une autre ou d'un pouvoir à un autre. Ainsi, le gouvernant et le gouverné du pouvoir continuent aussi à changer diversement. Il y a ici *le monde du devenir*, où le pouvoir continue indéfiniment à se former ou se transformer, son gouvernant et son gouverné simultanément formés ou transformés. Il y a donc exclusivement des formations du pouvoir. Voilà pourquoi la relation ontologique continue indéfiniment à changer toujours au niveau de l'entière positivité. C'est ainsi qu'elle a pour caractère principal l'entière positivité.

C'est donc dans cette relation ontologique que le gouvernant et le gouverné sont formés : il s'agit de *la formation réciproque du gouvernant et du gouverné*. De fait, beaucoup intéressé par cette formation réciproque, Foucault entreprend de la mettre en question par quelques notions. D'abord, la notion d'« *assujettissement* » : il serait profitable de l'utiliser pour indiquer la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. En effet, en y recourant, Foucault affirmerait comme suit : il s'agit de mettre en question « non pas la souveraineté dans son édifice unique, mais les assujettissements multiples qui ont lieu et qui fonctionnent à l'intérieure du corps social »²¹⁰ ; ce serait « une multiplicité d'assujettissements (celui de l'enfant à l'adulte, de la progéniture aux parents, de l'ignorant au savant, de l'apprenti au maître, de la famille à l'administration, etc.) »²¹¹. Non pas que le Souverain exerce le pouvoir unique sur le Sujet, mais les pouvoirs multiples déploient, dans leurs rapports d'assujettissement, des éléments assujettissants et des éléments assujettis, sujets non pas comme cible présupposée dans le modèle du droit, mais comme cibles reprises dans celui du rapport de force. C'est donc justement dans cet assujettissement que se forme réciproquement le gouvernant et le gouverné, soit l'adulte et l'enfant, soit le maître et l'apprenti, soit l'administration et la famille. Dans cette mesure, l'assujettissement a la double fonction de formation. D'un côté, il forme en lui-même son gouvernant, mode d'assujettir. Foucault affirme donc : ce dont il s'agit, c'est de « ne pas chercher [...] une sorte de souveraineté source des pouvoirs ; au contraire, montrer comment les différents opérateurs de domination s'appuient les uns sur les autres, renvoient les uns aux autres, dans un certain nombre de cas se renforcent et convergent, dans d'autres cas se nient ou tendent à s'annuler »²¹². Non pas que le Souverain exerce dans sa souveraineté le pouvoir, mais les pouvoirs déploient dans leurs rapports d'assujettissement les différents opérateurs de domination, les gouvernants. De l'autre, il forme en lui-même son gouverné, cible assujettie. Foucault souligne donc : ce dont il s'agit, c'est « non pas demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets »²¹³. Non pas que le Sujet consent juridiquement à se laisser assujettir, mais les pouvoirs déploient stratégiquement dans leurs rapports

²¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹¹ *Ibid.*, p. 39.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 38.

d'assujettissement les différents sujets, les gouvernés. Voilà pourquoi l'assujettissement a la double fonction de former le gouvernant et le gouverné : lorsque le pouvoir s'exerce, son sujet et son objet sont réciproquement formés au nom de l'assujettissement. C'est ainsi que l'assujettissement n'est autre chose que la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. Ensuite, la notion de « *conduite* » : il est également profitable de l'utiliser pour indiquer la formation réciproque du gouvernant et du gouverné, puisque ce mot français possède une double signification qui correspond à ladite double fonction de formation. Sur ce point, Foucault explique :

Le terme de « *conduite* » avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La « *conduite* » est à la fois l'acte de « mener » les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité²¹⁴.

Le terme « *conduite* » possède ainsi une double signification. D'un côté, il signifie diriger les autres ; autrement dit, « c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez »²¹⁵. De l'autre, le terme signifie se comporter dans le champ de possibilité qui est ouvert par ladite direction ; autrement dit, c'est « la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction »²¹⁶. En somme, le terme « *conduite* » signifie à la fois que les uns dirigent et que les autres se comportent dans cette direction-là ; autrement dit, il désigne à la fois la manière dont le gouvernant dirige et les possibilités selon lesquelles le gouverné se comporte dans cette direction-là. Il est évident que cette double signification correspond à la double fonction de formation : si l'on analyse le pouvoir par la notion de *conduite*, on peut saisir d'un seul coup sa double fonction de formation. Voilà pourquoi la *conduite* a la double signification, à savoir la double fonction de former le gouvernant et le gouverné : lorsque le pouvoir s'exerce, son sujet et son objet

²¹⁴ « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 237 (« The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 220-221).

²¹⁵ *Sécurité, territoire, population*, p. 196.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 196-197.

sont réciproquement formés comme le doublement de la conduite. C'est ainsi que la conduite n'est pas différente de la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. Voilà la conduite et l'assujettissement, deux notions particulièrement importantes. Par le biais de telles notions, Foucault a pris de plus en plus fortement conscience de la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. Pendant ce temps, comme nous l'avons mentionné, il s'est mis à recourir par tâtonnement à une série d'expressions liées telles que la « fonction sujet », la « subjectivisation » ou la « désobjectivisation ». De sorte qu'il aurait finalement envisagé ladite formation réciproque par les deux concepts importants : la « *subjectivation* » et l'« *objectivation* ». Certes, comme nous l'avons vu dans la première partie, ces deux termes étaient consacrés à indiquer la formation réciproque du sujet et de l'objet dans le savoir. Mais, il nous semble que Foucault les aurait appliqués, du moins dans leurs sens large, aussi à la formation réciproque du sujet et de l'objet du pouvoir²¹⁷. Voilà pourquoi la subjectivation et l'objectivation peuvent indiquer la double fonction de former le gouvernant et le gouverné : lorsque le pouvoir s'exerce, son sujet est formé au nom de la subjectivation, et son objet est formé au nom de l'objectivation. Ainsi, la subjectivation et l'objectivation peuvent être la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. C'est ainsi que, dans la relation ontologique, le gouvernant et le gouverné sont formés au nom de l'assujettissement, de la conduite doublée ou de la subjectivation/objectivation.

Bien sûr, la formation réciproque du gouvernant et du gouverné est en corrélation avec la formation réciproque du sujet et de l'objet du savoir ; il y a la formation corrélatrice entre ces deux formations réciproques : il s'agit de *la formation corrélatrice entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet*. Ces deux formations réciproques ne se séparent pas l'une de l'autre, mais se lient l'une à l'autre. D'un côté, la formation réciproque gouvernant/gouverné rend possible la formation réciproque sujet/objet. De fait, en lisant Nietzsche, Foucault constaterait ce point²¹⁸ : selon sa lecture, la formation réciproque sujet/objet repose sur la « volonté de puissance » ; celle-ci est un rapport de force où se forment réciproquement deux forces, la « volonté » et la « réalité » qui pourraient correspondre avec le gouvernant et le gouverné ; c'est

²¹⁷ Cf. "The Subject and Power", in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 208-209 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 222-223).

²¹⁸ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 202-203.

donc sur cette formation réciproque volonté/réalité que s'accomplit la formation réciproque sujet/objet. De l'autre côté, la formation réciproque sujet/objet aussi rend possible la formation réciproque gouvernant/gouverné. De fait, toujours à travers Nietzsche, Foucault constaterait également ce point²¹⁹ : d'après sa lecture, ladite formation réciproque volonté/réalité en arrive aussi à reposer sur la formation réciproque sujet/objet ; car la seconde formation, en retour, pourrait renforcer, multiplier ou stabiliser la première formation ; ainsi, c'est sur la formation réciproque sujet/objet que se renouvelle la formation réciproque gouvernant/gouverné. En somme, les deux formations réciproques, gouvernant/gouverné et sujet/objet, se rendent possibles l'une l'autre : là, le sujet va doubler le gouvernant, ou inversement ; seulement, les deux ne s'unissent jamais comme une formation simple, mais s'engrènent comme formations composées ; de même, l'objet va doubler le gouverné, ou inversement ; seulement, les deux ne s'unissent jamais comme une formation simple, mais s'engrènent comme formations composées. Il y a ainsi un conditionnement bilatéral entre les deux formations réciproques. C'est là la formation corrélatrice entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet. De fait, Foucault souligne ce point à travers le problème de la sexualité : « si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible ; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir »²²⁰. Là, il est évident qu'il y a un conditionnement bilatéral. D'un côté, le domaine à connaître ou l'objet du savoir est formé à partir de relations de pouvoir. De l'autre, la cible du pouvoir est formée à partir de techniques du savoir, de procédures du discours ou de relations de savoir. Bref, la relation du pouvoir donne lieu à l'objet du savoir, et, en retour, la relation du savoir à la cible du pouvoir ; donc, au fond, la formation réciproque opérateur/cible du pouvoir rend possible la formation réciproque sujet/objet du savoir, et inversement aussi. Ainsi, ce dont il s'agit, ce n'est autre chose que des appareils que Foucault analyse à travers le problème de la prison : « des appareils tels que tout mécanisme d'objectivation [du savoir] peut y valoir comme instrument d'assujettissement, et toute croissance de pouvoir y donne lieu à des connaissances possibles »²²¹. Là, on pourrait voir un

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *La volonté de savoir*, p. 130.

²²¹ *Surveiller et Punir*, p. 225-226.

« double processus, donc : déblocage épistémologique à partir d'un affinement des relations de pouvoir ; multiplication des effets de pouvoir grâce à la formation et au cumul de connaissance nouvelles »²²² ; bref, il s'agit du « jeu d'un rapport de pouvoir qui donne lieu à une connaissance, laquelle fonde en retour les droits de ce pouvoir »²²³. Voilà le double processus ou le conditionnement bilatéral. C'est bien cette formation corrélative entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet qu'il s'agit de montrer comme notre existence. C'est pourquoi Foucault ne cesserait d'analyser effectivement de telles formations corrélatives dans une série de recherches sur le savoir-pouvoir. D'abord, dans ses recherches sur l'hôpital psychiatrique, il affirmerait que le pouvoir hospitalier lui-même invente la psychiatrie, en produisant par là les maladies mentales comme objets du savoir ; et que la psychiatrie, en retour, renforce le pouvoir hospitalier, en reproduisant par lui-même les patients comme cibles du pouvoir ; là, il s'agit, au fond, de la formation corrélative entre le médecin/patient et le psychiatre/psychose²²⁴. Ensuite, dans ses recherches sur la prison, il affirmerait que le pouvoir pénitentiaire lui-même fabrique des sciences humaines telles que la psychologie criminelle, en produisant par là les anormaux comme objets du savoir ; et que de telles sciences, en retour, multiplient le pouvoir pénitentiaire, en reproduisant par là les prisonniers comme cibles du pouvoir ; là, il s'agit, au fond, de la formation corrélative entre le gardien/prisonnier et le criminologue/anormal²²⁵. Enfin, dans ses recherches sur la sexualité, il affirmerait que le pouvoir ecclésiastique forge une *scientia sexualis*, en produisant par là la chair comme objet du savoir ; et que la *scientia sexualis*, en retour, stabilise le pouvoir ecclésiastique, en reproduisant par là les croyants comme cibles du pouvoir ; il s'agit de la formation corrélative entre le pasteur/croyant et pénitencier/chair²²⁶. Foucault déploie ainsi une série de recherches sur des savoir-pouvoir de l'hôpital, de la prison ou de l'église pour bien montrer diverses formations corrélatives entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet. Donc, pour analyser de tels savoir-pouvoirs, il ne faut plus partir de l'intériorité du psychiatre, du criminologue ou du pénitencier, c'est-à-dire de leur subjectivité ; il ne faut plus, par là, se considérer comme se fondant sur l'amour de savoir ou le désir de connaître ; il ne faut plus, par là, se considérer comme connaissant

²²² *Ibid.*, p. 226.

²²³ *Le pouvoir psychiatrique*, p. 351.

²²⁴ Par exemple, cf. *ibid.*, p. 343-346.

²²⁵ Par exemple, cf. *Surveiller et Punir*, p. 28-29, 32, 104.

²²⁶ Par exemple, cf. *La volonté de savoir*, p. 129-130.

la psychose en soi, l'anormal en soi ou la chair en soi, c'est-à-dire leur objectivité ; bref, il ne faut plus penser que la connaissance transparente se réalise sur la domination neutre. Tout cela n'est qu'une illusion que se représente le sujet formé dans le savoir-pouvoir. Il faut donc partir de ce savoir-pouvoir lui-même sur l'hôpital, la prison ou l'église ; il faut par là analyser comment leurs volontés de savoir, les pouvoirs hospitalier, pénitencier ou ecclésiastique, réalisent leurs savoirs, psychiatrie, criminologie ou *scientia sexualis* ; il faut par là analyser comment ces savoirs, en retour, renouvellent les pouvoirs en question ; bref, il faut montrer comment les savoirs comme existences s'articulent aux pouvoirs comme rapports de force. Tout cela nous amène à comprendre la formation corrélatrice entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet. Quant à cette formation corrélatrice, il y a une chose à noter : elle concerne non seulement l'action de la maîtrise, mais aussi la réaction de l'opposition. Car la formation corrélatrice se réalise non seulement lorsque le fort tel que le médecin, le gardien ou le pasteur maîtrise le faible tel que le patient, le prisonnier ou le croyant, mais aussi lorsque le second s'oppose au premier, si fragile que soit cette réaction. Tantôt le fort joue les rôles du gouvernant du pouvoir et du sujet du savoir, alors que le faible occupe les places du gouverné du pouvoir et de l'objet du savoir ; tantôt le faible joue les rôles du gouvernant du pouvoir et du sujet du savoir, alors que le fort occupe les places du gouverné du pouvoir et de l'objet du savoir. Dans l'un et l'autre pourrait se réaliser chaque formation corrélatrice entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet. Et ces deux formations corrélatrices pourraient être déployées, toutes les deux, dans la même régularité historique du savoir-pouvoir. Voilà comment le savoir-pouvoir déploie comme notre existence les formations corrélatrices entre le gouvernant/gouverné et le sujet/objet. C'est ainsi que la subjectivation/objectivation du pouvoir est en corrélation avec la subjectivation/objectivation du savoir.

En somme, le gouvernant et le gouverné sont, tous les deux, non pas substances mais formations. Ils ont entre eux non pas une relation épistémologique mais une relation ontologique, qui a pour caractère principal non pas la légitimité mais l'entière positivité. Là, il s'agit de la double fonction de subjectivation et d'objectivation pour former réciproquement le sujet et l'objet du pouvoir, gouvernant et gouverné. Nous voilà devant la nouvelle pensée de notre existence. Or, comme nous l'avons vu, par le mot « subjectivation » on entend, dans la problématique du pouvoir, la fonction de

former le sujet du pouvoir. Mais, en un sens plus large, on pourrait entendre la double fonction de former le sujet et l'objet du pouvoir, parce que Foucault met en question surtout le cas où le sujet et l'objet sont, tous les deux, des êtres humains, nos existences. Là, la subjectivation pourrait signifier non seulement, au sens étroit, la formation du sujet, mais aussi, au sens large, celle de l'objet comme être humain. De fait, cet objet formé pourrait être une existence assujettie, c'est-à-dire un sujet formé au sens de l'assujettissement. Dans cette mesure, il ne serait sans doute pas impossible de dire non seulement que l'objet y est formé, mais aussi que le sujet y est formé ; autrement dit, non seulement que l'être humain y est objectivé, mais aussi qu'il y est subjectivé. On pourrait donc indiquer, par le seul mot de « subjectivation », la double fonction de subjectivation et d'objectivation toute entière. C'est ainsi que nous avons pu mettre en lumière quelle est notre existence dans le système du pouvoir : *la politique de la subjectivation*.

*

Cependant, on peut quand même poser une question : celle de la perpétuité de la subjectivation dans le système du pouvoir. Comme nous l'avons vu, il y a dans l'histoire beaucoup de pouvoirs. Ceux-ci n'arrivent pas finalement à s'assembler dans une seule et même modalité, mais plutôt continuent perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Parallèlement à cela, leurs subjectivations, non plus, n'arrivent pas finalement à s'assembler dans une seule et même modalité, mais plutôt continuent perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Mais, là encore, la nécessité d'une telle perspective ne serait pas suffisamment évidente. Certes, il ne s'agit plus de l'histoire téléologique de la raison. Dans cette mesure, l'histoire du pouvoir ne se développe plus téléologiquement de l'origine à la fin. Mais, cela ne signifie pas nécessairement qu'elle n'a ni origine ni fin pour tous les sens. Cela signifie simplement qu'elle n'a ni origine ni fin au sens historico-transcendantal. Autrement dit, cela indique seulement la nécessité qu'elle se déploie hors du thème historico-transcendantal. Ainsi, il resterait toujours des possibilités qu'elle se déploie de l'origine à la fin hors de ce

thème. Du point de vue théorique, on ne pourrait pas encore parfaitement nier de telles possibilités, même si, du point de vue pratique, on ne pourrait pas ne pas affirmer de fait que l'histoire du pouvoir se déploierait indéfiniment : si indéfinie qu'elle nous semble, cette histoire pourrait, au-delà de notre compréhension définie, arriver finalement à une autre fin qu'au sens historico-transcendental. Ainsi, il se peut encore que les pouvoirs finissent, d'une manière quelconque, par s'assembler dans une seule et même modalité : on pourrait atteindre le pouvoir ultime à la fin de l'histoire. De même, il se peut encore que leurs subjectivations finissent, d'une manière quelconque, par s'assembler dans une seule et même modalité : on pourrait atteindre la subjectivation ultime à la fin de l'histoire. Ce serait la substantialisation. Par celle-ci, le sujet du pouvoir serait formé d'une manière définitive, de sorte qu'il ferait de sa propre formation une substance, comme s'il s'agissait du Souverain. Bref, le règne de l'Être adviendrait d'une autre manière que dans l'histoire téléologique de la raison. C'est ainsi que les subjectivations du pouvoir pourraient encore ne pas continuer perpétuellement à se disperser sous des modalités différentes. Cependant, les livres foucauldien ne prévoient pas du tout une telle possibilité théorique. Pourquoi la subjectivation du pouvoir, plutôt, continue-t-elle perpétuellement ? Foucault ne formulerait pas très nettement cette question importante sur la perpétuité de la subjectivation du pouvoir. Il n'y en aurait donc pas sa réponse directe dans ses textes. Néanmoins, si l'on examine attentivement ces textes, on pourrait en trouver une réponse indirecte : si la subjectivation continue perpétuellement, c'est qu'il y a dans l'histoire toujours ce qui se refuse à tout pouvoir donné et donc aussi à son assujettissement ou à sa conduite, c'est-à-dire à sa subjectivation. Bref, il s'agirait de ce que Foucault aurait essayé à tâtons de mettre en question sans doute à travers les mots « désassujettissement »²²⁷ ou « contre-conduite »²²⁸ : à savoir la déssubjectivation ou la contre-subjectivation. Bien évidemment, Foucault ne traiterait pas de cette contre-subjectivation du pouvoir en tant que telle. Cependant, une série de textes foucauldien serait, par sa nécessité théorique, toujours forcée à mentionner cette contre-subjectivation-là : la « *résistance* ».

La résistance, c'est la seule possibilité de se refuser à toute subjectivation donnée dans le domaine du pouvoir. Quant à cette notion, cependant, il nous semble qu'il pourrait y avoir une certaine équivocité chez Foucault. Il faut donc, d'abord, en

²²⁷ Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 11-12.

²²⁸ Cf. *Sécurité, territoire, population*, p. 197-219.

distinguer nettement plusieurs significations possibles pour parvenir exactement à la résistance en tant que contre-subjectivation. Avant le tournant ontologique, il nous semble qu'il y a généralement eu deux sortes de résistances dans la perspective donnée. L'une est la résistance plutôt au sens ordinaire : il s'agit de la résistance que le Souverain peut dominer par son droit, et qui fonctionne donc comme familière ou ordinaire pour nous. Par exemple, comme on peut le voir dans la philosophie contractualiste à l'âge classique, c'est la résistance comme la révolte du sujet que le souverain peut dominer par son droit contractuel. Ou bien, comme on peut le voir dans la philosophie dialectique à l'âge moderne, c'est la résistance comme la dissidence de l'esclave que le maître peut dominer à travers une sorte de droit dialectique. Voilà la résistance ordinaire. L'autre résistance, c'est la résistance au sens extraordinaire : il s'agit de la résistance que le Souverain ne peut jamais dominer par son droit, et qui reste donc toujours étrangère ou extraordinaire pour nous. Comme on pourrait l'entrevoir potentiellement dans les recherches du premier Foucault, ce serait la résistance elle-même, dans sa vivacité, au-delà de toute capture par le pouvoir ; en d'autres termes, quelque chose comme « le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes »²²⁹. De fait, si le premier Foucault écrivait un livre comme *Surveiller et punir*, il serait finalement obligé à retrouver une telle résistance : dans ce cas-là, « sous le pouvoir, ses violences et ses artifices on doit retrouver les choses mêmes dans leur vivacité primitive », c'est-à-dire « à travers le système pénal, la fièvre généreuse de la délinquance »²³⁰. Cette résistance ne serait au fond autre chose que les rapports de forces originaires, la lutte originaire ou la guerre originaire que nous avons déjà mentionnés à propos de la généalogie nihiliste du premier Nietzsche. C'est donc de cette résistance extraordinaire que dérivent originairement l'ordre juridique, c'est-à-dire le Souverain et le Sujet résistant au sens ordinaire : le partage entre le Souverain et le Sujet ordinairement résistant à l'origine dans la résistance extraordinaire. Il s'agit ainsi de la résistance extraordinaire comme la résistance elle-même ou la résistance originaire. C'est ainsi que, avant le tournant ontologique, il y a deux sortes de résistances, au sens ordinaire et au sens extraordinaire, qui sont la résistance dominée par le Souverain et la résistance elle-même jamais dominée par lui : bref, la résistance dérivée et la résistance originaire.

²²⁹ « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 421.

²³⁰ « Non au sexe roi », *DE III*, p. 264-265.

Seulement, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette résistance originaire, le pouvoir originaire, n'est au fond qu'une sorte d'illusion. Rappelons-nous que Foucault affirme franchement : « c'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue »²³¹, à partir d'une origine. C'est-à-dire que, de même que la folie originaire, la résistance originaire aussi, qu'elle prenne pour forme la délinquance ou le crime, est toujours une illusion. Par conséquent, la résistance dérivée, provenant de la résistance originaire, ne devrait être également qu'une illusion.

Après le tournant ontologique, tout est changé. Il nous semble qu'il y a, explicitement soit implicitement, deux autres sortes de résistances dans les textes foucauldien. Là encore, il s'agit de la résistance au sens ordinaire et de la résistance au sens extraordinaire, qui cependant sont tout à fait différentes des deux résistances d'avant le tournant ontologique. D'abord, sur la résistance au sens ordinaire : il s'agit de la résistance que le système du pouvoir déploie en lui-même, et qui est donc familière ou ordinaire pour nous. Par exemple, c'est une résistance que le pouvoir pénitentiaire pourrait déployer en lui-même en tant que son objet ; autrement dit, c'est un prisonnier révolté qu'il pourrait former en tant que son objet ainsi qu'un gardien répresser en tant que son sujet ; bref, il s'agit de la résistance que le système du pouvoir objective en lui-même. Mais, ce n'est pas tout, puisque le pouvoir pénitentiaire contient bien évidemment non seulement les pouvoirs des gardiens mais aussi ceux des prisonniers eux-mêmes. Ainsi la résistance ordinaire, ce peut être également une résistance que le pouvoir pénitentiaire, celui des prisonniers cette fois-ci, déploie en lui-même en tant que son sujet ; autrement dit, cela peut être un prisonnier révolté qu'il forme en tant que son sujet ainsi qu'un gardien en tant que son objet ; bref, il s'agit cette fois-ci de la résistance que le système du pouvoir subjective en lui-même. En somme, il s'agit de la résistance qu'il objective ou subjective en lui-même. Cependant, cela ne signifie pas nécessairement que la résistance que les pouvoirs des gardiens objectivent en eux-mêmes est parfaitement identique à celle que les pouvoirs des prisonniers subjectivent en eux-mêmes. Il signifie seulement que la première et la seconde sont compatibles dans le même système du pouvoir : au fond elles s'harmonisent l'une avec l'autre, même s'il y a entre leurs déterminations certaines oppositions ou contradictions. Quant

²³¹ « L'extension sociale de la norme », *DE III*, p. 77.

à une telle résistance ordinaire, on pourrait effectivement en trouver d'autres exemples dans les textes foucauldien. Ses arguments sur la « plèbe »²³² sont particulièrement intéressants. Quant Foucault analyse le système pénal dans la société moderne, c'est-à-dire ce qu'il appelle « système complexe justice-police-prison », il montre comment ce système a déployé en lui-même la plèbe. Selon lui, il a formé comme plèbe deux sortes d'existences, les « plébéiens prolétarisés » et les « plébéiens non prolétarisés », et ce de manière à opposer les uns aux autres ; en produisant ainsi la plèbe dans sa division, il a pu prévenir toutes ses résistances incontrôlables ; pour ainsi dire, le système justice-police-prison a objectivé la plèbe en deux résistances contrôlables, le plébéien prolétarisé et le plébéien non prolétarisé. Sur ce dernier, en outre, Foucault approfondit ailleurs ses arguments, en concentrant l'analyse en particulier sur trois figures caractéristiques, trois « anormaux »²³³ : premièrement, c'est le « monstre humain » que le « pouvoir de la souveraineté » aurait déployé en lui-même et qu'il aurait objectivé comme plébéien résistant aux lois, soit naturelles soit sociales ; deuxièmement, c'est l'« individu à corriger » que le « pouvoir disciplinaire » aurait déployé en lui-même et qu'il aurait objectivé comme plébéien résistant au dressage corporel ; troisièmement, c'est l'« onaniste » que le « biopouvoir » aurait déployé en lui-même et qu'il aurait objectivé comme plébéien résistant au contrôle sexuel. Il y a ainsi trois anormaux ou trois plébéiens non prolétarisés correspondant aux trois sortes de pouvoirs ou aux trois fonctions du système justice-prison-police. Voilà la plèbe comme un exemple de la résistance ordinaire. C'est ainsi que la résistance ordinaire est la résistance que le système du pouvoir subjective au sens large.

Ensuite, sur la résistance au sens extraordinaire : il s'agit de la résistance que tout système de pouvoir donné ne déploie jamais en lui-même, et qui advient donc toujours étrangère ou extraordinaire pour nous. Ce n'est autre chose que la contre-subjectivation, la résistance qui se refuse à toute subjectivation donnée comme la résistance ordinaire. Cette résistance extraordinaire n'est bien évidemment plus identique à la résistance originaire, c'est-à-dire la résistance extraordinaire d'avant le tournant ontologique. Même si elle se trouve en dehors ou à la limite de tout système de pouvoir donné, ce n'est plus qu'elle fonctionne toujours comme une seule et même origine de tous les systèmes de pouvoir, mais comme une critique historique à des

²³² Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II*, p. 350-357.

²³³ Cf. *Les anormaux*, Gallimard/Seuil, p. 51-58, 307-311.

systèmes de pouvoir donnés. Bref, cette résistance advient non pas pour produire originairement tous les systèmes du pouvoir, mais pour critiquer historiquement des systèmes de pouvoir donnés avec leurs subjectivations. Mais il faut faire attention : cette résistance extraordinaire critique non seulement des pouvoirs supérieurs ou prédominants du système donné, mais aussi jusqu'à ses pouvoirs inférieurs ou subordonnés. Par exemple, dans le pouvoir pénitentiaire, elle critique non seulement les pouvoirs des gardiens, donc leurs objectivations, mais aussi ceux des prisonniers, donc leurs subjectivations. Même si ces subjectivations-ci s'opposent bien à ces objectivations-là, cela n'a pas d'importance. La résistance extraordinaire critique toujours l'ensemble du système du pouvoir donné, y compris les pouvoirs des gardiens et ceux des prisonniers ou leurs objectivations et leurs subjectivations. En somme, elle n'est pas simplement opposée, mais définitivement critique. De fait, cela conduit Foucault à affirmer ainsi : « depuis que la prison existe comme type de punition à l'intérieur des systèmes pénaux occidentaux, depuis le XIXe siècle, toute une série de mouvements, de critiques, d'oppositions parfois violentes se sont développés pour essayer de modifier le fonctionnement de la prison, la condition du prisonnier, le statut qu'ils ont soit dans la prison, soit après. Nous savons qu'il ne s'agit plus maintenant, et pour la première fois, de ce jeu ou de cette résistance, de cette position à l'intérieur même du jeu ; il s'agit d'un refus du jeu lui-même »²³⁴. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus de s'opposer simplement à quelque chose dans le jeu du pouvoir pénitentiaire, mais de critiquer définitivement ce jeu lui-même dans son ensemble. Foucault souligne donc : « il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits ; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même »²³⁵. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus de la résistance ordinaire dans le système du pouvoir, mais de la résistance extraordinaire au système du pouvoir lui-même. Cette dernière résistance en effet ne refuse plus simplement quelques éléments que ce système déploie en lui-même, mais toute la régularité selon laquelle il se déploie avec de tels éléments. Foucault affirme : « ce genre de résistance et de lutte a essentiellement pour objectif les faits de pouvoir eux-mêmes [...]. Ce qui est en question dans ces luttes, c'est le fait qu'un certain

²³⁴ « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 543-544.

²³⁵ *Ibid.*, p. 543.

pouvoir s'exerce, et que le seul fait qu'il s'exerce soit insupportable »²³⁶ ; ainsi, « le but de ces luttes, c'est les effets de pouvoir en tant que tels »²³⁷ ; bref, « la cible, c'est bien le pouvoir »²³⁸. C'est pourquoi cette résistance ne pourrait plus s'exercer sous le signe de la « justice », une simple notion formée par le système du pouvoir donné, mais seulement à cause d'« intolérables », expériences limites imposées dans le système du pouvoir donné²³⁹. De fait, Foucault lui-même a entrepris diverses résistances dans de telles expériences : par exemple, face au problème de la prison, Foucault a organisé le G.I.P. comme « enquêtes intolérance »²⁴⁰, et a publié cinq brochures concernés, par exemple dans la collection « intolérable » chez Gallimard²⁴¹ ; et à travers de telles activités, il a effectivement perçu l'« intolérable »²⁴² ou l'« inacceptable »²⁴³, ou a trouvé l'« insupportable pour les classes les plus défavorisées »²⁴⁴ ou « quelque chose de physiquement, de politiquement insupportable »²⁴⁵, en résistant au pouvoir pénitentiaire ; face au problème de l'école, il a questionné des lycéens sur « la forme de répression la plus insupportable pour un lycéen d'aujourd'hui »²⁴⁶, en mettant en cause le pouvoir scolaire ; face au problème de la sexualité, il a éprouvé quelque chose d'« insupportable et inadmissible pour les hommes modernes »²⁴⁷, en contestant le pouvoir matrimonial ; quant au problème du bloc capitaliste, il a prêté attention à l'« intolérable »²⁴⁸ des situations ouvrières, en critiquant le pouvoir capitaliste ; quant au problème du bloc communiste, il a deviné le goulag « insupportable » ou son « intolérable vérité »²⁴⁹, en critiquant le pouvoir communiste ; quant au problème du tiers-monde, il a pris la révolution iranienne pour s'interroger sur son ancien régime «

²³⁶ Ibid., p. 545.

²³⁷ “The Subject and Power”, in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 211 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 226).

²³⁸ « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 546.

²³⁹ Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II*, p. 340-350 ; « De la nature humaine : justice contre pouvoir », *DE II*, p. 502-506.

²⁴⁰ Cf. D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 37.

²⁴¹ Cf. Groupe d'information sur les prisons, *intolérable*, présenté par Ph. Artières, Verticales, 2013 ; « Préface [à *Enquête dans vingt prisons*] », *DE II* ; D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 39.

²⁴² Cf. « Je perçois l'intolérable », *DE II*, p. 205.

²⁴³ Cf. *ibid.*

²⁴⁴ Cf. « Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal », *DE II*, p. 208.

²⁴⁵ Cf. « Les deux morts de Pompidou », *DE II*, p. 386.

²⁴⁶ Cf. « Par-delà le bien et le mal », *DE II*, p. 223.

²⁴⁷ Cf. « Le savoir comme crime », *DE II*, p. 83.

²⁴⁸ Cf. « les intellectuels et le pouvoir », *DE II*, p. 315.

²⁴⁹ Cf. « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 419-420.

insupportable » ou son tribunal révolutionnaire « insupportable »²⁵⁰, en mettant en question le pouvoir colonialiste de fait. Voilà une série de résistances foucaaldiennes toujours suscitées par l'intolérable. Ainsi, c'est non pas parce que la résistance se fonde sur une justice plus originaire mais qu'elle s'appuie sur des expériences effectivement intolérables qu'elle peut se refuser à tout système de pouvoir donné, et il en résulte qu'elle peut en créer un autre, c'est-à-dire « inventer » sans doute une autre « justice populaire »²⁵¹ ou une autre « philosophie du peuple »²⁵². En conséquence de tout cela, cette résistance extraordinaire affronte immédiatement le système du pouvoir lui-même : elle ne vise plus l'ennemi principal lointain pour la libération totale future, mais les rapports de force les plus proches pour la victoire justement présente. C'est-à-dire qu'il s'agit des « luttes immédiates » ou des « luttes anarchiques »²⁵³. Ainsi, cette résistance extraordinaire attaque directement la régularité du pouvoir là où celle-ci marche effectivement ; ce faisant, elle attaque directement la subjectivation du pouvoir là où celle-ci s'impose effectivement. C'est-à-dire qu'il s'agit des « luttes qui mettent en question le statut de l'individu »²⁵⁴ ou des luttes qui « tournent autour de la même question : qui sommes-nous »²⁵⁵. Ainsi, cette résistance extraordinaire peut éclater partout où le système du pouvoir se déploie effectivement : elle n'entreprend plus la révolution décisive de toute une nation qui existe comme un régime du pouvoir, mais la déstabilisation sans fin du système du pouvoir qui fonctionne à travers des nations²⁵⁶. C'est-à-dire qu'il s'agit des combats « diffus et décentrés »²⁵⁷ et des luttes « transversales »²⁵⁸. C'est pourquoi la résistance extraordinaire critique tout le système du pouvoir y compris non seulement les pouvoirs supérieurs mais aussi les pouvoirs inférieurs. Ainsi, cette résistance n'est évidemment plus réglée par le pouvoir donné ; en revanche, elle va régler d'elle-même un autre pouvoir. Par conséquent, elle n'est plus, non plus, subjectivée dans le pouvoir donné ; en revanche, elle va subjectiver en elle-même son propre opérateur. Bref, la résistance extraordinaire critique tout pouvoir

²⁵⁰ Cf. « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *DE III*, p. 780.

²⁵¹ Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *DE II*, p. 361-362.

²⁵² Cf. « Préface [à S. Livrozet, *De la prison à la révolte*] », *DE II*, p. 399.

²⁵³ Cf. « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 546 ; « The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 211 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 226).

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 211-212 (p. 226-227).

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 212 (p. 227).

²⁵⁶ Cf. « La philosophie analytique de la politique », *DE III*, p. 547.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 544-545.

²⁵⁸ Cf. « The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 211 (« Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 226).

donné pour en créer un autre, et, donc, elle critique toute subjectivation donnée pour en créer une autre. C'est là la résistance extraordinaire en tant que contre-subjectivation. C'est justement cette résistance qu'il peut toujours y avoir dans le domaine du pouvoir. Sur ce point, Foucault détaille : « je ne pose pas une substance de la résistance en face de la substance du pouvoir. Je dis simplement : dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance »²⁵⁹ ; « cette résistance dont je parle n'est pas une substance. Elle n'est pas antérieure au pouvoir qu'elle contre. Elle lui est coextensive et absolument contemporaine »²⁶⁰ ; « il n'y a pas de relations de pouvoirs sans résistance ; [...] celles-ci sont d'autant plus réelles et plus efficaces qu'elles se forment là même où s'exercent les relations de pouvoir »²⁶¹ ; « là où il y a pouvoir, il y a résistance et [...] pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. [...] Ils [les rapports de pouvoirs] ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise »²⁶². Là où il y a le système du pouvoir, il peut nécessairement y avoir la résistance à celui-là. La résistance n'est donc pas extérieure au domaine du pouvoir. Certes, elle se trouve en dehors ou à la limite de systèmes de pouvoir donnés. Mais, quand même, elle existe, comme possibilité irréductible, dans le même domaine où existent ces systèmes-là. C'est pour cela qu'elle peut, effectivement là, critiquer les systèmes donnés pour en créer un autre, par rapport auquel, bien évidemment, pourrait ultérieurement advenir une autre résistance²⁶³. Bref, cette résistance extraordinaire peut advenir en dedans du domaine du pouvoir, tandis que la résistance extraordinaire d'avant le tournant, la résistance originaire, n'a existé qu'absolument en dehors du domaine du pouvoir, c'est-à-dire à sa pure origine. C'est ainsi que, cette fois-ci, il peut toujours y avoir une résistance extraordinaire dans le domaine du pouvoir.

A propos d'une telle résistance extraordinaire, de fait, on pourrait en voir quelques exemples dans une série de recherches historiques foucaaldiennes. En premier lieu, « de la plèbe ». Bien sûr, celle-ci est tout à fait différente de « la plèbe »

²⁵⁹ « Non au sexe roi », *DE III*, p. 267.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 425.

²⁶² *La volonté de savoir*, p. 125-126. Cf. « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *DE III*, p. 631-632.

²⁶³ Cf. « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 242-243 (« The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 225-226).

mentionnée plus haut. Ce dont il s'agit, ce n'est plus la plèbe formée dans le système du pouvoir, mais de la plèbe se refusant à des systèmes de pouvoir donnés. Sur ce point, Foucault explique ainsi :

« La » plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a « de la » plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup ; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager ; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. La réduction de la plèbe peut s'effectuer de trois façons : soit par son assujettissement effectif, soit par son utilisation comme plèbe (cf. l'exemple de la délinquance au XIXe siècle), soit encore lorsqu'elle se fixe elle-même selon une stratégie de résistance²⁶⁴.

« La » plèbe n'existe pas en tant que telle dans le domaine du pouvoir. Elle ne serait, tout au plus, qu'une « réalité sociologique de la plèbe »²⁶⁵ constituée dans le système du pouvoir, soit qu'il s'agisse de la plèbe que le « néopopulisme » substantifierait comme sujet souverain ou de la plèbe dont le « néolibéralisme » chanterait les droits primitifs²⁶⁶. Mais, il y a « de la » plèbe qui peut surgir sous diverses modalités dans le corps ou l'âme, l'individu ou le collectif, le prolétariat ou la bourgeoisie, en se dispersant à travers toute la société. Autrement dit, « il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée »²⁶⁷. Bref, de la plèbe, c'est la possibilité de se refuser à des systèmes de pouvoir donnés. Ainsi, cette part de plèbe ne se trouve pas absolument à l'extérieur des relations de pouvoir données, mais plutôt simplement en dehors de ou, mieux, à la limite d'elles, où elle lutte contre tout système de pouvoir donné. Il y a alors trois possibilités pour cette part de plèbe : d'abord, par sa

²⁶⁴ « Pouvoirs et stratégies », *DE III*, p. 421.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 422.

²⁶⁷ Ibid., p. 421.

subordination effective, elle est finalement assimilée dans le système du pouvoir, en étant transformée en sujet légal, citoyen normal ou plébéien prolétarisé ; ensuite, par son utilisation comme négatif, elle y est, au fond, assimilée, en étant transformée en sujet illégal, anormal ou plébéien non prolétarisé ; enfin, par sa résistance résolue, elle se refuse définitivement au système du pouvoir ainsi qu'à ses subjectivations comme sujets légal ou illégal, en créant un autre pouvoir ainsi qu'une autre subjectivation. C'est là la résistance extraordinaire en tant que contre-subjectivation. C'est ainsi que de la plèbe, en tant que résistance extraordinaire, n'est pas subjectivée par le pouvoir donné, mais, au contraire, se subjective comme un autre. Mais attention : la résistance extraordinaire n'advient pas nécessairement comme un tel événement vague, mais comme une pratique particulière. De là, en deuxième lieu, les « ennemis de l'Etat révolutionnaire ». Dans son compte rendu de l'ouvrage de A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, Foucault apprécie que cet ex-maoïste arrive à saisir exactement des pratiques de la résistance extraordinaire, à savoir quatre ennemis de l'Etat révolutionnaire y compris l'Etat communiste²⁶⁸. Bien évidemment, c'est tout à fait différent des figures de la résistance ordinaire mentionnées plus haut, à savoir les trois anormaux : le monstre humain, l'individu à corriger et l'onaniste. Il ne s'agit plus des trois anormaux formés dans le système du pouvoir, mais de quatre ennemis se refusant à des systèmes de pouvoir tels qu'on pourrait l'appeler Etat révolutionnaire. Premièrement, le vagabond comme le « Juif » : il représente en lui-même l'absence de terre, l'argent qui circule, le lien immédiat à Dieu, etc., de sorte qu'il échapperait diversement à l'Etat. Deuxièmement, l'incertain comme « Panurge » de *Pantagruel* : il interroge toujours et ne se décide jamais, de sorte qu'il ne jouerait aucun rôle certain dans l'Etat. Troisièmement, l'ignorant comme « Socrate » : il sait seulement qu'il ne sait rien, de sorte qu'il ébranlerait l'évidence de l'Etat. Quatrièmement, le déserteur comme « Bardamu » de *Voyage au bout de la nuit* : il déserte pendant que le peuple fait la guerre, de sorte qu'il sortirait du contrôle de l'Etat. Ces quatre ennemis ne sont ainsi plus formés dans l'Etat révolutionnaire, mais, tout au contraire, se refusent à celui-ci même. D'où Foucault conclut ainsi : « Glucksmann n'invoque pas à nouveau Dionysos sous Apollon. Il fait surgir au cœur du plus haut discours philosophique ces fuyards, ces victimes, ces irréductibles, ces dissidents toujours redressés – bref, “ces têtes

²⁶⁸ Cf. « La grande colère des faits », *DE III*.

ensanglantées” et autres formes blanches, que Hegel voulait effacer de la nuit du monde »²⁶⁹. Il ne s’agit donc plus de retourner au dionysiaque comme la résistance originaire, la résistance extraordinaire d’avant le tournant ontologique, mais de faire advenir les quatre ennemis comme pratiques que l’Etat révolutionnaire ne peut jamais se réapproprier par sa dialectique hégélienne. C’est ainsi que les quatre ennemis, en tant que résistance extraordinaire, ne sont pas subjectivés par le pouvoir donné, mais, au contraire, se subjectivent comme un autre. Mais attention : la résistance extraordinaire n’advient pas nécessairement comme une telle pratique particulière, mais comme une chose collective. De là, en troisième lieu, la « volonté collective ». Dans le projet philosophico-journalistique « Les reportages d’idées », Foucault entame une série d’analyses sur un problème d’actualité en 1978-1979, à savoir la révolution iranienne ou, pour reprendre des expressions de ce philosophe non révolutionnaire, l’« insurrection » iranienne ou le « soulèvement » iranien, de sorte qu’il accorde une grande importance à sa « volonté collective ». C’est-à-dire que la résistance extraordinaire peut concerner non seulement des pratiques particulières, mais aussi une chose collective. Bien évidemment, c’est tout à fait différent de la volonté populaire dans le contractualisme²⁷⁰ : ce n’est pas la somme des « volontés particulières », à savoir la « volonté de tous » dans la société existante ; ce n’est pas, non plus, la « volonté générale » dans la société idéale. Car il ne s’agit plus de l’ensemble des volontés contractualistes, la volonté souveraine ou volonté socio-naturelle, mais sans doute de l’ensemble des volontés nietzschéennes, volontés de puissance ou volontés historiques, non originaire. Autrement dit, il ne s’agit plus de la volonté populaire qui est conçue ou formée dans le système du pouvoir, mais de la volonté collective qui se refuse à tout système de pouvoir donné. De fait, Foucault avoue qu’avant d’assister au soulèvement iranien, il a considéré la volonté collective comme une simple notion abstraite, « un mythe politique » ou « un instrument théorique » tels que Dieu ou âme, mais que, dans ce soulèvement, il a effectivement vu « une volonté absolument collective » elle-même²⁷¹. Et, selon lui, cette volonté collective ne se représente plus par aucun souverain, soit qu’il soit le monarque, le président, le parti ou l’idée politique même ; mais, elle advient immédiatement comme se refusant au souverain existant, le « chah ». Foucault

²⁶⁹ Ibid., p. 281.

²⁷⁰ Cf. « Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps », *DE III*, p. 232.

²⁷¹ Cf. « L’esprit d’un monde sans esprit », *DE III*, p. 746.

fait donc remarquer : dans cette volonté collective, « il s'agit toujours d'une même chose, d'une seule et très précise : le départ du chah. Mais, cette chose unique, pour le peuple iranien, cela veut dire *tout* : la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l'islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie, etc. »²⁷² ; bref, il s'agit du refus le plus radical, « le refus par un peuple, non pas simplement de l'étranger, mais de tout ce qui avait constitué, depuis des années, des siècles, son destin politique »²⁷³. La volonté collective n'est ainsi autre chose que la volonté de se refuser à tout pouvoir donné. Ce n'est justement pas la révolution, mais l'« insurrection » ou le « soulèvement ». Foucault affirme : « ce n'est pas une révolution, au sens littéral du terme : une manière de se mettre debout et de se redresser. C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous »²⁷⁴. Par l'insurrection ou le soulèvement, on entend donc « le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : “Je n'obéis plus”, et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie »²⁷⁵. Par conséquent, on ne pourrait jamais parfaitement réduire ou supprimer ce mouvement, car « aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible »²⁷⁶. Foucault souligne effectivement cette possibilité irréductible ou insupprimable :

Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les « droits naturels ». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas « absolument absolus », c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent.²⁷⁷

²⁷² « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *DE III*, p. 715 (souligné par Foucault).

²⁷³ « L'esprit d'un monde sans esprit », *DE III*, p. 747.

²⁷⁴ « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *DE III*, p. 716. Cf. « Vivre autrement le temps », *DE III*, p. 790 ; « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 790-791.

²⁷⁵ Ibid. Cf. « *Il faut défendre la société* », p. 10.

²⁷⁶ « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 791. Cf. *ibid.*, p. 793 ; « Téhéran : la foi contre le chah », *DE III*, p. 688.

²⁷⁷ « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 791.

Toutes les libertés existantes ou tous les droits existants proviennent finalement de la possibilité de se soulever au risque de la vie, tout étrangère aux droits naturels. Il y a toujours cette possibilité-là derrière tous les pouvoirs donnés. Elle n'aurait plus aucune raison ni même aucune déraison telles que le système du pouvoir donné pourrait les y assurer. Mais, Foucault y retrouverait quelque chose comme la folie extraordinaire examinée dans la première partie, c'est-à-dire la révolte « la plus folle »²⁷⁸ ou « la folie de l'Iran »²⁷⁹. C'est pourquoi la volonté collective comme l'insurrection ou le soulèvement n'est plus formée dans le système du pouvoir, mais, au contraire, se refuse à tout système de pouvoir donné pour en créer un autre, seulement ce dernier pourrait désormais subsister d'une manière oppressive si bien qu'une autre volonté collective comme l'insurrection ou le soulèvement ne manquerait pas d'advenir dans le futur. Et enfin, Foucault affirme : « on se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »²⁸⁰. Ce n'est bien évidemment autre chose que la résistance extraordinaire en tant que contre-subjectivation. C'est ainsi que la volonté collective, en tant que résistance extraordinaire, n'est pas subjectivée par le pouvoir donné, mais, au contraire, subjective son opérateur comme un autre. Voilà quelques exemples de la résistance extraordinaire comme événement insaisissable, pratique particulière ou chose collective, qui exprimeraient cette résistance-là dans ses trois aspects d'événement, de pratique et de chose. C'est pourquoi Foucault les situe ainsi dans le domaine du pouvoir :

Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais, *des* résistances qui sont des cas d'espèces : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. [...] Elles sont donc, elles aussi, distribuées de façon irrégulière : les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de

²⁷⁸ « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *DE III*, p. 716.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 713.

²⁸⁰ « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 793.

manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement. Des grandes ruptures radicales, des partages binaires et massifs ? Parfois. Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leur corps et dans leur âme, des régions irréductibles. Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles.²⁸¹

Les résistances peuvent advenir partout où se déploie le système du pouvoir. Il ne peut donc pas y avoir « un lieu du grand Refus » comme la résistance originaire en retrait de tous les systèmes du pouvoir, mais « des résistances » diverses en relation critique avec des systèmes de pouvoir donnés. Par conséquent, ces dernières résistances sont là distribuées de façon irrégulière. Mais attention : chaque résistance aurait bien sûr sa propre régularité, puisqu'elle vient non seulement critiquer des systèmes de pouvoir, mais aussi en créer un autre. De fait, comme nous l'avons mentionné, la régularité du pouvoir ne s'oppose pas à l'irrégularité du pouvoir, mais seulement se confronte à d'autres régularités du pouvoir. Bref, diverses régularités des résistances se distribueraient dans une sorte d'irrégularité. C'est bien là que peuvent se situer la volonté collective, les ennemis de l'Etat, ou « de la » plèbe : l'« essaimage des points de résistance » ou, pour ainsi dire, les « francs-tireurs de la résistance ». Voilà la résistance extraordinaire en tant que contre-subjectivation. C'est ainsi que, après le tournant ontologique, il y a les deux autres sortes de résistances, au sens ordinaire et au sens extraordinaire, qui sont la résistance réglée par le pouvoir donné et la résistance réglant un autre pouvoir ou la résistance subjectivée et la résistance subjectivante : bref, la résistance régulière et, pour ainsi dire, la « résistance régulatrice ».

En conséquence, nous pourrions maintenant distinguer, jusqu'à un certain point, cette conception foucauldienne de la résistance d'avec une autre qui aurait aujourd'hui une certaine influence sur les pensées de gauche : la conception de la « multitude » chez

²⁸¹ *La volonté de savoir*, p. 126-127 (souligné par Foucault).

Antonio Negri & Michael Hardt²⁸². Comme on le sait, en reprenant à leur manière quelques pensées postmodernes telles que Foucault, ces deux penseurs activistes élaborent le concept de multitude, le déterminent comme la nouvelle subjectivité dans l'actuel mouvement de résistance, et l'opposent au nouveau système du pouvoir dans le monde contemporain. Selon leur thèse assez stimulante, qui nous semblerait plus inspirée de l'interprétation deleuzienne de Foucault²⁸³ que de la pensée foucauldienne elle-même, il apparaît aujourd'hui, depuis la fin du XXe siècle, le nouvel ordre mondial, qui est radicalement différent de l'ancien. Alors que cet ordre moderne aurait consisté dans le pouvoir disciplinaire ainsi que le pouvoir souverain, l'ordre postmoderne consisterait dans le biopouvoir ainsi que le pouvoir souverain renouvelé. C'est ce nouveau système du pouvoir que Negri & Hardt appellent, on le sait bien, l'« Empire ». Car ce système ne se borne plus à l'espace-temps de l'Etat-nation moderne, mais s'étend jusqu'à celui du monde entier pour dominer par son pouvoir souverain renouvelé tous les droits humains et gouverner par son biopouvoir tous les vivants humains. Ce système impérial tisse donc son réseau jusqu'à toutes les régions du globe et exerce son pouvoir sur tous les aspects de la vie humaine. Et il saisit si radicalement tous nos existences qu'il dévoilerait au fond nos fondements ontologiques même, vies fragiles en apparence mais absolument actives en réalité. C'est là la multitude, dont on doit finalement faire le dernier appui de résistance. Cette nouvelle subjectivité potentiellement révolutionnaire est radicalement différente de l'ancienne. Alors que cette subjectivité moderne se serait exprimée comme le peuple contre le souverain ou le prolétariat contre la bourgeoisie, la subjectivité postmoderne apparaît comme la multitude contre l'Empire. Cette subjectivité collective ne se borne plus à l'espace-temps de l'Etat-nation moderne, mais s'étend jusqu'à celui du monde entier pour résister au pouvoir impérial par son activité vitale, à laquelle Negri & Hardt osent consacrer le concept foucauldien de « biopolitique » contrairement à son usage original. Cette subjectivité multiple tisserait donc son réseau, appelé « le commun », jusqu'à toutes les régions du globe et déploieraient sa biopolitique dans tous les aspects du pouvoir impérial. Et il résisterait si radicalement à tout l'Empire qu'il pourrait finalement y réaliser la révolution mondiale, à savoir la « démocratie absolue ». Voilà la

²⁸² Cf. A. Negri et M. Hardt, *op. cit.* ; A. Negri et M. Hardt, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books, 2004.

²⁸³ Cf. en particulier G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers*, Minuit, 1990.

conception de la multitude chez Negri & Hardt. En réalité, il n'est pas très facile de préciser philosophiquement ce concept de multitude dans leurs écrits, parce qu'afin de l'expliquer, ils se réfèrent à plusieurs pensées qui ne nous semblent pas nécessairement homogènes : ils la déterminent comme la « substance » spinoziste, l'approchent du « prolétariat » marxiste, la comparent comme l'« être » heideggérien, la superposent à la « chair » merleau-pontienne, l'identifient au « désir » deleuzien ou la saisissent comme la « biopolitique » foucauldienne. Il s'agirait d'une sorte de subjectivité chimérique qui ne témoignerait pas tellement de la multiplicité conceptuelle de la multitude mais plutôt de son obscurité conceptuelle. D'où il suit qu'on pourrait retrouver dans ce concept-là plus ou moins de caractères faisant penser à la résistance foucauldienne comme de la plèbe, les ennemis de l'Etat ou la volonté corrective. Mais, il ne serait quand même pas impossible de distinguer jusqu'à un certain point la multitude d'avec la résistance foucauldienne. Negri & Hardt, certes, concevraient cette multitude-là dans l'horizon non pas d'avant mais d'après le tournant ontologique. Mais, là, il nous semble qu'elle ne correspondrait pas tellement à la résistance extraordinaire, mais plutôt à sa résistance ordinaire. Car, malgré quelque contrepartie des auteurs prudents, tout se passe effectivement comme il ne s'agit finalement que des affaires à l'intérieur d'un seul système de pouvoir, c'est-à-dire de la formation réciproque entre l'Empire et la multitude dans le pouvoir global postmoderne. La multitude, ce serait d'abord la résistance que ce pouvoir global pourrait déployer en lui-même en tant que son objet ; autrement dit, ce serait une sorte de « vie nue »²⁸⁴ qu'il pourrait former en tant que son objet ainsi que l'Empire en tant que son sujet ; bref, il s'agirait de la résistance que le système du pouvoir objective en lui-même. Mais, bien évidemment, ce n'est pas tout, puisque le pouvoir global postmoderne contient non seulement les pouvoirs des administrateurs mais aussi ceux des administrés. Ainsi la multitude, ce serait ensuite aussi une résistance que le pouvoir global, les pouvoirs des administrés cette fois-ci, déploie en lui-même en tant que son sujet ; autrement dit, ce serait la « vie biopolitique » qu'il forme en tant que son sujet ainsi que l'Empire en tant que son objet ; bref, il s'agirait cette fois-ci de la résistance que le système du pouvoir subjective en lui-même. En somme, il s'agit de la résistance qu'il objective ou subjective en lui-même. Bien sûr, cela ne signifie pas pour autant que la vie nue comme la résistance

²⁸⁴ Cf. A. Negri et M. Hardt, *Empire*, p. 366.

objectivée par les pouvoirs des administrateurs soit immédiatement identique à la vie biopolitique comme la résistance subjectivée par les pouvoirs des administrés. Mais, la première pourrait et devrait finalement se remplacer par la dernière. Les deux seraient ainsi compatibles dans le même système du pouvoir. Ce serait là la résistance ordinaire. C'est dans cette mesure qu'il s'agirait toujours de la formation réciproque entre l'Empire et la multitude dans le même pouvoir global postmoderne. Sans doute, il n'aurait pas fallu considérer que ce dernier pouvoir ou, plus précisément, le biopouvoir dévoile par sa puissance la plus intensifiée nos fondements ontologiques, disons « la vie en soi ». Celle-ci ne serait jamais originellement dévoilée par le biopouvoir, mais, simplement, historiquement formée en tant que telle par lui. Ainsi, si l'on s'appuyait sur ce costume « vie nue » pour déployer la vie biopolitique, alors on ne refuserait pas tellement le système du pouvoir donné, mais plutôt accepterait sa règle du jeu. C'est-à-dire qu'il ne s'agirait pas de résister radicalement à ce système-là, mais d'y participer d'une certaine façon. C'est pourquoi on serait finalement amené à ressusciter des thèmes philosophiques traditionnels, comme la substance spinoziste, le prolétariat marxiste ou la chair merleau-pontienne, sans doute pour fonder la multitude, la justifier et l'opposer à l'Empire, qui serait peut-être déjà fondé et justifié par de vieux thèmes juridiques tels que la démocratie, les droits de l'homme ou la guerre juste. La multitude n'apparaîtrait ainsi qu'en relation avec l'Empire ; donc, la biopolitique ne s'y exercerait qu'en relation avec le biopouvoir ; puis, le réseau commun ne s'y tisserait qu'en relation avec le réseau impérial ; et, la révolution mondiale démocratique ne se rêve qu'en relation avec la domination globale impériale : bref, les uns et les autres ne se formeraient que réciproquement. Seulement, même s'il en est ainsi, cela ne signifierait bien évidemment jamais que la multitude soit tout à fait impuissante. C'est non seulement que la résistance ordinaire est toujours nécessaire pour vivre quotidiennement dans le système du pouvoir donné. Mais aussi que, si elle arrivait à maximiser son intensité, elle pourrait éventuellement amener ce système-là à sa limite pour le faire disparaître. A ce moment-là, cependant, la multitude aussi devrait disparaître avec ce système, puisqu'elle ne pourrait se former qu'en son sein. Par conséquent, afin de résister radicalement au système donné, il se pourrait finalement qu'il ne faille plus prendre pour appui de résistance notre vie donnée, la vie historiquement formée ; autrement dit, qu'il faille résister non seulement à l'Empire, mais aussi à la multitude.

Ce serait justement alors qu'éclaterait sans doute la résistance extraordinaire. Seulement, là encore, il pourrait s'agir autrement de notre vie. Ce n'est bien sûr plus ni la vie de la multitude formée par le pouvoir impérial à l'époque contemporaine, ni le corps du sujet formé par le pouvoir souverain aux temps modernes, ni la chair du croyant formée par le « pouvoir pastoral » au moyen âge. Ce serait peut-être la vie au sens nietzschéen, la vie verticale à ces trois modalités de vie humaine. Sans doute, par leur sens politique aigu, Negri & Hardt aussi l'auraient plus ou moins pressentie au-delà de la multitude. Ce serait aussi une des raisons pour lesquelles on pourrait entrevoir dans leur concept esquissé quelques traits semblables à la résistance extraordinaire foucauldienne. Voilà pourquoi la multitude ne serait pas tellement proche de sa résistance extraordinaire, mais plutôt de sa résistance ordinaire. C'est ainsi que la résistance foucauldienne n'est pas identique à la multitude de Negri & Hardt.

En somme, avant le tournant ontologique, il y a les deux sortes de résistances : l'une est la résistance dérivée, qui est réprimée dans la domination ; et l'autre est la résistance originaire, qui fait dériver de soi-même le partage entre le Souverain et le Sujet, en rendant possible toutes les dominations du premier au dernier. Puis, après le tournant, il y a les deux autres sortes de résistances : l'une est la résistance régulière, qui est formée dans le pouvoir donné ; et l'autre est la résistance régulatrice, qui critique des pouvoirs donnés, en formant un autre pouvoir. C'est bien cette dernière qui n'est rien d'autre qu'une seule possibilité de se refuser à toute subjectivation du pouvoir donné pour créer une autre subjectivation, c'est-à-dire la contre-subjectivation.

Voilà pourquoi la subjectivation continue perpétuellement dans le domaine du pouvoir : il y a la résistance comme contre-subjectivation. C'est, « un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite », ou, « un peu en arrière de la politique », « ce qui doit inconditionnellement la limiter »²⁸⁵. Cette résistance advient ainsi d'elle-même sans être réglée par aucun pouvoir, et c'est bien là que pourrait éclater sûrement une « *liberté* »²⁸⁶. Cette résistance advient ainsi en elle-même pour régler un autre pouvoir, et c'est bien là que pourrait éclater sûrement une « *justice* » ou un « *bien* » au sens propre. Bref, il y a la *résistance-liberté-bien*, jamais la Raison-Liberté-Bien. C'est grâce à la première que la subjectivation continue perpétuellement dans le domaine du

²⁸⁵ « Inutile de se soulever ? », *DE III*, p. 793.

²⁸⁶ Cf. « Vivre autrement le temps », *DE III*, p. 789 ; « Le sujet et le pouvoir », *DE IV*, p. 237-238 (« The Subject and Power », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 221-222).

pouvoir. Si fort que soit le pouvoir, il n'arrive jamais à régler cette résistance. Si habile qu'il soit, il n'arrive jamais à la subjectiver. Elle peut toujours advenir pour se refuser à tout pouvoir donné ou à toute subjectivation donnée. Elle peut toujours advenir pour créer un autre pouvoir ou une autre subjectivation. Même si cela ne se passe qu'assez rarement comme une sorte de grâce.

*

Nous avons donc pu mettre en lumière la politique de la subjectivation chez Foucault. Autrement dit, nous avons pu montrer quelle est notre existence dans le système du pouvoir. Tout d'abord, Foucault a critiqué le concept traditionnel de pouvoir, c'est-à-dire le modèle du droit sur le pouvoir. Dans ce modèle, on a considéré le pouvoir comme droit, et son caractère général consistait dans la domination. Puis, son mécanisme général avait les quatre éléments, Sujet, Souverain, Loi et Etat. Cependant, Foucault a douté que ce modèle puisse mettre en question toutes les existences des pouvoirs. Ainsi, en procédant au tournant ontologique, Foucault a posé à nouveau le modèle du rapport de force. Dans ce modèle, on considère le pouvoir comme rapport de force, et ses caractères principaux consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Puis, son mécanisme principal a les quatre éléments, corps, gouvernant, technique et tactique. Or, de tels pouvoirs forment un ensemble selon le code historique comme condition historique d'existence ou *a priori* historique. C'est là le dispositif ou l'économie. Pour les analyser, il faut recourir à la généalogie du pouvoir. En outre, ce système du pouvoir se rapporte à celui du savoir, en formant le savoir-pouvoir. Là, le savoir et le pouvoir existent à l'intérieur l'un de l'autre, agissent à égalité l'un sur l'autre, et se causent l'un l'autre dans la fatalité aléatoire. Bien plus, ce savoir-pouvoir a pour une partie de lui-même la vérité. Ce n'est pas la vérité épistémologique mais la vérité ontologique, qui n'est pas originaire mais historique et qui n'est pas dichotomique mais régulière. C'est pourquoi, dans le système du savoir, il n'y a plus le Souverain et le Sujet de la domination, mais le gouvernant et le gouverné du pouvoir. Le Souverain et le Sujet étaient des substances. Ils avaient eu entre eux une relation

épistémologique, qui avait pour caractère général la légitimité. En revanche, le gouvernant et le gouverné du pouvoir sont des formations. Ils ont entre eux une relation ontologique, qui a pour caractère principal la positivité. Cette relation a la double fonction de subjectivation et d'objectivation, par laquelle le sujet et l'objet du pouvoir sont réciproquement formés comme gouvernant et gouverné. Bref, il s'agit de la formation réciproque du sujet et de l'objet. C'est là notre existence dans le système du pouvoir et donc ce qu'on peut appeler la politique de la subjectivation. Cependant, par la suite de cette mise en lumière de la politique, nous avons été paradoxalement menés à une désobjectivation ou à une contre-subjectivation du pouvoir. C'est la résistance.

Or, cette politique de la subjectivation ainsi que la logique de la subjectivation ne recouvrent pas encore toutes les problématiques de la philosophie de la subjectivation chez Foucault. Certes, la logique de la subjectivation porte sur la problématique du savoir où le sujet et l'objet sont réciproquement formés ; et la politique de la subjectivation porte sur celle du pouvoir où le gouvernant et le gouverné sont réciproquement formés. Mais, même si nous synthétisons ces deux pensées de la subjectivation, nous ne pourrions pas encore mettre en lumière toutes les faces de notre existence. C'est parce que non seulement la logique de la subjectivation mais aussi la politique de la subjectivation laisse de côté une face de notre existence : le rapport de soi à soi-même. De fait, dans la logique de la subjectivation, il s'est agi généralement du rapport de soi à l'autre, c'est-à-dire le rapport de soi comme sujet à l'autre comme objet tel que celui du psychiatre au fou. Et dans la politique de la subjectivation aussi, il s'est agi généralement du rapport de soi à l'autre, c'est-à-dire le rapport de soi comme gouvernant à l'autre comme gouverné tel que celui du gardien au prisonnier. Dans l'une et l'autre, on a principalement supposé comme sujet et objet ou gouvernant et gouverné les deux existences en vis-à-vis, le soi et l'autre. Ainsi, afin de mettre en lumière toutes les faces de notre existence, nous devrions traiter du rapport de soi à soi-même. C'est-à-dire que nous devrions examiner le rapport de soi comme sujet à soi-même comme objet et celui de soi comme gouvernant à soi-même comme gouverné. De fait, après avoir parcouru les deux problématiques du savoir et du pouvoir, Foucault lui-même aussi en est arrivé à s'orienter dans cette direction : la problématique de l'éthique. Par conséquent, nous devrions désormais montrer quelle est notre existence dans le système de l'éthique. Bref, nous devrions mettre en lumière l'éthique de la subjectivation. Mais,

par la raison déjà indiquée dans l'introduction, nous ne pouvons pas ici aborder ce troisième problème. C'est la tâche à achever dans le futur.

CONCLUSION

Nous avons donc pu mettre en lumière la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation pour la philosophie de la subjectivation chez Foucault. Autrement dit, nous avons pu montrer quelle est notre existence dans le système anonyme du savoir-pouvoir. Nous en avons déjà parfois résumé les arguments dans le développement de notre thèse, mais, pour conclure, répétons à nouveau ce résumé afin de dresser l'inventaire final de nos résultats. D'abord, sur la logique de la subjectivation. Pour l'ouvrir, avant tout, Foucault a posé un nouveau concept de langage, le modèle de l'existence sur le langage. Là, il s'agit du langage comme existence, c'est-à-dire l'énoncé, et ses caractères principaux consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Son mécanisme principal a quatre éléments, à savoir l'objet énonciatif, le sujet énonciatif, le concept énonciatif et le sens énonciatif. Or, de tels énoncés forment selon la règle historique un ensemble, c'est-à-dire discours ou savoir ; pour les analyser, il faut recourir à l'archéologie du savoir. Ce système du savoir équivaut à celui de l'image, qui concerne l'activité spirituelle en général ; et il contient pour une partie de lui-même la vérité ontologique, qui possède la régularité historique. C'est dans ce système-là qu'il y a le sujet et l'objet du savoir. Ils sont des formations, et ont entre eux la relation ontologique, qui a pour caractère principal la positivité. Cette relation possède la double fonction de subjectivation et d'objectivation, par laquelle il s'agit de la formation réciproque du sujet et de l'objet. C'est là notre existence dans le système du savoir. Voilà la logique de la subjectivation. Seulement, cette logique-là nous a paradoxalement menés à une contre-subjectivation, la folie. Ensuite, sur la politique de la subjectivation. Pour l'ouvrir, avant tout, Foucault a posé un nouveau concept de pouvoir, le modèle du rapport de force sur le pouvoir. Là, il

s'agit du pouvoir comme rapport de force, et ses caractères principaux aussi consistent dans l'événement, la pratique et la chose. Son mécanisme principal a quatre éléments, à savoir le corps, le gouvernement, la technique et la tactique. Or, de tels rapports de forces forment selon la règle historique un ensemble, c'est-à-dire dispositif ou économie ; pour les analyser, il faut recourir à la généalogie du pouvoir. Ce système du pouvoir ainsi que celui du savoir forment le savoir-pouvoir, qui a ses trois caractères, l'intériorité réciproque, l'interaction égale et la causalité multiple ; et ils contiennent pour une partie d'eux-mêmes la vérité ontologique, qui possède la régularité historique. C'est dans ce système du pouvoir qu'il y a le sujet et l'objet du pouvoir, le gouvernant et le gouverné. Ils sont des formations, et ont entre eux la relation ontologique, qui a pour caractère principal la positivité. Cette relation possède la double fonction de subjectivation et d'objectivation, par laquelle il s'agit de la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. C'est là notre existence dans le système du pouvoir. Voilà la politique de la subjectivation. Seulement, cette politique-là nous a paradoxalement menés à une contre-subjectivation, la résistance. Et finalement, la première partie, la logique de la subjectivation, s'est mise en corrélation avec la deuxième partie, la politique de la subjectivation : la formation réciproque du sujet et de l'objet du savoir a la corrélation avec celle du gouvernant et du gouverné ; bref, il s'agit de la formation corrélatrice entre le sujet/objet et le gouvernant/gouverné. Voilà quelle est notre existence dans le système anonyme du savoir-pouvoir. C'est là la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation.

Or, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, cette logique et cette politique ne sont que deux tiers de la philosophie de la subjectivation. Car toutes les deux ne traitent du problème de la subjectivation que du point de vue du rapport de soi à l'autre : la logique de la subjectivation s'occupe généralement de ce type de rapport dans le domaine du savoir, c'est-à-dire le rapport de soi comme sujet du savoir à l'autre comme objet du savoir ; la politique de la subjectivation s'occupe généralement du même type de rapport dans le domaine du pouvoir, c'est-à-dire le rapport de soi comme gouvernant à l'autre comme gouverné. Il reste donc encore le rapport de soi à soi-même à exploiter. C'est bien là qu'il s'agit du dernier tiers de la philosophie de la subjectivation, l'éthique de la subjectivation. Car celle-ci traite du problème de la subjectivation justement du point de vue du rapport de soi à soi-même : elle s'occupe généralement de ce type de

rapport, soit dans le domaine du savoir soit dans celui du pouvoir, c'est-à-dire le rapport de soi comme sujet-gouvernant à soi-même comme objet-gouverné. C'est bien tout cela qui constitue le troisième et dernier domaine appelé éthique. Ainsi, il faut désormais mettre en lumière cette éthique de la subjectivation pour accomplir la philosophie de la subjectivation dans son intégralité. Par les raisons déjà indiquées, nous ne pouvons pas ici aborder cette dernière tâche, mais seulement en indiquer brièvement une perspective possible. Pour ouvrir l'éthique de la subjectivation, tout d'abord, Foucault critiquerait le concept traditionnel d'« éthique ». Ce serait ce qu'on pourrait appeler « le modèle de la connaissance de soi sur l'éthique ». Là, on considérerait l'attitude éthique comme « connaissance de soi »¹. Son caractère général consisterait sans doute dans la « morale » : on devrait à la fois se connaître et se dominer pour se moraliser. Et, son mécanisme général aurait probablement les quatre éléments tels que le « Désir », la « Conscience », la « Culture » et la « Nature » : la connaissance de soi serait produite par ces quatre éléments. Cependant, Foucault douterait que ce modèle puisse mettre en question toutes les attitudes éthiques, toutes les existences de l'éthos. Ainsi, afin de surmonter ce modèle de la connaissance de soi, Foucault procéderait au « déplacement théorique »², c'est-à-dire au tournant ontologique parallèle à ceux advenant dans les problématiques du savoir et du pouvoir, de sorte qu'il poserait un nouveau concept d'éthique. Ce serait ce qu'on pourrait appeler « le modèle du souci de soi sur l'éthique ». Là, il considérerait l'attitude éthique comme « souci de soi »³. Ses caractères principaux consisteraient sans doute dans l'événement, la pratique et la chose : le souci de soi apparaît comme événement, fonctionne comme pratique et subsiste comme chose. Et, son mécanisme principal aurait probablement les quatre éléments que Foucault essaie d'articuler comme « substance éthique », « mode d'assujettissement », « travail éthique » et « téléologie »⁴ : le souci de soi formerait en lui-même ces quatre éléments. Or, de tels soucis de soi formeraient un ensemble selon la règle historique comme condition historique d'existence ou *a priori* historique. Ce serait là les systèmes qu'on pourrait sans doute mettre en question par la reprise de quelques termes foucauldien, la « problématisation »⁵ ou l'« expérience »⁶. Pour les

¹ Surtout, cf. *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil 2001, deux leçons du 6 janvier 1982.

² *L'usage des plaisirs*, p. 12.

³ Surtout, cf. *L'herméneutique du sujet*, deux leçons du 6 janvier 1982 ; *Le souci de soi*, Gallimard, 1984.

⁴ Cf. *L'usage des plaisirs*, p. 33-35.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 16-19.

analyser, il ne faudrait pas recourir à la troisième méthodologie ; il serait suffisant de combiner l'archéologie du savoir et la généalogie du pouvoir, car, comme nous l'avons dit, l'attitude éthique, le rapport de soi à soi-même, se situe toujours dans le domaine du savoir ou celui du pouvoir : bref, il faudrait recourir à l'archéologie-généalogie de l'éthique⁷. Ce système de l'éthique se rapporterait à celui du savoir-pouvoir, en formant pour ainsi dire le « savoir-pouvoir-éthique ». En outre, ce dernier système-ci aurait pour une partie de lui-même la vérité, en particulier sous la modalité de la « *parrêsia* »⁸. Ce ne serait plus la vérité épistémologique mais la vérité ontologique, qui ne serait pas originaire mais historique et qui ne serait pas dichotomique mais régulière⁹. En conséquence de tout cela, dans le système de l'éthique, il n'y aurait plus la « Conscience » et le « Désir » de la morale, mais le « soi » et le « soi-même » de l'éthique : non pas que la Conscience ne moralise plus le Désir, mais le soi se soucierait du soi-même. La Conscience et le Désir de la morale seraient des substances. Ils auraient entre eux une relation épistémologique, qui aurait pour caractère général la légitimité. En revanche, le soi et le soi-même de l'éthique seraient des formations. Ils auraient entre eux une relation ontologique, qui aurait pour caractère principal la positivité. Cette relation aurait la double fonction de subjectivation et d'objectivation, par laquelle le sujet et l'objet de l'éthique seraient réciproquement formés comme soi et soi-même. Bref, il s'agirait de la formation réciproque du soi et du soi-même. Ce serait là ce que Foucault a essayé de nommer à nouveau la « subjectivité »¹⁰, notre existence dans le système de l'éthique. Voilà l'éthique de la subjectivation. Cependant, par la suite de cette mise en lumière de l'éthique, nous serions menés à une désobjectivation ou à une contre-subjectivation de l'éthique. Ce serait sans doute le « plaisir »¹¹. Voilà une perspective prévue pour l'éthique de la subjectivation.

Ainsi, si nous pouvions mettre en lumière cette éthique comme ci-dessus, alors nous pourrions davantage l'articuler avec la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation pour mettre en lumière la philosophie de la subjectivation.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 10.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 17-18.

⁸ Surtout, cf. *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, 2008 ; *Le courage de la vérité*, Gallimard/Seuil, 2009.

⁹ Par exemple, cf. *Du gouvernement des vivants*, Gallimard/Seuil, 2012 ; *Mal faire, dire vrai*, Presses universitaires de Louvain, 2012.

¹⁰ En particulier, cf. *Subjectivité et vérité*, Gallimard/Seuil, 2014 ; *L'herméneutique du sujet*.

¹¹ Il s'agirait des plaisirs dont Foucault a montré l'importance dans *La volonté de savoir*, et qui l'ont ultérieurement mené à écrire *L'usage des plaisirs*.

L'éthique de la subjectivation serait en complémentarité avec la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation. Car, alors que ces deux dernières ne traitent que des rapports de soi à l'autre dans le savoir et le pouvoir, la première traite du rapport de soi à soi-même dans le savoir et le pouvoir, bref dans l'éthique. De fait, comme le dit souvent Foucault¹², les rapports de soi à l'autre dans le savoir et le pouvoir ne s'établiraient qu'avec le rapport de soi à soi-même dans l'éthique, et inversement aussi. Autrement dit, la formation réciproque du sujet et de l'objet du savoir et celle du gouvernant et du gouverné ne se feraient qu'avec celle du soi et du soi-même, et inversement aussi. Or, comme nous l'avons vu, la formation réciproque du sujet et de l'objet est en corrélation avec celle du gouvernant et du gouverné : il s'agit de la formation corrélatrice entre le sujet/objet et le gouvernant/gouverné. Ainsi, la formation réciproque du soi et du soi-même aurait la complémentarité avec la formation corrélatrice entre le sujet/objet et le gouvernant/gouverné. Bref, il s'agirait de la formation complémentaire entre le soi/soi-même et le soi/autre qu'est la formation corrélatrice entre le sujet/objet et le gouvernant/gouverné. Ce serait là notre existence dans le système anonyme du savoir-pouvoir-éthique. C'est ainsi que nous pourrions articuler l'éthique de la subjectivation avec la logique de la subjectivation et la politique de la subjectivation.

Ce faisant, donc, nous pourrions finalement mettre en lumière la philosophie de la subjectivation en elle-même. Comme on l'a vu plusieurs fois, celle-ci consiste en trois parties. D'abord, la logique de la subjectivation, s'opposant bien à la philosophie logique de la subjectivité, se demande quelle est notre existence dans le système du savoir ; elle met ainsi en question la subjectivation logique, en montrant la formation réciproque du sujet et de l'objet du savoir. Ensuite, la politique de la subjectivation, s'opposant bien à la philosophie politique de la souveraineté, se demande quelle est notre existence dans le système du pouvoir ; elle met ainsi en question la subjectivation politique, en montrant la formation réciproque du gouvernant et du gouverné. Enfin, l'éthique de la subjectivation, s'opposant bien à la philosophie morale de la conscience, se demande quelle est notre existence dans le système de l'éthique ; elle met ainsi en question la subjectivation éthique, en montrant la formation réciproque du soi et du soi-même. En somme, il y a la logique de la subjectivation, la politique de la subjectivation

¹² Par exemple, cf. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, p. 576.

et l'éthique de la subjectivation ; il y a la subjectivation logique, la subjectivation politique et la subjectivation éthique ; il y a la formation réciproque du sujet et de l'objet, celle du gouvernant et du gouverné et celle du soi et du soi-même : au fond, il s'agit de la formation systématique entre le sujet/objet, le gouvernant/gouverné et le soi/soi-même. C'est là toutes les faces de notre existence dans le savoir-pouvoir-éthique, c'est-à-dire la philosophie de la subjectivation. En définitive, cette dernière philosophie, s'opposant bien à la philosophie du sujet, se demande quelle est notre existence dans le système anonyme ; elle met ainsi en question la subjectivation historique, en montrant la formation systématique entre le sujet/objet, le gouvernant/gouverné et le soi/soi-même. Mais il faudrait faire attention : même si nous posions ainsi systématiquement la philosophie de la subjectivation, cela ne signifierait jamais qu'il s'agisse de construire une nouvelle métaphysique. Ce serait évident si l'on compare la philosophie de la subjectivation avec celle du sujet. Comme il a été déjà indiqué, cette dernière philosophie traditionnelle mettrait essentiellement en cause une série d'entités métaphysiques, les quatre causes ultimes, tantôt Objet-Sujet-Concept-Sens, tantôt Sujet-Souverain-Loi-Etat, tantôt Désir-Conscience-Culture-Nature. Dans cette mesure, elle ne serait autre chose que la métaphysique du sujet. En revanche, la philosophie foucauldienne mettrait toujours en question les existences effectives elles-mêmes, tantôt énoncé, tantôt rapport de force, tantôt souci de soi. Dans cette mesure, on pourrait la considérer plutôt comme la « physique de la subjectivation » ou l'« histoire de la subjectivation ». C'est pourquoi la philosophie de la subjectivation ne serait jamais métaphysique. Or, comme il a été déjà remarqué, chaque étude de la subjectivation nous mène paradoxalement à sa contre-subjectivation : la logique de la subjectivation à la folie ; la politique de la subjectivation à la résistance ; et enfin, l'éthique de la subjectivation au plaisir. Cependant, il nous semble que cette folie, cette résistance et ce plaisir ne seraient finalement que des mots que Foucault a utilisés pour désigner de chaque domaine un seul et même éclat. C'est-à-dire que ces trois contre-subjectivations logique, politique et éthique convergeraient au fond vers une seule et même contre-subjectivation historique. Ce serait là sans doute le « courage ». Celui-ci serait en réalité ce que Foucault tiendrait des écrits de Kant. Comme nous l'avons confirmé plusieurs fois, notre philosophe continue à critiquer systématiquement la philosophie transcendantale de Kant tout au long de sa carrière, mais non jamais pour autant qu'il

repousse toutes les pensées kantienne : vers la fin de sa carrière, il apprécie presque exceptionnellement sa pensée des Lumières¹³. Dans celle-ci, comme on le sait, Kant reprend une ancienne locution latine comme devise des Lumières : « *aude sapere* », c'est-à-dire « aie le courage de savoir ». Car, dans l'âge des Lumières, on doit se libérer de superstitions, de préjugés et de dogmes donnés pour raisonner de soi-même ; on doit s'évader des ombres des opinions traditionnelles pour s'éclairer par les lumières de sa propre raison : bref, il s'agit de sortir de l'état de « minorité », où l'on accepte aveuglement l'autorité de quelqu'un d'autre, pour entrer en état de « majorité », où l'on peut faire usage de sa propre raison. Ainsi, non pas qu'un livre lui tienne lieu d'entendement, mais on doit penser de soi-même ; non pas qu'un directeur spirituel tienne lieu de volonté pratique, mais on doit agir de soi-même ; non pas qu'un médecin décide à sa place de son régime, mais on doit se soigner de soi-même. Seulement, comme on le sait bien, Kant pose alors pour cela les trois critiques de la raison. Bien sûr, Foucault ne pourrait pas les accepter. Ainsi, il devrait s'agir pour lui de poser à leur place les trois études de la subjectivation, accompagnées de leurs contre-subjectivations : on doit donc penser non pas par la raison théorique, mais par la folie ; on doit agir non pas par la raison pratique, mais par la résistance ; et on devrait se soigner non pas par la faculté de juger, mais par le plaisir : bref, on devrait avoir non pas le courage de faire usage de la raison pure, mais le courage constitué de la folie, de la résistance et du plaisir. C'est dans ce sens qu'il s'agirait pour Foucault du courage. Bien sûr, quant à son estimation ambiguë de Kant, il faudrait dorénavant l'examiner plus en détail. Mais, pour expliquer sommairement, on pourrait dire que notre philosophe arrache ainsi le problème du courage aux archives kantienne. Ce courage foucauldien pourrait critiquer tout système donné, savoir-pouvoir-éthique, pour en créer un autre ; et donc, il pourrait critiquer toute subjectivation donnée, logico-politico-éthique, pour en créer une autre. C'est là le courage comme contre-subjectivation. Donc, celui-ci ne relèverait jamais de l'Être dans aucun sens. Il ne serait finalement autre chose qu'un autre nom du « devenir »¹⁴. La philosophie de la subjectivation nous mènerait ainsi à une contre-subjectivation, le courage. En somme, cette philosophie

¹³ Cf. « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie, op. cit.* ; *Les gouvernements de soi et des autres*, deux leçons du 5 janvier 1983 ; « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*.

¹⁴ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 210 ; « Entretien avec Michel Foucault [réalisé par J. G. Merquior et S. P. Rouanet] », *DE II*, p. 166.

révèle la subjectivation, logico-politico-éthique ou historique, de sorte qu'elle débouche paradoxalement sur la contre-subjectivation. Seulement, dans la mesure où cette thèse ne met en lumière que deux tiers de ladite philosophie, bien sûr, tout cela reste encore à l'état de perspective possible. Pour en examiner la validité, il faudrait désormais mettre en lumière le dernier tiers, l'éthique de la subjectivation.

C'est pourquoi Foucault n'a plus rapport ni à la philosophie du sujet ni à la pensée de l'anonymat, mais à la philosophie de la subjectivation ; il n'entreprend plus ni de rattraper l'établissement du sujet ni de répéter la mort du sujet, mais de reprendre au-delà le problème du sujet en termes de subjectivation. Certes, il n'a pas thématiquement parlé de la philosophie de la subjectivation : il n'en a pas indiqué la conception manifeste, et n'a pas utilisé l'expression elle-même de « philosophie de la subjectivation ». Bien plus, avant d'arriver au terme « subjectivation », il lui a fallu passer par bien des péripéties dans ses réflexions philosophiques : il n'a cessé de réexaminer ses études antérieures, de modifier sa position théorique et de renouveler son programme de recherche. Toutefois, il nous semble que Foucault a toujours continué à travailler dans la problématique de la philosophie de la subjectivation. Car ce que nous mettons en question dans cette thèse, ce n'est au fond pas tellement le niveau de ce dont a dit ou écrit Foucault, mais plutôt le niveau de ce qui a rendu possibles ces dits et ces écrits foucauldien eux-mêmes. C'est-à-dire qu'il s'agit d'analyser des règles historiques selon lesquelles s'est formée une série de recherches foucauliennes. C'est là ce qu'on pourrait caractériser, d'après nous, comme philosophie de la subjectivation. En réalité, ce serait, jusqu'à un certain point, pareil à ce que Foucault a tenté dans *L'archéologie du savoir*. Car il précisait là sa tentative comme suit : « plutôt que de rechercher ce que j'ai dit, et ce que j'aurais pu dire, je m'efforce de faire apparaître, dans la régularité qui lui est propre et que je maîtrisais mal, ce qui rendait possible ce que je disais »¹⁵. C'est là ce que Foucault a finalement nommé l'archéologie du savoir. En suivant un tel geste foucauldien, nous nous interrogeons à nouveau non pas sur ce dont il a dit ou écrit, mais sur ce qui a rendu possibles ces dits et ces écrits. C'est dans cette mesure que Foucault a toujours continué à travailler dans la problématique de la philosophie de la subjectivation. De fait, si nous prenons pour schéma de lecture lesdites règles historiques, nous pourrions mieux expliquer du point de vue théorique,

¹⁵ *L'archéologie du savoir*, p. 149.

sinon toutes les recherches foucaaldiennes, du moins beaucoup d'entre elles. Ainsi cette thèse s'est-elle efforcée de le démontrer effectivement en référence à d'assez nombreux textes foucaaldiens. Mais ce ne serait pas tout. Aussi du point de vue pratique, nous pourrions mieux expliquer une série de recherches foucaaldiennes. C'est-à-dire que, compte tenu de ces règles historiques, nous pourrions comprendre non seulement théoriquement comment les recherches foucaaldiennes ont déployé en elles-mêmes la philosophie de la subjectivation, mais aussi pratiquement comment ces recherches elles-mêmes ont été déployées par la même philosophie ; autrement dit, nous pourrions comprendre non seulement à partir des recherches foucaaldiennes la philosophie de la subjectivation, mais aussi à partir de la seconde les premières. En effet, il serait possible de reprendre selon la philosophie de la subjectivation le parcours mouvementé des recherches foucaaldiennes, c'est-à-dire leurs changements presque constants. Seulement, à propos de ces changements consécutifs, il faudrait les classer sans doute en deux types, car il nous semble qu'il y a deux différentes cohérences à l'œuvre selon qu'il s'agit du changement avant ou après le tournant ontologique. Avant celui-ci, Foucault a continué à changer selon la démarche autodestructrice de la philosophie du sujet : ses recherches n'ont cessé de « tuer » petit à petit sa subjectivité pour surmonter le *cogito* cartésien, l'*égo* husserlien ou le *Dasein* heideggérien, c'est-à-dire pour accomplir la mort du sujet. Dans cette perspective, il a continué à renouveler progressivement son objet d'étude, sa méthode d'analyse, son concept à utiliser et sa théorie de référence pour les rendre de plus en plus originaires par le mouvement imaginaire. Ainsi, on pourrait comprendre ses changements d'avant le tournant comme l'épuisement progressif du sujet traditionnel. Voilà la première cohérence des changements. Après le tournant, en revanche, Foucault aurait continué à changer selon la philosophie de la subjectivation : ses recherches n'ont cessé de se transformer pour critiquer les savoirs existants, les pouvoirs existants et les éthiques existantes. C'est pourquoi il a continué à renouveler ses recherches au niveau du savoir : à travers ce renouvellement continu, il a changé d'objet d'analyse, en prenant tour à tour des énoncés, des rapports de forces, des soucis de soi, etc. ; il a révisé la méthode, en proposant tour à tour l'archéologie, la généalogie et l'archéologie-généalogie ; il a rénové le concept-clé, en posant tour à tour le « discours », le « dispositif », la « problématisation », etc. ; et enfin, il a sauté d'un domaine théorique à un autre, en parcourant tour à tour la problématique du savoir, celle

du pouvoir et celle de l'éthique. Bien plus, c'est pourquoi Foucault a continué également à renouveler ses recherches au niveau du pouvoir : à travers ce renouvellement continu, il a varié la cible de lutte, en prenant tour à tour le mécanisme de la prison, le système de l'hétérosexualité, l'ancien régime iranien, etc. ; il a métamorphosé la subjectivité de l'intellectuel spécifique, en devenant tour à tour organisateur du G.I.P., « artisan »-« artificier »-« armurier » pour la lutte de résistance¹⁶, « journaliste » philosophique¹⁷, etc. ; il a inventé l'instrument de lutte, en brandissant tour à tour le livre-« boîte à outils »¹⁸, le savoir-« arme »¹⁹, les « reportages d'idées », etc. ; il est passé d'un champ de bataille à un autre, en se jetant tour à tour dans la lutte de la prison, la libération homosexuelle, la révolution iranienne, etc. Et enfin, c'est pourquoi Foucault a continué également à renouveler ses recherches au niveau de l'éthique : à travers ce renouvellement continu, il a rétrospectivement repris le soi-même passé, à savoir l'ensemble de ses recherches antérieures, en lui donnant chaque fois une nouvelle valeur, c'est-à-dire en disant tantôt « j'ai toujours étudié le savoir anthropologique », tantôt « il s'agissait toujours d'analyser les systèmes du pouvoir », tantôt « je me suis finalement toujours intéressé au problème de la subjectivité » ; il a modifié la façon de cette reprise rétrospective, en se conduisant tour à tour comme archéologue, généalogiste et historien archéologico-généalogique ; il a refait le travail de l'élaboration conceptuelle, en systématisant tour à tour la terminologie du savoir, celle du pouvoir et celle de l'éthique ; il s'est déplacé d'un terrain réflexif à un autre, en aménageant tour à tour la théorie du savoir *L'archéologie du savoir*, la conception du pouvoir telle que les premières leçons d'*Il faut défendre la société*, et le cadre réflexif de l'éthique à commencer par l'introduction de *L'usage des plaisirs*. En somme, Foucault a ainsi continué à renouveler ses recherches aux niveaux du savoir, du pouvoir ou de l'éthique pour penser, agir ou se reprendre autrement, d'une autre façon que dans le système donné. Ainsi, on pourrait comprendre ses changements d'après le tournant comme l'actualisation constante de la subjectivation. Effectivement, cela rendrait bien

¹⁶ Cf. « Sur la sellette », *DE II*, p. 725 ; « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 91-92, 105, 136.

¹⁷ Cf. « Dialogue sur le pouvoir », *DE III*, p. 475 ; « Les “reportages” d'idées », *DE III*, p. 707.

¹⁸ Cf. « Les intellectuels et le pouvoir », *DE II*, p. 308-309 ; « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », *DE II*, p. 523-524 ; « Des supplices aux cellules », *DE II*, p. 720 ; « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 104, 110-111, 133.

¹⁹ Cf. « Radioscopie de Michel Foucault », *DE II*, p. 791 ; « Le discours ne doit pas être pris comme... », *DE III* ; « Dialogue sur le pouvoir », *DE III*, p. 476-477 ; « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *DE III*, p. 633 ; « Je suis un artificier », in R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 100, 135.

intelligible une série de paroles que Foucault a prononcées parfois sur les traces de ses recherches. Il souligna qu'il ne s'agit ni de traiter d'un objet déjà connu par une nouvelle méthode, ni, au contraire, d'appliquer une méthode déjà définie à un nouvel objet, mais de « parler d'un objet inconnu avec une méthode non définie »²⁰. Car il fut important pour lui de faire apparaître par ses recherches elles-mêmes un nouveau objet²¹ et aussi de circonscrire par elles-mêmes un « espace blanc d'où je parle », à savoir un nouveau point de vue de l'analyste²² : bref, il s'agit de la formation réciproque d'un sujet et d'un objet. Bien sûr, il ne fallut pas pour autant les établir définitivement jusqu'à ce qu'ils se substantialisent, mais, au contraire, les renouveler sans cesse en fonction du système à critiquer mis en question. Pour cela, Foucault nota qu'« une méthode doit être faite pour qu'on s'en débarrasse »²³. Probablement de la même façon, un objet d'étude aussi devrait être faite pour qu'on s'en débarrasse plus tard. C'est pourquoi le philosophe exprima les traces de ses recherches comme suit : « je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. Les objets sont un petit peu déterminés par les instruments bons ou mauvais que je fabrique. Ils sont faux, si mes instruments sont faux... J'essaie de corriger mes instruments par les objets que je crois découvrir, et à ce moment-là, l'instrument corrigé fait apparaître que l'objet que j'avais défini n'était pas tout à fait celui-là, c'est comme ça que je bafouille ou titube, de livre en livre »²⁴. Là, on ne doit plus reconnaître le développement dialectique entre le sujet et l'objet au sens hégélien, mais des formations réciproques du sujet et de l'objet au sens nietzschéen. Foucault ouvrit ainsi à tâtons un chemin zigzagant, en passant par de nombreux changements. Par conséquent, il ne faudrait plus, comme beaucoup de recherches existantes, considérer que le revirement de l'*Histoire de la sexualité*, changement du plan de recherche entre le premier volume et le deuxième, exprime un certain échec. Car le revirement n'est pas détestable mais plutôt désirable pour ce philosophe. De fait, aussitôt après la publication du premier volume, lui-même signala déjà ainsi : « les volumes qui suivront ne peuvent [...], pour l'instant, qu'être annoncés provisoirement. Mon rêve serait de faire un travail de longue

²⁰ Cf. « Pouvoir et savoir », *DE III*, p. 405.

²¹ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 597.

²² Cf. *L'archéologie du savoir*, p. 27.

²³ Cf. *Sécurité, territoire, population*, p. 123.

²⁴ « Pouvoir et savoir », *DE III*, p. 404-405.

haleine qui se corrige au cours de sa progression, qui soit également ouvert tant aux réactions qu'il provoque qu'aux conjonctures qu'il croise en chemin et, peut-être aussi, ouvert à de nouvelles hypothèses. Ce que je souhaite, c'est un travail dispersé et changeant »²⁵. Le changement de l'*Histoire de la sexualité* n'indiquerait donc jamais un bas degré de perfection en tant qu'ouvrage, mais plutôt, dans un sens, même un haut degré de perfection, car cet ouvrage réussit en lui-même à passer par une expérience philosophique, la transformation réciproque de la méthode et de l'objet d'étude. Dans cette mesure, ce revirement ne vaut jamais une rupture théorique telle que le tournant ontologique, mais un mouvement particulier dans cette nouvelle problématique philosophique. C'est ainsi qu'une telle série de paroles foucaaldiennes sur ses propres changements s'est rendue intelligible dans la cohérence en question. Voilà la deuxième cohérence des changements. En somme, alors que, avant le tournant ontologique, il s'agit des changements comme épuisement progressif du sujet traditionnel, après cela, il s'agit de ceux comme actualisation constante de la subjectivation. Sur de tels changements foucaaldiens, on a déjà beaucoup parlé. Mais, assez d'études ont uniquement pensé, nous semble-t-il, qu'il s'agit toujours de changements qui auraient pour but eux-mêmes, des changements pour les changements. Ce serait un peu simpliste. Ce qu'il faut y reconnaître, ce ne serait pas de tels changements monotones, mais des changements bien colorés par les deux types de cohérences. Voilà comment il est possible de reprendre le parcours foucaaldien lui-même selon la philosophie de la subjectivation. Dans cette mesure, nous pouvons comprendre non seulement théoriquement à partir des recherches foucaaldiennes la philosophie de la subjectivation, mais aussi pratiquement à partir de la seconde les premières. Car, alors que les recherches foucaaldiennes ont déployé la philosophie de la subjectivation, elles-mêmes ont été déployées par la même philosophie : les deux se sont simultanément déployées l'une par l'autre. Pour reprendre une expression foucaaldienne, ce sont « l'endroit et l'envers de la tapisserie »²⁶. C'est justement ces règles historiques que nous avons mises en lumière dans cette thèse. En effet, nous pourrions trouver ces mêmes règles historiques dans les trois arguments foucaaldiens sur le savoir, le pouvoir et l'éthique, quasiment comme, dans *Les mots et les choses* (ou, mieux, sa reprise ultérieure de ce livre), Foucault a trouvé les mêmes règles historiques dans les trois discours modernes,

²⁵ « Sexualité et vérité », *DE III*, p. 136.

²⁶ Cf. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p. 36.

l'économie, la biologie et la philologie ; ou bien, quasiment comme, dans *Surveiller et punir*, il a trouvé les mêmes codes historiques dans les dispositifs modernes tels que la prison, l'école ou l'usine. C'est justement ces règles historiques que nous avons rencontrées à la fin de notre tentative. Là, comme il a été indiqué dans l'introduction, pour lire Foucault par lui-même, nous avons tenté de traiter principalement ses textes, d'en dégager une prometteuse possibilité de lecture et d'écrire un livre réflexif comme *L'archéologie du savoir*, si bien que nous avons rencontré les règles historiques selon lesquelles se forment les recherches foucaaldiennes. Ainsi, même si Foucault n'a pas thématiquement parlé de la philosophie de la subjectivation, ce n'est pas la question ; par lesdites règles historiques, il a toujours continué à travailler dans la problématique de cette philosophie-là. C'est ainsi que Foucault n'a rapport ni à la philosophie du sujet ni à la pensée de l'anonymat, mais à la philosophie de la subjectivation.

Maintenant que nous avons ainsi mis en lumière le problème de la thèse, nous pourrions finir cette conclusion par la précision de ses éléments concernés : l'objet d'étude, la méthode d'analyse, les concepts à utiliser et la théorie de référence. Comme il a été indiqué dans l'introduction, nous n'avons pas pu préciser ces éléments de la thèse préalablement à nos recherches effectives. Ce n'était pas simplement par un aveuglement des recherches, mais selon la nécessité du problème entamé : pour passer de la philosophie du sujet à celle de la subjectivation, nous n'avons pas pu préciser les éléments de la thèse par la terminologie de la philosophie traditionnelle, jamais étrangère au sujet souverain. Mais, ce n'est pas tout. Comme il a été indiqué à l'intérieure de la première partie, dans la philosophie du sujet, il y a d'abord les quatre éléments, Objet-Sujet-Concept-Sens, qui ensuite produisent le langage comme signification : ce sont les quatre éléments qui rendent possible le langage. Ainsi, lors de la rédaction de la thèse aussi, il y aurait d'abord les quatre éléments, l'objet d'étude, la méthode d'analyse, le concept à utiliser et la théorie de référence, qui ensuite produiraient les recherches : ce seraient ces quatre éléments qui rendraient possibles les recherches. En revanche, dans la philosophie de la subjectivation, il y a d'abord le langage comme existence, qui ensuite déploie en lui-même les quatre éléments, objet-sujet-concept-sens énonciatifs : c'est le langage qui rend possibles les quatre éléments. Ainsi, lors de la rédaction de la thèse aussi, il y a d'abord les recherches, qui ensuite déploient en elles-mêmes les quatre éléments, l'objet d'étude, la méthode d'analyse, le

concept à utiliser et la théorie de référence : ce sont les recherches qui rendent possibles les quatre éléments. C'est-à-dire que ceux-ci ne peuvent plus être les causes des recherches, mais leurs effets. En somme, nous n'avons pas pu préciser initialement les quatre dans l'introduction pour passer de la philosophie du sujet à celle de la subjectivation, où ce sont les recherches effectives qui nous ont permis de les préciser finalement dans la conclusion. Voilà la nécessité du problème entamé. C'est pourquoi, à la fin de cette thèse, nous arriverions à préciser ci-dessous positivement lesdits éléments concernés, un peu comme, à la fin de sa vie, Raymond Roussel est arrivé à préciser positivement certains procédés de ses livres²⁷.

D'abord, sur l'objet d'étude. Comme il a été noté, il ne s'agissait ni du référent du texte foucauldien, ni de son intention, ni de son concept, ni de son sens ; il ne s'agissait ni de la réalité donnée que ce texte réussit ou pas à représenter, ni de la subjectivité qu'il réussit ou pas à transmettre, ni de la structure conceptuelle qu'il réussit ou pas à formuler, ni de la pensée profonde qu'il réussit ou pas à exprimer ; ainsi, cette thèse n'a pas essayé d'analyser le texte foucauldien pour en reconstituer la chose en soi, ni pour en restituer l'intention vraie, ni pour en reconstruire les concepts vrais, ni pour en redécouvrir le sens vrai. Mais, ce dont il s'agissait, c'était le texte effectivement dit ou écrit par Foucault, c'est-à-dire *ses énoncés eux-mêmes* ; en outre, c'était aussi les rapports de force effectivement engagés par Foucault, c'est-à-dire *ses luttes elles-mêmes*. Ce dont il s'agissait, c'était les énoncés foucauldiens qui déploierent en eux-mêmes leurs référents, leurs intentions, leurs concepts et leurs sens ; et c'était aussi les luttes foucauldiennes qui déploierent en elles-mêmes leurs cibles, leurs opérateurs, leurs instruments et leurs stratégies. Ainsi, ce que cette thèse a essayé, c'était d'analyser ces énoncés et ces luttes pour en faire apparaître les règles historiques et les codes historiques.

Ensuite, sur la méthode d'analyse. Comme il a été noté, il ne s'agissait ni de la description, ni de la réduction, ni de la formalisation, ni de l'interprétation ; il ne s'agissait ni de décrire dans le texte foucauldien son référent, ni de réduire ce texte à son intention, ni de formaliser dans ce texte sa structure conceptuelle, ni d'interpréter dans ce texte ses sens ; ainsi, cette thèse n'a pas essayé d'éclairer le texte foucauldien par la description dans son objectivité, ni par la réduction dans sa subjectivité, ni par la

²⁷ Cf. R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Gallimard, 1995.

formalisation dans sa forme conceptuelle, ni par l'interprétation dans sa matière sémantique. Mais, ce dont il s'agissait, c'était au fond de *l'archéologie* et de *la généalogie*. Ce dont il s'agissait, c'était d'analyser les énoncés foucaldiens eux-mêmes, leur système archéologique, et les luttes foucaldiennes elles-mêmes, leur système généalogique. Ce que cette thèse a essayé, c'était d'éclairer par l'archéologie ces énoncés et par la généalogie ces luttes dans chaque régularité historique.

De plus, sur les concepts à utiliser. Comme il a été noté, il ne s'agissait pas des concepts sur l'objectivité, ni la subjectivité, ni la formalité, ni la matérialité ; il ne s'agissait pas de prendre pour grille de lecture du texte foucaldien, par exemple, les concepts de « monde », d'« intersubjectivité », de « structure épistémologique » ou de « genèse » ; ainsi, cette thèse n'a pas essayé de les appliquer au texte foucaldien pour déterminer quel monde, quelle intersubjectivité, quelle structure ou quelle genèse ce texte représente avec d'autres pensées de l'époque. Mais, ce dont il s'agissait, c'était *les concepts sur la régularité historique*, soit archéologique, soit généalogique. Ce dont il s'agissait, c'était de prendre pour grille de l'intelligibilité, par exemple, le « discours », l'« épistémè », le « dispositif », l'« économie », etc. Ainsi, ce que cette thèse a essayé, c'était de les appliquer aux énoncés foucaldiens pour déterminer quel discours les énoncés foucaldien forment ou quel dispositif guerrier les luttes foucaldiennes forment.

Enfin, sur la théorie de référence. Comme il a été noté, il ne s'agissait ni de la théorie objectiviste, ni de la théorie subjectiviste, ni de la théorie formaliste, ni de la théorie matérialiste ; il ne s'agissait pas de traiter le texte foucaldien dans le domaine théorique comme le réalisme ou le scientisme, ni comme la phénoménologie ou l'anthropologie, ni comme l'épistémologie ou le structuralisme, ni comme l'herméneutique ou le positivisme ; ainsi, cette thèse n'a pas essayé de s'inscrire dans tel ou tel type de domaine théorique pour examiner comment le texte foucaldien renouvelle ou pas le même domaine pour l'objectivité scientifique, la subjectivité originare, la formalité idéale ou la matérialité fondamentale. Mais, ce dont il s'agissait, c'était *le domaine théorique du savoir et celui du pouvoir*. Ce dont il s'agissait, c'était de traiter les énoncés foucaldiens et les luttes foucaldiennes dans ces terrains théoriques, c'est-à-dire au fond dans l'« ontologie historico-critique », car, là, l'essentiel est de mettre en examen critique les conditions historiques des existences, soit les savoirs, soit les pouvoirs. Ainsi, ce que cette thèse a essayé, c'était de se placer dans cet horizon

ontologique pour examiner sous quelles conditions historiques ses énoncés et ses luttes se déploierent dans le domaine du savoir et celui du pouvoir.

Nous avons donc pu préciser positivement les quatre éléments de la thèse : les objets d'étude, ce sont les énoncés foucaldiens et les luttes foucaldiennes ; les méthodes d'analyse, ce sont l'archéologie et la généalogie ; les concepts à utiliser, ce sont les concepts sur la régularité historique tels que « discours », « épistémè », « dispositif » ou « économie » ; les domaines théoriques, ce sont la problématique du savoir et celle du pouvoir. Les éléments de la thèse n'ont ainsi jamais pu être initialement précisés par des pensées traditionnelles, mais finalement précisés par la pensée foucauldienne elle-même. En somme, nous ne sommes pas partis des éléments s'appuyant sur les pensées traditionnelles pour demander ce que veut dire le texte foucauldien, mais nous avons demandé comment se forme le texte foucauldien, pour arriver aux éléments s'appuyant sur la pensée foucauldienne ; il n'était pas question de demander à partir du cadre théorique des pensées traditionnelles ce que le texte foucauldien connaît originellement ou ce qu'il signifie vraiment, mais de demander au sein de la philosophie foucauldienne elle-même comment son texte advient, fonctionne ou subsiste historiquement, c'est-à-dire comment il existe effectivement : par cette thèse elle-même, nous n'avons ainsi pas repris sa connaissance originaire ou sa signification vraie, mais son événement, sa pratique ou sa chose historiques, c'est-à-dire son existence effective. C'est pourquoi, dans cette thèse, il ne s'agissait jamais de lire Foucault ni par la tradition du réalisme, ni par celle de la phénoménologie, ni par celle de l'épistémologie, ni par celle de l'herméneutique ; mais, ce dont il s'agissait, c'était de lire Foucault par lui-même. Autrement dit, il ne s'agissait jamais de mettre en lumière la philosophie de la subjectivation par celle du sujet ; mais, ce dont il s'agissait, c'était de mettre en lumière la philosophie de la subjectivation par elle-même. D'où l'on pourrait dire que ces recherches se sont simultanément engagées dans deux processus d'étude parallèles : d'un côté, les recherches ont dû déployer théoriquement la philosophie de la subjectivation, et, de l'autre, elles-mêmes ont dû être déployées pratiquement par cette philosophie-là. La tâche a été délicate, car, pour montrer la philosophie de la subjectivation, les recherches elles-mêmes ont dû être pratiquées par cette philosophie-là, et inversement aussi : il y a un conditionnement mutuel entre les deux. En bref, nos recherches et la philosophie de la subjectivation ont dû se déployer simultanément l'une

par l'autre. Dans ce sens, les présentes recherches se sont ainsi engagées dans les deux processus d'étude parallèles. En conséquence, on pourrait dire que ces recherches ont finalement fait deux choses. Premièrement, du point de vue théorique, les recherches ont indiqué la limite de la philosophie du sujet, de sorte que, en retour, elles ont montré des aspects de la philosophie de la subjectivation. C'était un enjeu relativement explicite de la thèse. Deuxièmement, du point de vue pratique, ces recherches ont fait progressivement mourir leur propre subjectivité traditionnelle, en rendant de plus en plus originaires leur objet d'étude, leur méthode d'analyse, leur concept à utiliser et leur théorie de référence ; de sorte que, sans se fonder sur aucune subjectivité, elles se sont formées, en déployant en elles-mêmes leurs objets d'étude, leurs méthodes d'analyse, leurs concepts à utiliser et leurs domaines théoriques. Ainsi, à travers ces recherches, nous nous sommes progressivement « tués » comme sujet traditionnel, soit le *cogito* cartésien, soit l'*ego* husserlien, soit le *Dasein* heideggérien, pour que l'ancienne problématique philosophique se referme par le mouvement autodestructeur de l'imagination ; en sorte que, la nouvelle problématique philosophique s'ouvrant, nous nous y sommes, à nouveau, subjectivés en deux types d'analystes, l'archéologue et le généalogiste. C'est-à-dire que, par cette thèse, nous serions « morts » comme philosophe humaniste, en sorte que nous nous serions formés comme philosophe archéologico-généalogique. Cela aurait été un autre enjeu relativement implicite de la thèse. En somme, ces recherches sont passées non seulement théoriquement mais aussi pratiquement de la problématique de la philosophie du sujet à celle de la philosophie de la subjectivation. Voilà comment elles ont simultanément accompli deux choses dans cette thèse. Ce n'est justement autre chose que mettre en lumière la philosophie de la subjectivation par elle-même ou lire Foucault par lui-même. C'est ainsi que nous n'avons pas pu préciser lesdits quatre éléments de la thèse par d'autres pensées telles que le réalisme, la phénoménologie, l'épistémologie, l'herméneutique, mais par la pensée foucauldienne. Et c'est à ce moment-là que la dernière pensée s'est reprise non pas dans sa signification vraie, mais dans son existence effective elle-même.

Les présentes recherches se trouvent donc dans la même problématique philosophique que les recherches foucauliennes : les premières y répéteraient les secondes selon les mêmes règles historiques ou, peut-être mieux, à partir de celles-ci. En effet, dans cette nouvelle problématique-là, il s'agirait toujours de la répétition. Car

aucune recherche ne s'y développe plus de manière traditionnelle, soit déductive, soit inductive : il ne s'agit plus de partir du principe rationnel pour en déduire une série d'axiomes ou de théorèmes ; il ne s'agit plus, non plus, de partir du sol empirique pour en induire l'ensemble des lois générales ; ainsi, on n'établit plus la philosophie comme l'architecture métaphysique, soit déductive, soit inductive. Mais, en revanche, les recherches s'y déploient de manière répétitive : il s'agit de partir des recherches précédentes pour les répéter, d'une façon ou d'une autre, toujours avec quelques écarts positifs ou négatifs ; ainsi, on varie sans cesse la philosophie comme la répétition physique ou historique. Ce type de répétition serait donc tout à fait différent de la répétition par laquelle la philosophie contemporaine continue à reprendre uniformément la mort du sujet. Car, dans ce dernier cas, il ne s'agit pas de répéter des énoncés précédents avec quelques écarts positifs ou négatifs, mais, tout au plus, de répéter la vérité originaire dans une identité totale. Ce ne serait finalement qu'une façon de revenir au fondement originaire pour rétablir la métaphysique. Il n'est plus question de la répétition originaire, mais de la répétition historique dans l'horizon actuel. C'est bien dans cette problématique-là que les présentes recherches répètent les recherches foucaaldiennes à partir des mêmes règles historiques. De fait, comme nous l'avons vu plus haut, ces recherches foucaaldiennes ont déployé théoriquement la philosophie de la subjectivation, d'un côté, et elles-mêmes ont été déployées pratiquement par cette dernière philosophie, de l'autre : les deux se sont déployées théoriquement ou pratiquement l'une par l'autre. Presque de la même façon, comme nous l'avons vu tout à l'heure, les nôtres ont déployé théoriquement la philosophie de la subjectivation, d'un côté, et elles-mêmes ont été déployées pratiquement par cette dernière philosophie : ces deux aussi se sont déployées théoriquement ou pratiquement l'une par l'autre. Ainsi, après que les foucaaldiennes et la philosophie de la subjectivation s'étaient simultanément déployées l'une par l'autre, les nôtres et la même philosophie se sont simultanément déployées l'une par l'autre. Les recherches foucaaldiennes sont ainsi répétées par les présentes recherches. Mais, cette répétition serait, en réalité, beaucoup plus compliquée, car elle pénétrerait également à l'intérieure de chaque recherche. Quant aux recherches foucaaldiennes, comme nous l'avons mentionné, se sont formés selon leurs règles historiques, tour à tour, son argument du savoir, celui du pouvoir et celui de l'éthique. C'est-à-dire que l'argument du savoir a été répété par celui du

pouvoir, qui, à son tour, a été répété par celui de l'éthique. Ou bien, si l'on tient compte de ce qu'en réalité, les recherches foucaaldiennes ont continué à réélaborer ces trois arguments, jusqu'à un certain point, de manière circulaire ou en spirale, on pourrait dire que ces trois arguments se répètent l'un l'autre sans fin comme trois simulacres se reflètent l'un l'autre sans fin. Quant aux nôtres, presque de la même façon, se sont formées ou se formeront à partir des mêmes règles historiques, tour à tour, le texte de la logique de la subjectivation, celui de la politique de la subjectivation et celui de l'éthique de la subjectivation. C'est-à-dire que le premier texte a été répété par le deuxième, qui, à son tour, sera répété par le troisième. Ou bien, si l'on tient compte de ce qu'en réalité, les nôtres ont continué ou continueront à récrire ces trois textes, jusqu'à un certain point, de manière circulaire ou en spirale, on pourrait dire que ces trois textes se répéteront l'un l'autre sans cesse comme trois simulacres se reflètent l'un l'autre sans cesse. C'est justement la raison pour laquelle il s'est produit un rythme répétitif entre la première partie et la deuxième dans cette thèse ; il ne s'agissait là jamais de l'analogie métaphysique de l'esprit-matière, mais de la répétition physique ou historique du savoir-pouvoir, un peu comme la répétition machinale du langage rouscellien : voilà nos deux parties-simulacres. Ainsi, après que les recherches foucaaldiennes eurent répété leurs trois arguments selon lesdites règles historiques, les nôtres ont répété ou répéteront leurs trois textes à partir de ces règles historiques. Les répétitions des recherches foucaaldiennes sont ainsi répétées par celles de nos recherches. Au total, donc, après que les recherches foucaaldiennes et la philosophie de la subjectivation se furent simultanément déployées en répétant selon leurs règles historiques leurs trois arguments du savoir, du pouvoir et de l'éthique, les nôtres et la même philosophie se sont simultanément déployées en répétant à partir desdites règles historiques leurs trois textes des subjectivations logique, politique ou éthique. Voilà comment les présentes recherches répètent les recherches foucaaldiennes. C'est pourquoi nos recherches comme la philosophie de la subjectivation se déploient dans la répétition historique ou physique, jamais dans l'architecture métaphysique. Certes, certains pourraient quand même croire que nos recherches tâchent de remplacer la métaphysique traditionnelle par une autre, dans la mesure où elles entreprennent de déployer toujours la philosophie de la subjectivation en une certaine correspondance avec celle du sujet, c'est-à-dire la logique de la subjectivation contre la philosophie logique de la subjectivité, la politique

de la subjectivation contre la philosophie politique de la souveraineté et l'éthique de la subjectivation contre la philosophie morale de la conscience. Mais, ce ne serait qu'en apparence du point de vue traditionnel. A cet égard, nos recherches ne tendent pas à rétablir la métaphysique selon le modèle aristotélicien, mais, tout au plus pour ainsi dire, essaient de la parodier d'après le geste nietzschéen : non pas que la philosophie de la subjectivation puisse reprendre celle du sujet au titre de métaphysique, mais la première pourrait simplement répéter la seconde au titre de parodie ; il ne s'agirait pas de la reprise métaphysique, mais de la répétition parodique. Ou bien, ce serait aussi la répétition sophistique, si l'on peut dire d'après Foucault, sympathisant des sophistes²⁸. Car ce dont il s'agit dans notre répétition, ce n'est rien d'autre que ce que Foucault a autrefois appelé l'« opération sophistique ». Dans ses études sur les sophistes, il a montré que le langage du sophisme ne s'intéresse pas au développement logique de sa signification, mais au déploiement effectif de son existence²⁹ : le langage sophistique ne tend pas à reprendre son objet vrai, son sujet vrai, son concept vrai ou son sens vrai en vue d'arriver à la connaissance vraie ou à la signification vraie ; mais il s'efforce de multiplier ou répéter son existence effective, d'où se diffuseraient diversement ses éléments tels que l'objet, le sujet, le concept et le sens. Ainsi, il ne s'agit pas de la « manipulation logique », de l'« opération syllogistique » ou de l'« opération apophantique », qui ne considèrent l'existence du langage que comme une ombre de son raisonnement ; mais il s'agit de la « manipulation matérielle », de l'« opération éristique » ou de l'« opération sophistique », qui, au contraire, considèrent la signification du langage comme une simple ombre de sa matérialité. C'est bien cette opération « perverse » qui est à l'œuvre dans la répétition parodique. C'est pourquoi nos recherches ne se développent plus dans la reprise métaphysique, mais se déploient dans la répétition parodique ou sophistique, répétition physique ou historique. Nos recherches répètent ainsi la métaphysique traditionnelle comme sa parodie, ce qui les amènerait finalement à se demander si cette métaphysique, elle-même aussi, n'aurait pas dû répéter autre chose comme sa parodie³⁰ ; ou bien, elles reflètent ainsi la métaphysique traditionnelle comme son simulacre, ce qui les amènerait finalement à se demander si cette métaphysique, elle-même aussi, n'aurait pas dû refléter autre chose

²⁸ Cf. « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 632-634, 645.

²⁹ Cf. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 58-66.

³⁰ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 153.

comme son simulacre. Tout cela reviendrait à réaffirmer que nos recherches ne visent plus à ressaisir la philosophie au sens étymologique, archaïque ou originaire du terme : l'amour de savoir, mais à s'en emparer au sens non-originaire, pervers ou plutôt créatif : la volonté de savoir. C'est bien en ce sens qu'il s'agit de la philosophie de la subjectivation chez nous ou chez Foucault. C'est ainsi que nos recherches répètent les recherches foucaaldiennes dans la même problématique philosophique.

Pourtant, les présentes recherches ne mettraient en question, au fond, qu'un aspect possible des recherches foucaaldiennes. Car, dans la problématique actuelle, on ne pourrait plus ni représenter ses recherches telles quelles, ni les reproduire telles quelles ; ainsi, aucune recherche ne pourrait plus être tout à fait identique aux recherches foucaaldiennes. De fait, là, il ne pourrait plus s'agir de retourner à Foucault ou de récupérer la vérité originaire de ses recherches : il ne pourrait pas s'agir de décrire le référent du texte foucaaldien pour retourner à son objectivité vraie, ni de réduire le texte à son intention pour retourner à sa subjectivité vraie, ni de formuler les concepts du texte pour retourner à sa formalité vraie, ni d'interpréter le sens du texte pour retourner à sa matérialité sémantique vraie. Mais, en revanche, ce dont il s'agit là, c'est de répéter Foucault ou de reprendre rétrospectivement ses recherches à l'actuelle. Ce dont il s'agit, c'est d'analyser ses recherches elles-mêmes de manière archéologico-généalogique, en en faisant apparaître la régularité historique dans le domaine du savoir et celui du pouvoir. Ainsi, là encore, il serait au fond question de la formation réciproque du sujet et de l'objet, c'est-à-dire de notre perspective archéologico-généalogique et des recherches foucaaldiennes : selon que la première se forme et se transforme sans cesse, les secondes sont sans cesse formées et transformées, et inversement aussi. Pour bien comprendre ces deux éléments réciproques, sans doute, nous pourrions nous référer à deux termes que Foucault utilise parfois : le « diagnostic » et la « fiction ». D'une part, la perspective archéologico-généalogique opèrerait toujours, d'une façon ou d'une autre, en tant que *diagnostic*³¹. Provenant de la pensée nietzschéenne sur le « diagnostic de l'époque », cette notion aurait un sens quelque peu différent de celui qu'elle a ordinairement. Car, comme le mentionne Foucault, ce type de diagnostic ne s'interroge plus sur le champ objectif déjà donné, mais fait apparaître de lui-même un nouveau

³¹ Cf. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *DE I*, p. 606, 612-613, 620 ; « Foucault répond à Sartre », *DE I*, p. 665 ; *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p. 40-42 ; *L'archéologie du savoir*, p. 172-173 ; « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 140, 149 ; « La scène de la philosophie », *DE III*, p. 594.

champ objectif³². Ainsi, par ce diagnostic, il ne s'agirait plus de deviner une seule et même essence objective de l'époque donnée ; mais, bien sûr, il ne s'agit pas, non plus, d'en concevoir une simple apparence, un roman historique ; il s'agit plutôt d'en renouveler sans cesse des « apparences objectives », apparences réelles que nous avons déjà vu dans l'argument sur le théâtre de la vérité. D'où Foucault affirme : « la philosophie consiste [actuellement] à diagnostiquer et il est évident que tous les découpages, toutes les périodisations, etc., s'organisent autour de cette coupure, de cette ouverture, dans laquelle nous sommes et qui est aujourd'hui »³³. Ce serait dans cette mesure qu'il fait remarquer que ce type d'analyse historique est infini³⁴. Dans son cas, il a diagnostiqué à plusieurs reprises l'âge moderne, en s'interrogeant sur ce qui l'avait rendu possible, à savoir la constellation du sujet humain. Dans notre cas, nous diagnostiquons à nouveau les recherches foucaaldiennes elles-mêmes, en nous interrogeant sur la régularité historique selon laquelle elles se sont formées, à savoir la constellation de la subjectivation. Seulement, dans le premier cas, il s'agit d'orienter le diagnostic pour quitter finalement l'objet à diagnostiquer, la philosophie du sujet, mais, dans le second cas, tout au contraire, pour reforcer l'objet à diagnostiquer, la philosophie de la subjectivation. Voilà le diagnostic nietzschéen ou foucaaldien. C'est bien comme celui-ci qu'opère la perspective archéologico-généalogique. Et d'autre part, les recherches foucaaldiennes apparaîtraient alors en tant que *fiction*³⁵. Cette fiction ne serait pas telle qu'on l'entend ordinairement par ce terme. Car elle ne s'opposerait plus à la réalité. De fait, pour Foucault écrivant l'histoire, il n'y aurait plus aucune réalité, mais seulement des fictions. C'est seulement celles-ci qui existeraient effectivement ou « réellement ». Il ne s'agit donc plus ni de la réalité, ni de la fiction au sens ordinaire, telle qu'elle s'oppose à la réalité, mais seulement d'existences « réelles » de fictions, c'est-à-dire des « réalités fictives » ou des « fictions réelles », qui ne seraient autre chose que lesdites « apparences objectives ». Ce serait dans ce sens que Foucault dit : « je ne suis tout bonnement pas historien. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique »³⁶. C'est là la fiction foucaaldienne. C'est bien comme celle-

³² Cf. « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prete », *DE II*, p. 369-370.

³³ R. Aron et M. Foucault, *Dialogue*, Lignes, 2007, p. 22.

³⁴ Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, p. 589.

³⁵ Cf. « Foucault étudie la raison d'Etat », *DE III*, p. 805 ; « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, *op. cit.*, p. 45 ; « La vérité et les formes juridiques », *DE II*, p. 644.

³⁶ « Foucault étudie la raison d'Etat », *DE III*, p. 805.

ci que les recherches foucaaldiennes nous apparaissent. En somme, au fond, selon que le diagnostic se forme et se transforme sans cesse, la fiction est sans cesse formée et transformée, et inversement aussi : les deux continuent à se former et se transformer réciproquement. Or, tout cela aurait sans doute pour enjeu d'accroître la créativité de notre existence. Si le diagnostic doit se renouveler ou que la fiction doive être renouvelée, ce serait qu'il s'agit de s'affranchir du système sujet/objet existant pour en créer un autre ; ou, pour reprendre des expressions nietzschéennes, qu'il s'agit de s'affranchir du régime « décadent » donné pour créer un nouveau régime de « grande santé ». C'est pourquoi, dans son article sur Nietzsche, Foucault parle des usages nietzschéens de l'histoire, en soulignant : il s'agit de faire usage de l'histoire pour activer notre « vie », ses « mouvements », ses « intensités », ses « créations » ou son « pouvoir d'affirmer et de créer »³⁷. Ce serait là une des thèses majeures de *Considérations inactuelles* de Nietzsche³⁸, livre qui aurait donné, dit-on, le premier choc nietzschéen au jeune Foucault en 1953, en continuant à l'inspirer si longtemps après³⁹ : dans sa deuxième partie intitulée « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », il est souligné qu'il faut profiter de l'histoire pour notre vie. Voilà l'enjeu du renouvellement intermittent du diagnostic et de la fiction. C'est la raison pour laquelle ces deux continuent à se former et se transformer réciproquement. Ce n'est justement autre chose que la formation réciproque de notre perspective archéologico-généalogique et des recherches foucaaldiennes dans cette thèse. C'est pourquoi il ne s'agit là plus de retourner à Foucault pour récupérer la vérité originaires de ses recherches, mais de répéter Foucault pour reprendre rétrospectivement ses recherches du point de vue actuel : c'est-à-dire, faire transformer réciproquement notre perspective et les recherches foucaaldiennes, et ce tant qu'il s'agit d'accroître la créativité de notre existence actuelle. Dans cette mesure, nos recherches ne pourraient jamais être tout à fait identiques aux recherches foucaaldiennes, mais seulement une de leurs reprises possibles. Or, une telle chose pourrait, en réalité, se dire déjà sur Foucault lui-même aussi. Comme nous l'avons mentionné, ce philosophe même a continué à reprendre ses recherches antérieures pour pousser plus loin ses recherches actuelles. Chaque fois, il n'a jamais récupéré la vérité originaires de ses recherches antérieures,

³⁷ Cf. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE II*, p. 152-156.

³⁸ Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard, 1990.

³⁹ Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 92 ; D. Defert, « Chronologie », *DE I*, p. 19.

mais les a rétrospectivement reprises du point de vue actuel : c'est-à-dire, faire transformer réciproquement sa perspective actuelle et ses recherches antérieures. Ce faisant, il n'a cessé de renouveler ses énoncés et ses luttes de livre en livre. Par conséquent, notre présente tentative pourrait se situer, au fond, justement dans le prolongement de ce parcours mouvementé foucauldien : comme Foucault a continué à reprendre rétrospectivement ses recherches antérieures, nous reprenons à nouveau rétrospectivement ses recherches entières ; comme Foucault a continué à faire transformer sa perspective actuelle et ses recherches antérieures, nous faisons transformer à nouveau notre perspective et ses recherches entières. C'est pourquoi la présente thèse ne s'efforcerait plus d'être une copie exacte de quelque ouvrage principal foucauldien ; mais plutôt, elle rêverait de devenir par elle-même quelque chose comme un septième ouvrage foucauldien, tel que le défunt aurait pu l'écrire après l'*Histoire de la sexualité*. En effet, si le philosophe, ayant vécu plus longtemps, avait rédigé son septième ouvrage principal, ce n'aurait jamais été un livre qui récupère encore une fois ses recherches antérieures telles quelles, mais celui qui les reprend à nouveau rétrospectivement du point de vue actuel. C'est un tel livre que notre thèse aspirerait à devenir finalement. Bien sûr, il ne pourrait pas y avoir un seul septième ouvrage, mais de nombreux, car il est toujours possible de reprendre de divers points de vue actuels rétrospectivement les recherches foucaaldiennes. A ce titre, nous semble-t-il, plusieurs livres ont été déjà publiés par des chercheurs foucauldiens remarquables. Cette thèse ne voudrait que les suivre tant bien que mal afin de devenir le nième septième ouvrage foucauldien. De fait, Foucault lui-même a attendu qu'on fasse ce type de recherches sur lui. Car il a formellement refusé de se comporter dans la « monarchie de l'auteur »⁴⁰, où ce sujet souverain maîtrise toutes les significations vraies de ses écrits, de telle sorte que tout commentaire doit y retourner pour en devenir la seule copie vraie. En revanche, le philosophe a avoué : « je voudrais que cet objet-événement [mon livre] [...] se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être »⁴¹. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de commenter uniquement la signification vraie du texte foucauldien, mais de reprendre diversement l'existence même de son discours. D'où, Foucault a parlé :

⁴⁰ *Histoire de la folie*, préface de la réédition, p. 10.

⁴¹ *Ibid.*

« j'éprouve presque un plaisir, et un plaisir physique, à penser que les choses dont je m'occupe me débordent, passent à travers moi, qu'il y a mille personnes, mille livres qui s'élaborent, mille personnes qui parlent, mille choses qui se font et qui reprennent, non pas reprendre au sens de répéter [simplement dans tout identité] ce que je dis, mais qui vont exactement dans le même sens, et qui finalement me débordent »⁴². C'est là de nombreuses possibilités pour le septième ouvrage foucauldien. C'est ainsi que cette thèse pourrait se situer dans le prolongement du parcours foucauldien. En conséquence, nos recherches ne s'inscrivent au fond pas tellement dans l'identité avec les recherches foucaaldiennes, mais plutôt dans certains écarts avec celles-ci. Ce que nous souhaiterions, c'est seulement que dans ces écarts éclate quelque chose comme la folie, si peu que ce soit, qui nous permettrait, en partant de Foucault, de penser cependant un peu autrement que lui pour critiquer l'actuel système du savoir jamais vécu par lui ; que dans ces écarts éclate quelque chose comme la résistance, si peu que ce soit, qui nous permettrait, en partant de Foucault, d'agir cependant un peu autrement que lui pour critiquer l'actuel système du pouvoir jamais vécu par lui ; que dans ces écarts éclate quelque chose comme le plaisir, si peu que ce soit, qui nous permettrait, en partant de Foucault, de vivre cependant un peu autrement que lui pour critiquer l'actuel système de l'éthique jamais vécu par lui ; et, en bref, que dans ces écarts éclate quelque chose comme le courage, si peu que ce soit, qui nous permettrait, en partant de Foucault, d'exister cependant un peu autrement que lui pour critiquer l'actuel système historique jamais vécu par lui. Tout cela, ce ne serait pas aisé. Mais, s'il en était ainsi, alors nous pourrions imaginer que nos recherches se seraient finalement jetées non seulement dans le mouvement de la simple subjectivation, mais aussi dans celui de la désobjectivation ou de la contre-subjectivation. Car ce serait, plus ou moins, par la folie, la résistance, le plaisir ou, au fond, le courage que se seraient élaborées ces recherches ; autrement dit, ce serait en effectuant la contre-subjectivation qu'elles auraient complété la philosophie de la subjectivation. Dans ce cas-là, nos recherches auraient finalement mis en lumière non seulement la philosophie de la subjectivation par elle-même, mais aussi, accessoirement ou plutôt principalement, la contre-subjectivation par elle-même. Ces recherches se seraient alors simultanément engagées dans deux processus d'étude parallèles sur la contre-subjectivation. D'un côté, les recherches auraient déployé

⁴² « Radioscopie de Michel Foucault », *DE II*, p. 801.

théoriquement la contre-subjectivation : elles auraient explicitement analysé la contre-subjectivation comme la folie, la résistance, etc., bien que Foucault lui-même ne la thématise pas nettement. De l'autre, elles auraient été déployées pratiquement par cette contre-subjectivation : elles auraient implicitement subjectivé par la folie, la résistance, etc. leur propre opérateur autrement que sa subjectivité donnée. Certes, elle l'aurait subjectivé, alors même, encore comme archéologue-généalogiste. Mais, cet archéologue-généalogiste-ci n'aurait plus été tout à fait identique au foucauldien. Bien que le premier parte du second, il se serait subjectivé un peu autrement que lui pour critiquer l'actuel système historique jamais vécu par lui. En somme, les présentes recherches et la contre-subjectivation se seraient à la fois théoriquement et pratiquement déployées l'une par l'autre. Ce serait dans cette mesure que ces recherches auraient mis en lumière la contre-subjectivation par elle-même. Ce faisant, elles auraient pu, nous l'espérons, un peu mieux s'écarter des recherches foucaaldiennes non seulement théoriquement mais aussi pratiquement. Mais, bien évidemment, tout cela n'est encore que notre simple souhait, espérance un peu trop présomptueuse, arrogante et impudente. Ce qui est certain, c'est seulement que nos recherches ne peuvent plus s'inscrire dans une identité totale avec les recherches foucaaldiennes, mais dans certains écarts inévitables avec celles-ci, quels qu'ils soient. Voilà nos recherches, une des reprises possibles des recherches foucaaldiennes.

Il y a déjà longtemps qu'on a proclamé « la mort du sujet » dans la philosophie contemporaine. Mais, aujourd'hui pour nous, il n'est plus suffisant de réitérer simplement cette mort du sujet. Il ne faut plus se contenter de redire la mort du sujet, encore moins, tout au contraire, de chanter la renaissance du sujet. Derrière cette alternative encore métaphysique, notre existence effective elle-même reste négligée. Il ne s'agit donc plus ni de rétablir le sujet traditionnel, ni de revenir à l'être anonyme, mais de faire face à notre existence effective elle-même : il faut recréer cette existence effective par elle-même. Pour cela, il ne serait jamais inutile de traiter la philosophie de Foucault, qui aurait repris au-delà de la mort du sujet le problème du sujet en termes de subjectivation. C'est pourquoi, dans cette thèse, nous avons essayé de mettre en lumière la philosophie de la subjectivation chez Foucault. Et à travers ces recherches, nous avons toujours essayé de lire Foucault par lui-même, c'est-à-dire d'éclairer la philosophie de la subjectivation par elle-même, et ce pour ne plus nous appuyer sur la

philosophie du sujet. Autrefois, cette philosophie traditionnelle a bien formulé son principe originaire, en disant : « je pense, donc je suis ». Maintenant, notre philosophie pourrait saisir autrement ses principes historiques, en annonçant sans doute ainsi : « il advient la folie, donc je pense ; il advient la résistance, donc j'agis ; il advient le plaisir, donc je vis : bref, il advient le courage, donc j'existe ». De là l'importance de l'encouragement. Si la présente thèse a valu la peine d'être écrite, c'est qu'elle aurait été amenée finalement à cet encouragement. Ainsi tiendrait-elle définitivement à encourager ceux qui penseraient sans penser, ceux qui agiraient sans agir, ceux qui vivraient sans vivre et, bref, ceux qui existeraient sans exister : « aie le courage d'exister ».

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES DE FOUCAULT

1. Principaux livres

Maladie mentale et personnalité, PUF, 1954 (*Maladie mentale et psychologie*, réédition remaniée, PUF, 1962).

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Plon, 1961 (*Histoire de la folie à l'âge classique*, réédition remaniée, Gallimard, 1972).

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, PUF, 1963 (*Naissance de la clinique*, réédition remaniée, PUF, 1972).

Raymond Roussel, Gallimard, 1963.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Gallimard, 1971.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Gallimard, 1984.

2. Articles et entretiens

Dits et écrits. 1954-1988, vol. I-IV, Gallimard, 1994 (réédition en 2 vol. en 2001).

Foucault, dir. Ph. Artières et al., L'Herne, 2011.

3. Cours au Collège de France

- Leçons sur la volonté de savoir*, cours 1970-1971 suivi de « Le savoir d'œdipe », Gallimard/Seuil, 2011.
- La société punitive*, cours 1972-1973, Gallimard/Seuil, 2013.
- Le pouvoir psychiatrique*, cours 1973-1974, Gallimard/Seuil, 2003.
- Les anormaux*, cours 1974-1975, Gallimard/Seuil, 1999.
- « *Il faut défendre la société* », cours 1975-1976, Gallimard/Seuil, 1997.
- Sécurité, territoire, population*, cours 1977-1978, Gallimard/Seuil, 2004.
- Naissance de la biopolitique*, cours 1978-1979, Gallimard/Seuil, 2004.
- Du gouvernant des vivants*, cours 1979-1980, Gallimard/Seuil, 2012.
- Subjectivité et vérité*, cours 1980-1981, Gallimard/Seuil, 2014.
- L'herméneutique du sujet*, cours 1981-1982, Gallimard/Seuil, 2001.
- Le gouvernant de soi et des autres*, cours 1982-1983, Gallimard/Seuil, 2008.
- Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, cours 1983-1984, Gallimard/Seuil, 2009.

4. Autres ouvrages

- « Introduction à l'*Anthropologie* de Kant » [1961], in Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, 2008.
- Les Grecs disaient que les paroles avaient des ailes* [1963], Manuella éditions, 2013.
- Le corps utopique suivi de Les Hétérotopies* [1966], Lignes, 2009.
- Dialogue* [1967], réalisé avec Raymond Aron, Lignes, 2007.
- Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy* [1968], Editions EHESS, 2011.
- La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard* [1971], dir. M. Saison, Seuil, 2004.
- intolérable* [1971-1973], brochures du Groupe d'information sur les prisons présentées par Ph. Artières, Verticales, 2013.
- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*, présenté par Foucault, Gallimard, 1973.
- Ceci n'est pas une pipe, fata morgana*, 1973.
- Michel Foucault, entretiens* [1975], réalisés par R.-P. Droit, Odile Jacob, 2004.
- « Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir » [1978], in *Cités*, n° 52, 2012.

« Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) » [1978], in *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, n° 2, p. 35-63, 1990.

Herculine Barbin dite Alexina B. présenté par Michel Foucault, Gallimard, 1978.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice [1981], University of Chicago Press/Presses universitaires de Louvain, 2012.

II. TEXTES CONSACRES A FOUCAULT

ARTIERES, Philippe et al. (dir.), *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, IMEC, 2001.

CANGUILHEM, Georges, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », in Ph. Artières et al. (dir.), *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presse universitaires de Caen, 2009.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Minuit, 1986.

DELEUZE, Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers*, Minuit, 1990.

DERRIDA, Jacques, « Cogito et Histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2^e édition, The University of Chicago Press, 1983.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, réédition remaniée, Flammarion, 2011.

FUJITA, Kojiro, « Foucault no Descartes dokkai » (« La lecture foucauldienne de Descartes »), in *Bulletin des sciences sociales de Hitotsubashi*, n° 7, 2009.

FUJITA, Kojiro, « Seiji keizaigaku no tanjô. Foucault ni okeru tôchi no keifugaku » (« La naissance de l'économie politique. Une généalogie du gouvernement chez Foucault »), in H. Aso (dir.), *Recherches du concept d'économie dans l'histoire de l'éthique*, Kaken project à l'Université d'économie de Tokyo, 2010.

FUJITA, Kojiro, « Foucault no shisô ni okeru chi no shutai » (« Le sujet du savoir dans la pensée de Foucault »), in La société japonaise de l'histoire de la pensée sociale (dir.), *Recherches de l'histoire de la pensée sociale*, n° 34, 2010.

FUJITA, Kojiro, « La naissance du *cogito* », in D. Lorenzini et A. Sforzini (dir.), *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, Kimé, 2013.

- FUJITA, Kojiro, "Force and Knowledge: Foucault's Reading of Nietzsche", in *Foucault Studies*, n° 16, 2013.
- FUJITA, Kojiro, "Kenryoku no keifugaku no tameni" (« Pour La généalogie du pouvoir »), in La société japonaise de philosophie (dir.), *Philosophie*, n° 65, 2014.
- GROS, Frédéric, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault. De l'Histoire de la folie à L'archéologie du savoir*, thèse de Doctorat à l'Université Paris XII, 1995.
- GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, PUF, 1996.
- GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, PUF, 1997.
- HAN, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Jérôme Million, 1998.
- LE BLANC, Guillaume, *La pensée Foucault*, ellipses, 2006.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, 2004.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Foucault*, ellipses, 2010.
- REVEL, Judith, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, 2005 (*Foucault, une pensée du discontinu*, réédition remaniée, Mille et une nuits, 2010).
- SABOT, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, 2006.
- SFORZINI, Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, PUF, 2014.
- VEYNE, Paul, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1996.
- VEYNE, Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, 2008.

III. AUTRES TEXTES

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Seuil, 1997.
- AUSTIN, John, *How to do things with words*, Harvard University Press, 1975.
- BLANCHOT, Maurice, *La part du feu*, Gallimard, 1949.
- BUTLER, Judith, *Gender Trouble : Feminism And the Subversion of Identity*, Routledge, 2006.
- CASTEL, Robert, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Minuit, 1977.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, éd. M. et J.-M. Beyssade, Garnier-Flammarion, 2011.

- FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *La pensée 68*, Gallimard, 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.
- HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme. Lettre à Jean Beaufret », trad. R. Munier, in *Questions III et IV*, Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, « La chose », trad. A. Préau, in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958.
- HONNETH, Axel, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. K. Baynes, The MIT Press, 1991.
- HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géométrie*, trad. et introd. J. Derrida, PUF, 1962.
- KANT, Emmanuel, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Vrin, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, 1998.
- NANCY, Jean-Luc (dir.), *Cahiers confrontation*, n° 20 : « Après le sujet qui vient », Aubier, 1989.
- NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Gallimard, 1990.
- ROUSSEL, Raymond, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Gallimard, 1995.
- SAID, Edward, *Orientalism*, Penguin Classics, 2003.
- SPIVAK, Gayatri, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988 (repris avec quelques remaniements dans *A critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999).
- VEYNE, Paul, *L'inventaire des différences*, Seuil, 1976.