



HAL
open science

Michel Foucault, une pensée de la résistance

Mathieu Fontaine

► **To cite this version:**

Mathieu Fontaine. Michel Foucault, une pensée de la résistance. Philosophie. Université Bourgogne Franche-Comté, 2017. Français. NNT : 2017UBFCH028 . tel-01793348

HAL Id: tel-01793348

<https://theses.hal.science/tel-01793348>

Submitted on 16 May 2018

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.

THÈSE

En vue d'obtenir le grade de docteur en

PHILOSOPHIE

**MICHEL FOUCAULT,
UNE PENSÉE DE LA RÉSISTANCE**

Présentée et soutenue publiquement par

Mathieu FONTAINE

Le 9 décembre 2017

À l'UFR de Lettres et Philosophie

Sous la direction de M. le Professeur **Pierre GUENANCIA**

Jury :

M. **Michaël FCESSSEL**, Professeur associé, École Polytechnique

M. **Frédéric GROS**, Professeur des universités, IEP de Paris, rapporteur

M. **Pierre GUENANCIA**, Professeur des universités, Université Bourgogne Franche-Comté

M. **Guillaume LE BLANC**, Professeur des universités, Université Paris-Est Créteil

Mme **Judith REVEL**, Professeur des universités, Université Paris Ouest-Nanterre La Défense, rapporteur, président du jury

Table des matières

Remerciements	5
Introduction	6
1 Mort de l'homme et être du langage : résistance archéologique et littéraire	26
1.1 L'archéologie : histoire du discours et éthique de résistance	27
1.1.1 Une résistance impossible ? La critique de Sartre	27
1.1.2 <i>Archè</i> comme commencement, fondement, ou commandement ?	34
1.1.3 <i>Archè</i> comme archive : le problème de l'autonomie du discours	41
1.1.4 L'archéologie comme riposte – le modèle généalogique de Nietzsche	49
1.2 Sens de la mort de l'homme : l'illusion anthropologique comme cible de la résistance archéologique	58
1.2.1 L'archéologie n'est pas un humanisme – contre Sartre et Heidegger	58
1.2.2 La répétition anthropologico-critique chez Kant – la lecture de Heidegger	68
1.2.3 L'illusion anthropologique, cible de la résistance archéologique	76
1.2.4 La mort de l'homme et l'être du langage	82
1.3 Résistance et folie	89
1.3.1 Folie et tragique	90
1.3.2 Morale et violence	97
1.3.3 Résistances de la folie	106
1.4 La résistance comme expérience de l'être du langage	116
1.4.1 Humanisme et anti-humanisme en littérature – Sartre et Robbe-Grillet	117
1.4.2 L'expérience de l'être du langage et la pensée du dehors – Bataille et Blanchot	123
1.4.3 Résistance et irrésistible : le chant des Sirènes	134
1.4.4 Qu'est-ce qu'un auteur ?	144
2 Le miroir qui revient : généalogie du pouvoir et résistance politique	153
2.1 La généalogie : pouvoir, résistance et vérité	154
2.1.1 Généalogie et résistance	154
2.1.2 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » : une éthique des commencements contre toute origine irrésistible	162
2.1.3 L'origine irrésistible de la connaissance – le modèle aristotélicien	168
2.1.4 Apports nietzschéens pour une généalogie de résistance : corps et lutte	175
2.1.5 Le modèle nietzschéen et le problème de la vérité	181
2.1.6 Foucault contre Nietzsche	187
2.1.7 Pouvoir et résistance	197
2.1.8 Idéologie, résistance et vérité	208
2.1.9 De la généalogie de la morale à une généalogie de résistance	215

2.2 Généalogie du pouvoir punitif	221
2.2.1 Pourquoi punir ?	221
2.2.2 Le contre-modèle du Léviathan : fondement du droit de punir et obéissance	230
2.2.3 Le pouvoir punitif médiéval : le juridique et la guerre	237
2.2.4 Pouvoir punitif souverain : répression des résistances populaires	247
2.2.5 Naissance morale de la prison – la résistance comme immoralité	255
2.2.6 Nouvelles résistances populaires : illégalismes de déprédation et de dissipation	265
2.2.7 Progrès dans la conquête des résistances : disciplines et panoptisme	272
2.2.8 La gestion des illégalismes : l'invention du délinquant	282
2.2.9 Résistance comme finalité généalogique – car « nul de nous n'est sûr d'échapper à la prison »	289
2.3 La résistance et la norme	299
2.3.1 Le problème de la norme	299
2.3.2 Le travail de la norme : transformation de la résistance en anormal	311
2.3.3 Résistance de la folie : contre la vérité et la réalité comme normes	320
2.3.4 Résistance et libération	331
2.3.5 Sexe et libération – contre le désir et la nature comme normes	337
2.3.6 Généalogie de la généalogie – contre la guerre comme norme	350
2.3.7 Le barbare et le sauvage – contre la vie comme norme	357
2.3.8 Le libéralisme – contre la liberté économique comme norme	365
2.3.9 Résistance et révolution	379
3 Le problème du sujet : résistance éthique et critique	402
3.1 Généalogie du sujet	403
3.1.1 La révolution copernicienne de Foucault : de l'assujettissement à la subjectivation	403
3.1.2 Critique et résistance	416
3.1.3 « Faire de soi-même une œuvre d'art » : principe de résistance et techniques de soi	425
3.2 Aveu et résistance	445
3.2.1 Le problème de l'aveu	445
3.2.2 Généalogie d'une bête d'aveu	451
3.2.3 Qu'est-ce que l'aveu ? Un acte mêlant sujet, pouvoir, discours et vérité	459
3.2.4 Résistances à l'aveu – « car aucun être ne veut livrer son âme »	467
3.3 <i>Parrèsia</i> et résistance	475
3.3.1 La <i>parrèsia</i> comme résistance à l'aveu	475
3.3.2 Qu'est-ce que la <i>parrèsia</i> ? Un acte mêlant sujet, résistance, discours et vérité	483
3.3.3 <i>Parrèsia</i> contre rhétorique	494
3.3.4 <i>Parrèsia</i> et philosophie : la figure de Socrate	505
3.3.5 Le cynisme comme militantisme de la vérité pour un monde autre	517
Conclusion – Résistances aphrodisiaques	529
Bibliographie	541

Remerciements

Il n'est pas aisé de remercier, simplement et sincèrement ; cela suppose de faire resurgir le tumulte d'une expérience personnelle qui, tout en s'effaçant devant lui, a enveloppé et inspiré ce travail. Je dois d'abord exprimer toute ma gratitude et mon amitié à Pierre Guenancia, qui a accepté de diriger ce projet doctoral, et qui a eu la patience d'en corriger et d'en discuter le contenu, avec l'intelligence et la finesse qui le caractérise. Ma dette à son égard dépasse l'influence qui peut affleurer dans les pages qui suivent ; au-delà de ses cours et de ses ouvrages, sa pensée a contribué à me déprendre de la mienne.

Je dois aussi exprimer une reconnaissance particulière envers Michaël Foessel, dont la rencontre a non seulement donné forme à mes premiers travaux, mais a aussi constitué les prémisses de cette présente étude et a, plus profondément encore, affermi mon goût pour la philosophie. Que cet autre penseur de la liberté reçoive ici un témoignage de mon respect et de mon amitié.

Je souhaite en outre remercier Judith Revel, Guillaume le Blanc et Frédéric Gros pour avoir accepté de constituer mon jury. Leurs travaux ont suscité une incessante réflexion qui a nourri, corrigé et orienté les linéaments de la présente étude. Je me réjouis de leur présence pour l'achèvement de cette recherche.

Je veux aussi faire part de ma gratitude envers tous les membres de l'école doctorale « Société, Espaces, Pratiques, Temps » et ceux du Centre Georges Chevrier pour leur confiance, ainsi que pour tous les moyens mis en œuvre afin de transformer la recherche en une entreprise collective et en un gai savoir. J'ajoute un mot pour toutes les personnes – étudiants, doctorants, docteurs et professeurs, une liste n'est pas tenable – avec qui j'ai eu le plaisir de partager une réflexion, un doute ou une conversation. Merci, tout particulièrement, aux personnes qui ont dû et pu relire les pages de ce travail, ainsi qu'aux amis qui y ont apporté leurs conseils : Martine, Charline, Cécile, Pierre, Nicolas, Robin, Guillaume.

Je ne peux pas terminer ces remerciements sans un mot pour ma famille, son soutien et ses encouragements répétés : plus précisément, à mes grands-parents Michèle et Paul, à mes parents Claire et Romuald – qui s'y connaissent, pour le moins, en résistance –, à ma sœur Yolissa, et à Olivier. J'ajoute aussi, bien sûr, Annette et Gérard.

Enfin, je veux adresser un extraordinaire merci à Laure qui, depuis longtemps et pourtant depuis si peu de temps, partage tout de moi ; cela inclut l'écriture, patiente et désorientée pour une part, de cette thèse.

Introduction

« Aimer ce qui me cause cette souffrance insupportable ? Jamais ! Ce que je ressens, c'est le besoin pressant de résister, résister, résister sans trêve »¹.

Proposer un commentaire de l'œuvre de Michel Foucault est une tâche difficile. Et cela pour au moins deux raisons immédiates. Premièrement, Foucault s'est lui-même livré à une critique du commentaire en en faisant un mécanisme discursif contraignant : supposant un décalage entre le signifié et le signifiant, le premier étant toujours transcendant par rapport au second, le commentaire consisterait essentiellement à retourner à l'origine d'une œuvre fondatrice. En commentant un auteur ou ce que Foucault appelle aussi, en pensant à Marx et à Freud, un « fondateur de discursivité », le commentateur renoncerait à sa liberté, en s'attachant seulement à purifier la vérité irrésistible de l'œuvre originale, à en exhumer les premiers principes, et à postuler fidèlement que le faux ne peut appartenir qu'à ses interprétations extérieures et à ses usages postérieurs. Si cette présente étude veut échapper au « moutonnement indéfini des commentaires »², c'est depuis un double et solidaire questionnement : d'une part, il s'agit de passer l'œuvre foucauldienne au crible de la notion de résistance, et de relire de manière critique et systématique la manière dont, des premiers textes sur la folie aux derniers sur la *parrèsia*, la résistance en éclaire les méthodes, les réorientations et les concepts importants ; d'autre part, en demandant depuis l'extérieur, et par ce qu'il faudrait appeler, avec toute l'humilité requise, une archéologie ou une généalogie, ce que l'œuvre foucauldienne apporte à la réflexion sur la notion de résistance.

Une seconde raison rend délicat un tel commentaire ; c'est la critique conjointe des notions d'œuvre et d'auteur, dont Foucault explique qu'elles constituent des fonctions discursives limitant aussi la liberté du commentateur : elles réduisent à une unité trompeuse la

1 G. Jackson, *Les Frères de Soledad*, Paris, Syllepse, 2014, p. 139. Ce recueil, qui aborde les thèmes de la domination et de la servitude, de la société et de la prison, de la résistance et de la révolution, de la violence et du rapport à soi, est une bonne introduction aux problèmes de la résistance, et de la résistance foucauldienne en particulier. Sur ces points, cf. par exemple *ibid.*, p. 176 : « J'ai, je l'espère, tué complètement l'esclave en moi » ; et *ibid.*, p. 266 : « Il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite, je cherche une arme ! Une position défensive ! ». Deleuze cite à de nombreuses reprises cette phrase écrite par Jackson peu avant son assassinat en prison.

2 Cf. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 27 : « 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*. [...] Le moutonnement indéfini des commentaires est travaillé de l'intérieur par le rêve d'une répétition masquée : à son horizon, il n'y a peut-être rien d'autre que ce qui était son point de départ, la simple récitation ».

multiplicité des traces qu'un écrivain peut laisser, elles étrangent le caractère transgressif et dangereux du discours en garantissant la responsabilité de son producteur, elles empêchent l'anonymat du scripteur en lui attribuant une identité fixe, un moi et un visage familier, elles assurent à celui qui énonce un statut social et une figure normalisée de propriétaire, etc. Confronté avec Deleuze à l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche chez Gallimard, Foucault demandait ainsi quand s'arrêtaient réellement l'œuvre et l'auteur : aux textes publiés, aux posthumes, aux écrits de jeunesse, aux lettres, aux notes de blanchisserie, aux billets de folie ? La situation se réfléchit à l'égard de Foucault, qui refusait pourtant toute publication posthume : son œuvre s'est considérablement élargie depuis la publication des cours au Collège de France, celle aussi des conférences en France et à l'étranger, celle enfin de presque toutes les interventions et participations de Foucault dans des revues, journaux et entretiens sous le titre de *Dits et écrits*. Il faut ajouter, également, la récente mise à disposition du Fonds Michel Foucault – archives et inédits – à la Bibliothèque nationale de France.

À l'égard de cette explosion discursive, il faut remarquer deux choses : premièrement, le choix est fait ici d'une lecture exhaustive, c'est-à-dire qu'aucune trace foucauldienne n'est exclue *a priori* ; toutefois, un principe de préférence est suivi, consistant à privilégier, lorsque cela est possible et pertinent, les ouvrages publiés, puis les cours, les conférences, les dits et écrits et enfin les inédits. Deuxièmement et plus profondément, cette étude, loin de vouloir ramener le multiple à l'unité et le danger à l'ordre, propose de viser l'intuition centrale et vivante d'une pensée qui, dans le même temps, éclaire la diversité de ses questionnements critiques et l'ouvre à de libres usages. La disponibilité récente de presque toute l'archive « publique » de Foucault n'est pas sans faciliter la tâche ; elle permet en effet d'éviter un triple écueil : celui d'une œuvre univoque, filant sans détour un projet fermé de 1954 à 1984, celui au contraire d'une dispersion inintelligible des objets et des thèmes, celui enfin d'une œuvre rompue par deux longs silences et livrant trois Foucault inconciliables, comme cela pouvait apparaître aux lecteurs des seuls ouvrages publiés à la mort de l'auteur. Le pari de cette étude consiste en effet à postuler que la notion de résistance permet de penser la cohérence de l'œuvre foucauldienne dans ses – au moins – trois principales orientations. Ce n'est pas dire, bien sûr, que l'importance de la résistance est remarquée ici pour la première fois ; c'est insister plutôt sur le caractère systématique d'une étude qui ne pense pas seulement la résistance comme un événement décisif mais tardif, ou comme une conclusion obligée mais lointaine, mais qui s'attache aussi patiemment à la plurivocité, à la complexité et aux apories auxquelles conduit une résistance foucauldienne.

En effet, la notion de résistance³ porte à elle seule tout un ensemble de difficultés – il y a,

3 Sur la notion de résistance, cf. par exemple F. Aubenas et M. Benasayag, *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte,

si ce n'est des antinomies, du moins un problème du mot et des choses de la résistance –, qui ne sont pas sans ricocher sur ses usages foucauldien. Premièrement, la résistance est écartelée entre la nature et la liberté : d'une part, elle se joue au point de rencontre et de friction des corps, des mouvements et des forces, et en ce sens rien dans la résistance ne s'excepte du déterminisme naturel. Plus philosophiquement, cela explique que le problème de la résistance se pose dans toutes les pensées qui naturalisent les forces humaines et leurs antagonismes, comme chez les matérialistes, Spinoza et surtout les trois auteurs du soupçon, décisifs pour Foucault : Marx, Nietzsche et Freud⁴. Cette première conception de la résistance a récemment été systématisée par Françoise Proust qui, en s'appuyant sur tous ces auteurs mais aussi et surtout sur Foucault, s'est évertuée à penser une ontologie de la résistance, au sens où la résistance serait « une loi de l'être », un « contre-être »⁵. D'autre part, la résistance ne peut se comprendre qu'à partir de ce qui en l'homme échappe au monde physique : les représentations de la justice et de l'injustice, les valeurs du bien et du mal, les sentiments du légitime et de l'illégitime, en somme tout ce qui renvoie, par-delà l'être, au devoir-être et à la liberté. En ce second sens, l'homme ne résiste pas de la même manière qu'une chose ou qu'un animal.

Or, si la pensée de Foucault constitue une pensée forte de la résistance, c'est qu'elle évite de la fonder dans une liberté transcendant en droit tous les déterminismes particuliers, à la différence par exemple de la volonté infinie chez Descartes, de la liberté chez les jusnaturalistes, ou de la liberté transcendantale chez Kant, sans pour autant en accepter une conception strictement immanente, c'est-à-dire immanente à la nature, à la vie ou au désir comme chez Spinoza, Nietzsche ou Deleuze. La résistance foucauldienne n'est ni un contre-être ni le résultat

2002 ; V. Bergen, *Résistances philosophiques*, Paris, Puf, 2009 ; G. Cahen (éd.), *Résister, le prix du refus*, Paris, Autrement, 1995 ; S. Critchley, *Une Exigence infinie*, Paris, François Bourin, 2013 ; M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper*, Paris, Seuil, 2013 ; A. Farge et M. Chaumont, *Les Mots pour résister*, Paris, Bayard, 2005 ; N. Truong, *Résistances intellectuelles*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2015.

4 Sur Marx et Freud qui seront moins directement utilisés dans cette étude, cf. surtout, entre mille références possibles, K. Marx, *La Lutte des classes en France, suivi de La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848 et de Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, M. Rubel éd., Paris, Gallimard folio, 2002 ; S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Payot, 2010, qui lie les résistances de l'inconscient aux résistances envers la psychanalyse ; et J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.

5 Cf. F. Proust, *De la Résistance*, Paris, Les Éditions du cerf, 1997, p. 9 : « C'est à Foucault que nous devons d'avoir généralisé, en la déplaçant, la loi physique de la résistance : toute force, en même temps qu'elle est affectée par une autre force, suscite une résistance qui contrecarre, à défaut d'arrêter, l'action de la première ». Le projet de l'auteur est explicité à la page suivante : « « en transcendantaliste », nous voudrions élaborer une analytique de la résistance, c'est-à-dire le transcendantal de toute résistance quelle qu'elle soit : résistance au pouvoir, à l'état des choses, à l'histoire, résistance à la destruction, à la mort, à la guerre, résistance à la bêtise, à la paix, à la vie nue. La résistance n'est pas une tâche ou une nécessité, elle n'est pas un devoir ou un droit. Elle est une loi de l'être, elle est interne et immanente à son objet. Dès que l'être est donné qui prend forme et figure, qui consiste et insiste, dès qu'il y a de l'étant ou de l'état, il suscite et bute sur une résistance qui le tord irrésistiblement et le fissure irréversiblement ». En somme, « tout être bute sur son contre-être » (*ibid.*, p. 10).

du jugement de l'être au nom d'un devoir-être rationnel et universel. L'originalité de la perspective foucauldienne, qui en fait toute la complexité, consiste en effet à penser à la frontière de l'histoire et de la philosophie, de l'*a posteriori* et de l'*a priori*, ou du fait et du droit ; d'où la place centrale de la pragmatique dans la méthode de Foucault, depuis l'introduction à l'*Anthropologie* de Kant jusqu'au projet d'une « pragmatique du discours » portant sur la *parrêsia* grecque. Foucault étudie la résistance, comme d'ailleurs toute chose, dans l'écrasement de la liberté sur une pratique discursive ou extra-discursive, c'est-à-dire aussi dans le jeu d'une action ou d'un art de vivre à même le monde⁶. Par conséquent, une définition minimale de la résistance comme « action libre opposée à une norme illégitime » requiert, pour être applicable à Foucault, plusieurs remarques de prudence. D'abord, il s'agit toujours d'actions historiquement situées : résistance du fou contre l'enfermement asilaire du XIX^e siècle, des prisonniers contre leur surveillance et leurs conditions de vie au XX^e siècle, des possédées contre le pouvoir pastoral au XVII^e siècle, de Diogène contre les conventions sociales de la Grèce classique, etc. Ensuite, et par conséquent, la légitimité et l'illégitimité n'ont aucune valeur universelle mais dépendent d'une situation précise, des forces en présence, du seuil de tolérance ou d'acceptabilité de l'époque et des acteurs en particulier, etc. Enfin, la liberté est d'abord ce qui résiste, non en droit mais en fait et en pratique, aux normes et aux pouvoirs.

Cette première grande opposition nature/liberté se prolonge dans une seconde, qui concerne la passivité et l'activité. Au Moyen Âge déjà, la réflexion sur le droit de résistance distingue une résistance passive, c'est-à-dire une désobéissance non armée, qui est accueillie avec bienveillance et se fonde dans les mots de Socrate et de Pierre revendiquant une obéissance au divin plutôt qu'à l'humain⁷, et une résistance active, caractérisée par le soulèvement armé

6 En ce sens, il faut écarter la proposition de Pierre Billouet : « La logique du système foucauldien obéit donc à l'antinomie de la liberté » (P. Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 212). Cette autre proposition ne semble pas non plus acceptable : pour Foucault, comme pour Descartes ou Sartre, « l'homme comme sujet est libre-arbitre » (*ibid.*, p. 208). La résistance foucauldienne, qui promeut une liberté incarnée dans l'épaisseur du monde historique, est moins proche du libre-arbitre cartésien que d'un chiasme tel que Merleau-Ponty en donne l'intuition. Sur le rapport de Foucault et de Merleau-Ponty, cf. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015, en particulier p. 159 où l'auteur, après avoir cité un passage de Merleau-Ponty évoquant « un pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-même et notre corps », indique en ce sens que « les hommes sont à la fois déterminés et déterminants, en situation et créateurs, gestionnaires de l'existant et producteurs ». En somme, pour Merleau-Ponty comme pour Foucault, « nous n'échappons pas à l'histoire mais nous y sommes puissants » (*ibid.*, p. 185).

7 Cf. les phrases fondatrices de Socrate : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection les plus grandes, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous » (Platon, *Apologie de Socrate*, 29d, *Ceuvres complètes*, L. Brisson éd., Flammarion, 2011, p. 79) et de Pierre : « *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* » (*Actes* 5, 29), « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Cette sentence s'oppose à celle, célèbre, de Paul : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes » (*Romains* 13, 1-2). Sur l'importance de Socrate et de Pierre dans l'histoire du droit de résistance, cf. M. Turchetti, « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes », *Le Droit de résistance XII^e – XX^e siècle*, Lyon, ENS éditions,

d'un peuple contre un tyran, qui n'est acceptée qu'avec une profonde réticence et de nombreuses restrictions : par exemple, Saint Thomas exige qu'il s'agisse d'un tyran d'usurpation et non pas d'exercice, Zwingli demande d'attendre des signes de Dieu, Calvin ou Vermigli insistent sur la nécessité de recourir à l'autorité d'un magistrat dit « inférieur », etc. Ce qui motive cette distinction, et qui est fondamental pour penser la résistance dans des phénomènes aussi variés que la résistance des monarchomaques, la Révolution ou la Résistance⁸, est une volonté de légitimer une bonne résistance, non violente et raisonnée, et surtout de délégitimer une mauvaise résistance, caractérisée par la violence illimitée et irrationnelle de l'insurrection populaire. En somme, la distinction entre résistance passive et active est une manière de refouler la violence et le fond de guerre civile dont est susceptible tout fait de résistance⁹.

Même s'il n'explique jamais directement la résistance en termes d'activité et de passivité – ce qui l'éloigne de toute axiologie affectant le désir, la volonté ou la vie d'un pôle négatif et d'un pôle positif, comme chez Spinoza, Nietzsche ou Deleuze –, il est possible de soutenir que Foucault reprend et transforme profondément cette distinction. D'une part, on trouve l'usage d'une résistance passive, qui n'est pas nécessairement consciente et voulue, mais surgit des forces immaîtrisées du corps, par réaction immédiate à une initiative du pouvoir, à une injustice ou à un mal. C'est en ce sens, par exemple, que certaines résistances des fous ou des possédés sont évoquées. Foucault fait un grand usage de cette résistance au sens de reste ou de résidu, c'est-à-dire de ce qui subsiste malgré une avancée significative de l'adversaire. Il y a ici une pointe anti-

1999.

8 La Révolution et la Résistance sont deux événements vers lesquels la résistance foucauldienne fait souvent signe. Le premier est traité abondamment dans cette étude, à travers l'exigence d'une résistance non révolutionnaire (voir le chapitre 2.3.9). Sur le lien de Foucault à la Résistance, il faut référer, outre à des raisons biographiques, à la proximité intellectuelle de Foucault avec des figures comme celles de Canguilhem, de Cavallès ou de Char. Cf. par exemple M. Foucault, « Politique et éthique : une interview », *Dits et écrits* II, D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), 2 vol., Paris, Gallimard « Quarto », 2001, n° 341, p. 1405 : « La clé de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son *éthos*. Parmi les philosophes français qui ont fait de la résistance pendant la guerre, l'un était Cavallès, un historien des mathématiques qui s'intéressait au développement de leurs structures internes. Aucun des philosophes de l'engagement politique, ni Sartre, ni Simone de Beauvoir, ni Merleau-Ponty, n'a fait quoi que ce soit ». Sur la Résistance, cf. par exemple D. Venner, *Histoire critique de la Résistance*, Paris, Pygmalion, 2007 ; M. Wieviorka, *Histoire de la Résistance*, Paris, Perrin, 2013 et J. Semelin, *Sans Armes contre Hitler*, Paris, Payot, 1998.

9 Cf. cette note de Barbeyrac sur Pufendorf, *Du droit de la Nature et des Gens*, livre VII, chapitre 8 : « Quand on parle d'un Tyran, qui peut légitimement être déposé par le Peuple, on n'entend pas par le mot de Peuple la vile populace ou la canaille du Pays, ni une cabale d'un petit nombre de séditeux ; mais la plus grande et la plus saine partie des Sujets, de tous les ordres du Royaume » (cité en *Le Droit de résistance*, *op. cit.*, p. 231). Cf. aussi le texte de Boissy d'Anglas au moment où le droit de résistance est retiré de la constitution en 1795 : « Vous conviendrez qu'il est immoral, impolitique et excessivement dangereux d'établir dans une constitution, un principe de désorganisation aussi funeste que celui qui provoque l'insurrection contre les actes de tout gouvernement. [...] Nous avons donc supprimé l'article 35 qui fut l'ouvrage de Robespierre, et qui, dans plus d'une circonstance, a été le cri de ralliement des brigands armés contre vous » (*Le moniteur*, Plon, Paris, 1947, t. 25, p. 81, cité en *ibid.*, p. 248).

dialectique : si pour Foucault comme pour Hegel ou Sartre le moteur de l'histoire est le conflit ou la lutte, l'intelligibilité de l'histoire n'appartient pas exclusivement à la perspective qui exprime leur dépassement ou leur totalisation, mais aussi à celle des vaincus et des exclus, des inassimilables et des irréductibles¹⁰. D'autre part, Foucault transforme le sens de la résistance active, qui désigne alors, plutôt qu'un soulèvement populaire visant la destitution d'un tyran, une initiative lancée spontanément depuis une résistance contre un pouvoir qui, par exemple, exhorte insidieusement à avouer, ou surveille toutes les conduites, réelles et virtuelles, d'une population. Cette résistance active implique non seulement une représentation affective de l'injustice, mais aussi et surtout la volonté résolue et courageuse d'agir afin de paralyser un pouvoir intolérable ou défaillant. Cela n'exclut pas, mais suscite au contraire, le choix de tactiques précises, l'usage de mots et de gestes adaptés, la prise de risques calculés ainsi que la saisie d'un moment opportun (*kairos*). Chez Foucault, la distinction entre une résistance passive et une résistance active n'a pas pour but de délégitimer la violence ou la sauvagerie du peuple, mais permet plutôt d'ouvrir à l'analyse et à la description de deux dimensions complémentaires de la résistance : une résistance passive comme révélateur du pouvoir qui l'a produite, et une résistance active comme contestation voulue et explicite d'un pouvoir qui lui est insupportable.

Une troisième opposition place la résistance entre le droit et le devoir. Plusieurs remarques sont ici importantes : premièrement, il semble y avoir une contradiction propre au droit de résistance, que Kant a d'ailleurs remarquée : un droit de résistance revient à un droit contredisant le droit. L'illégalité – voire l'immoralité – de la résistance se prouve par le fait qu'elle implique nécessairement le secret et le mensonge : elle ne peut que se contredire si elle revendique publiquement son action¹¹. Deuxièmement, légaliser la résistance, comme lors de la

10 Pour Foucault, il faut tenir compte de cette part de retranchement, d'irréductibilité ou de résistance du réel qui l'empêche d'être parfaitement rationnel : « entre le schéma de rationalité [...] et la réalité même de leur existence, une distance nécessairement infranchissable est toujours là » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p. 247). Selon le mot de Jeannette Colombel, « c'est en fonction des exclus qu'on juge les normes » (J. Colombel, *Michel Foucault*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 24).

11 Cf. E. Kant, *Théorie et pratique*, Ak. VIII, p. 299, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 75-6 : « La puissance qui, dans l'État, rend la loi effective, ne tolère aucune résistance (elle est *irrésistible*) » ; en effet, « cette résistance se produirait conformément à une maxime qui, si elle était universalisée, anéantirait toute constitution civile et éliminerait le seul État dans lequel des hommes peuvent posséder des droits en général ». Cf. aussi E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Ak. VIII, p. 382, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 126 : « Que la rébellion soit un tort, se révèle en ceci que sa maxime, si elle s'avouait publiquement, rendrait impossible son propre dessein ». Il faut en effet préciser que la contradiction ne porte *stricto sensu* que sur la rébellion, c'est-à-dire sur la révolte d'une frange du peuple (Kant vise par exemple les monarchomaques). Tout l'effort de Kant dans la deuxième partie du *Conflit des facultés* consiste à rendre légitime moralement (sans la fonder juridiquement) la Révolution de 1789, en tant que celle-ci concerne une volonté réformatrice et émancipatrice de tout le peuple. Cf. la mise au point de Christian Ferrié en E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Paris, Payot, 2015, p. 376-86 et en particulier p. 378 où l'auteur évoque chez Kant « trois stratégies de défense de la Révolution : la justification *juridico-politique* de la Révolution comme réforme ; la légitimation *historico-politique* de la révolution comme fait naturel ; sa légitimation *morale* comme phénomène enraciné dans la disposition morale de l'être humain ».

Révolution de 1789, est une manière pour le pouvoir de contenir la violence populaire ou la guerre civile. C'est l'enjeu de l'opposition entre Condorcet et Robespierre, le premier voulant prévenir les insurrections populaires en les ordonnant à un droit positif, le second considérant que la résistance ne peut relever que d'un droit naturel, c'est-à-dire d'un devoir, et qu'enfermer la résistance dans une forme juridique précise constitue « le dernier raffinement de la tyrannie »¹². Troisièmement, le devoir de résistance est lui-même reconduit à une forme de droit, en même temps supérieur et naturel à l'homme. Outre Socrate et Pierre, Antigone offre le paradigme d'une résistance au pouvoir justifiée par une loi transcendant la loi de Créon ; ce faisant, la résistance d'Antigone, qui entend moins renverser le pouvoir royal que le sauver, indique un sens précis de la résistance : celui de la conservation d'un ordre ou de valeurs antérieures, et non d'une création *ex nihilo*.

Foucault s'inscrit dans cette réflexion sur le droit et le devoir de résistance – le légal et le légitime –, mais en déplace les repères. En effet, il ne s'agit pour lui ni de souligner l'absurdité ou l'idéologie du droit de résistance, ni de plaider en faveur d'un droit positif qui délégitimerait une partie des faits de résistance, ni même de s'en remettre au droit naturel qui garantirait le devoir de résister, parce que toutes ces formes de droit – droit positif et droit naturel, lesquels demeurent en outre indissociables du fonctionnement et du fondement de l'État – ont été investies par les modalités modernes du pouvoir. Par exemple, le sujet de droit cache et reconduit, sous une apparente souveraineté, tout un ensemble d'effets disciplinaires ou biopolitiques qui normalisent les individus ; de même, le droit naturel, en promettant une réserve de libertés toujours opposables à l'État, maintient l'illusion d'une extériorité absolue de l'individu par rapport aux normes, lesquelles conquièrent toujours davantage ses pensées, ses

12 Cf. M. Robespierre, « Discours sur la propriété, suivi du projet complet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen », article XXIV, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1867, p. 275 : « Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul des membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé. Quand le gouvernement opprime le peuple, l'insurrection du peuple entier et de chaque portion du peuple est le plus saint des devoirs. Quand la garantie sociale manque à un citoyen, il rentre dans le droit naturel de se défendre lui-même. Dans l'un et l'autre cas, assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression est le dernier raffinement de l'oppression ». La résistance est ainsi réellement légalisée lors de la Révolution, et notamment dans un texte du 20 août 1789, directement inspiré par un rapport de Lafayette et donc aussi par la Déclaration américaine : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Comme le souligne Alessandro Fontana, « avec la constitution jacobine la résistance est passée du droit au fait. Ce n'est plus un pouvoir conféré par la loi dans des cas précis et circonstanciés d'abus et d'oppression mais l'insurrection ouverte – autrement dit la guerre civile – contre l'autorité établie. L'insurrection ne vise plus les abus possibles du pouvoir, mais le pouvoir lui-même comme un abus » (*Du droit de résistance, op. cit.*, p. 22). Cf. aussi J.-L. Fournel et J.-C. Zancaranini, « Ôtez-moi Brutus de la tête », *ibid.*, p. 53 : « la volonté de lier la possibilité de « résister » à des règles juridiques précises pourrait bien être, alors, une façon de rendre illégitime révoltes et tumultes ». Rappelons enfin que l'article XXI du projet de constitution du 19 avril 1793 déclare dans le même sens : « Quand le gouvernement viole les libertés et les droits garantis par la constitution, la résistance sous toutes ses formes est le plus sacré des droits et le plus impérieux des devoirs ».

désirs et ses plaisirs intérieurs afin d'étrangler à l'avance ses résistances¹³. Le problème consiste plutôt pour Foucault à penser les conditions d'un droit qui échappe aux trois types de pouvoir avec lesquels il noue des liens de constitution réciproque ; ni souverain ni disciplinaire ni biopolitique, Foucault ouvre la possibilité d'un droit cosmopolitique de résistance, faisant que, selon le beau mot de Kant, « l'atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous* »¹⁴. Foucault affirme que la résistance est en même temps un devoir et un droit absolu pour tout citoyen du monde à l'égard de tous les gouvernés de la terre ; il s'agit de reconnaître, en toute résistance – prisonniers révoltés, mouvements de libération sexuelle ou insurrection d'un peuple, comme en Iran ou en Pologne – une singularité qui dépasse le strict fait historique et procure, comme chez Kant, un certain enthousiasme. En cela, Foucault n'exhorte ni à respecter l'immutabilité d'un droit transcendant, ni à conserver un pouvoir souverain ou étatique, mais invite plutôt à reconnaître, en toutes les occasions et tous les lieux où un pouvoir se fait intolérable, des expériences singulières et inventives de résistance.

Foucault légitime-t-il alors toute forme de résistance infondée, violente et arbitraire ? Cela ne convient-il d'ailleurs pas avec l'historicisme, le relativisme et le nihilisme qui lui sont régulièrement reprochés ? Il faut être ferme sur ce point : Foucault n'a jamais appelé à la violence, participé à la violence, ou même justifié la violence. De ce point de vue, il tient ferme une position qui pouvait manquer de radicalité aux mouvements révolutionnaires ou à la Gauche prolétarienne, avec lesquels il partageait certains combats ; c'est aussi parce qu'il condamne toute forme de terrorisme¹⁵, comme celle de la Fraction armée rouge, qu'il s'éloigne de Deleuze lors de l'affaire Klaus Croissant. En revanche, Foucault n'exclut pas de comprendre pourquoi la résistance, ou plus précisément ce qu'il faut appeler des résistances populaires –

13 Il faut ainsi relire de manière critique l'ouvrage classique de Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 2012, où l'auteur revendique la nécessité d'en passer par le droit naturel pour maintenir la possibilité du juste et de l'injuste.

14 E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Ak. VIII, p. 356, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 96. Cf. aussi M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 355, p. 1526 : « Il existe une citoyenneté internationale qui a ses droits, qui a ses devoirs et qui engage à s'élever contre tout abus de pouvoir, quel qu'en soit l'auteur, qu'elles qu'en soient les victimes. Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires » ; et *ibid.*, p. 1527 : « Le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir ». C'est dire, par là, que la résistance foucauldienne, sans prendre le parti des droits de l'homme comme peut le faire par exemple Claude Lefort, n'est pas absolument incompatible avec celui-là. Cf. sur ce point C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 45-83 et *Essais sur le politique*, XIX^e – XX^e siècles, Paris, Seuil, 1986, p. 33-63. Dans le premier de ces ouvrages, Lefort juge durement Foucault, en pointant notamment le fatalisme de ses conceptions politiques.

15 Cf. par exemple « Le savoir comme crime », *ibid.*, n° 174, p. 83 : « Je répéterai que la terreur n'entraîne que l'obéissance aveugle. Employer la terreur pour la révolution : c'est en soi une idée totalement contradictoire ». Voir aussi l'attitude hostile de Foucault vis-à-vis de la lutte armée souhaitée par les maos, en particulier au moment de l'affaire Djellali et de la manifestation ayant eu lieu le 7 novembre 1971 à la Goutte-d'Or (M. Foucault, *Dits et écrits* I, Paris, Gallimard « Quarto », 2001, Chronologie de Daniel Defert, p. 53). Cf. aussi D. Defert, *Une vie politique*, Paris, Seuil, 2014, pour les rapports de Foucault avec la GP.

séditions, insurrections, révoltes –, sont historiquement liées à des phénomènes de violence : ainsi, seul le modèle de la guerre permet de comprendre les résistances populaires sous la monarchie – Foucault analyse par exemple longuement le mouvement des Nu-pieds au XVII^e siècle, mais évoque aussi des résistances à dominance religieuse comme les Vaudois, les Hussites ou les Albigeois. Ce n'est pas dire, pourtant, que la guerre constitue une norme absolue pour la résistance foucauldienne.

Plus précisément, Foucault veut désimpliquer les liens trop facilement noués entre, d'une part, la raison et la violence – contre une certaine tendance de l'école de Francfort – et, d'autre part, l'irrationnel et la violence – contre une certaine tendance du nietzschéisme, que Foucault avoue avoir partagé dans *Histoire de la folie*. En d'autres termes, il s'agit d'étudier précisément des normes qui impliquent des formes explicites ou implicites de violence en évitant de supposer, premièrement, qu'il existe un bon pouvoir, en même temps rationnel et non-violent, et, deuxièmement, qu'il existe un mauvais pouvoir en même temps irrationnel et violent : « Entre la violence et la rationalité, indique Foucault, il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence »¹⁶. Réciproquement, cela implique d'abandonner deux modèles de résistance, l'un qui l'identifierait à l'irrationnel et à la violence, l'autre qui la renverrait à un discours pieux, naïvement pacifiste et abstrait, incapable d'appréhender et de s'opposer aux micro-mécanismes du pouvoir. La résistance foucauldienne relève d'abord d'une attitude qui n'est ni violente ni fataliste, mais vigilante, tenace et attentive aux singularités du pouvoir ; elle est proche, comme l'a justement souligné Françoise Proust, de ce que Kant appelle l'emportement, sorte de force de la volonté qui défait les oppositions figées de la violence et de la non-violence, ou de la guerre et de la paix¹⁷.

16 M. Foucault, « Foucault examine la raison d'État », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 272, p. 803. Par conséquent, « il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence » (« *Omnes et singulatim* », *ibid.*, n° 291, p. 980) en repérant précisément où, quand et comment « le pouvoir de la raison est un pouvoir sanglant » (« La torture, c'est la raison », *ibid.*, n° 215, p. 395). En sens inverse, il faut rappeler que « la rationalité de l'abominable est un fait de l'histoire contemporaine. L'irrationnel n'en acquiert pas pour autant des droits imprescriptibles » (« Postface, in Perrot (M.) éd., *L'impossible prison* », *ibid.*, n° 279, p. 855). Pour un exemple particulièrement saisissant de traitement de la violence, cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 173-1974*, J. Lagrange éd., Paris, Seuil, 2003, p. 30-1, où Foucault évoque, à propos de la libération des fous par Pinel, le passage d'une violence physique à une violence morale plus diffuse : « on va donc remplacer la violence sauvage d'un corps, qui n'était retenue que par la violence des chaînes, par la soumission constante d'une volonté à une autre. Autrement dit, enlever les chaînes, c'est assurer par le biais d'une obéissance reconnaissante quelque chose comme un assujettissement. [...] je crois qu'on peut l'analyser comme étant un rapport de pouvoir, ou encore comme la transformation d'un certain rapport de pouvoir qui était de violence, – la prison, le cachot, les chaînes : là encore, tout ceci relève de la vieille forme de pouvoir de souveraineté –, en un rapport d'assujettissement qui est un rapport de discipline ».

17 Cf. E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, Introduction de Françoise Proust, p. 28 : « Dépourvu de finalité, indique Françoise Proust, un emportement n'est pas militaire ou militant. Il n'est pas armé, disposé et équipé pour l'exercice d'un pouvoir ; inorganisé, il ne peut faire masse ou armée. Mais il ne désarme pas non plus, il ne se

Ainsi, jusqu'en 1984¹⁸, Foucault distingue le pouvoir contemporain d'une domination violente qui agirait directement sur les corps pour les détruire ou les asservir totalement, c'est-à-dire d'une domination dont le corrélatif, donné ou visé, est inerte et incapable de résistance. Au contraire, une relation de pouvoir, ou ce que Foucault appelle une forme de gouvernement, est plus sophistiquée : elle vise un sujet libre et toujours susceptible de réagir et d'agir. Foucault explique en substance qu'il faut rompre avec une conception du pouvoir exclusivement coercitive, ou juridico-répressive, selon le couple de l'obéissance et du commandement : la particularité des normes modernes est d'influencer et de gouverner les individus en suscitant en eux un intérêt, un désir ou un plaisir, c'est-à-dire, pour renverser la profonde formule de La Boétie¹⁹, une servitude plus involontaire que volontaire. Faut-il dire alors que la résistance foucauldienne est une forme de désobéissance civile non violente, dont font preuve les mouvements pour les droits des communautés et des peuples (Martin Luther King, Gandhi), des homosexuels (Harvey Milk), ou les mouvements de citoyens contre l'inhospitalité envers les migrants, contre le nucléaire, contre les politiques du chiffre dans le domaine de la santé ou contre les OGM²⁰ ?

Il ne le semble pas, et ce pour au moins quatre raisons. Premièrement, la désobéissance civile, loin de représenter un danger pour le jeu démocratique, accomplit au contraire celui-là, en faisant vivre le principe d'une prise en main des libertés individuelles par elles-mêmes ; elle

démobilise pas, il ne dépose pas les armes, il proteste, il tempête, il réclame. Son obstination, sa ténacité, son courage à ne pas quitter sa place et, en même temps, à réitérer perpétuellement ses cris de colère et d'indignation lui donnent une force de résistance irrésistible, une puissance indéfectible. L'emportement est la vertu de résistance ». Cf. aussi *ibid.*, p. 30-1 : « La résistance n'est pas une émeute, c'est une *motion*, un bougé, un tremblé, un tremblement. Elle ne vise pas à l'emporter *sur* un pouvoir plus fort [...]. Elle est un simple *emportement* qui lui fait tenir et défendre une position et qui lui fait résister à tout pouvoir serait-il irrésistible [...]. En conséquence, l'état de la liberté n'est ni la guerre (de mouvement) ni la paix (désarmée). C'est un « état constamment armé », une paix armée. Si elle est en guerre, la guerre est une guerre défensive, une guerre de position, une guerre de résistance. Inversement, si elle est en paix, elle est armée, parce que jamais le pouvoir suprême ne renoncera à son « désir de dominer » ». Françoise Proust rappelle que le sentiment de pouvoir résister à l'irrésistible, qui convient à l'emportement kantien ou à la résistance foucauldienne, est qualifié de sublime dans la *Critique de la faculté de juger*.

18 Cf. par exemple M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 356, p. 1530 : « Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relation de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination ».

19 Cf. É. de la Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2016. Sur ce texte fondateur et profondément foucauldien, cf. par exemple le commentaire qu'en fait Frédéric Gros : « Ce à quoi il faut résister, ce n'est pas au pouvoir dans ses formes instituées, c'est surtout à notre désir d'obéir, à notre adoration du chef, parce que c'est ce désir, c'est cette adoration qui le font précisément tenir » (F. Gros, *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017, p. 60. En somme, « le *Discours de la servitude volontaire* est le premier grand texte sur la « surobéissance » » (*ibid.*, p. 66), c'est-à-dire sur la part d'obéissance que l'individu accorde au pouvoir sans que ce dernier ne l'exige : par paresse, plaisir lâche ou habitude.

20 Cf. par exemple S. Laugier et A. Ogien, *La Désobéissance civile*, Problème politiques et sociaux n° 989, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2011 ; S. Laugier et A. Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011 ; M. Cervea-Marzal, *Désobéir en démocratie*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.

constitue une action qui prévient le danger qui menace le corps social et qui supplée le pouvoir défaillant. Arendt a insisté sur ce point : la possibilité de retirer son consentement est la seule condition pour donner un sens positif au consentement, qui sans cela n'est que tacite et toujours susceptible d'être contraint, ou imparfaitement volontaire²¹. Deuxièmement, la désobéissance civile implique tout un ensemble de conditions contraignantes : elle doit être rendue publique, accomplie en toute responsabilité, désigner la loi précise qu'elle refuse de suivre, déclarer au nom de quel principe supérieure elle agit, provoquer enfin une action en justice et un débat public, etc. En ce sens, et comme le rappelle par exemple John Rawls, elle suppose la protection et les règles d'une autorité démocratique à laquelle consentent les acteurs²². Troisièmement, la cible de la désobéissance civile est le droit, ou plutôt les droits : elle vise en même temps une correction des lois iniques – par excès ou par défaut –, et une ouverture indéfinie à de nouveaux droits. La désobéissance se situe au cœur du projet démocratique, et si elle se place momentanément hors la loi, c'est pour conforter la loi ; si elle doit se faire illégale, c'est pour améliorer la légalité ; si elle apparaît injuste, c'est pour réduire l'injustice de la justice. Quatrièmement, la désobéissance civile répond encore une fois aux réquisits d'une démocratie moderne en constituant une action minoritaire et non-violente, à la différence d'une insurrection populaire mais aussi de l'objecteur de conscience. Ce dernier agit seul, au nom d'un principe moral ou religieux, comme c'est le cas, alors même qu'on en a fait l'inventeur de l'expression « désobéissance civile », de Thoreau, lorsqu'il refuse de payer l'impôt utilisé par son pays pour mener une guerre injuste contre le Mexique. La désobéissance civile vise ainsi une obéissance plus légitime en démocratie, une action politique de la société contre le pouvoir, mais pour un meilleur pouvoir, au sens où Pierre

21 Cf. H. Arendt, *Du Mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 94-5 : « Nous vivons et survivons tous par l'effet d'une sorte de *consentement tacite*, qu'il serait toutefois difficile de qualifier de volontaire. Comment pourrait-on vouloir ce qui existe de toute façon ? On pourra toutefois parler de consentement volontaire dans le cas où l'enfant se trouve naître dans une communauté où, parvenu à l'âge adulte, il aura en fait et en droit la possibilité d'exprimer son dissentiment. Ce dernier implique le consentement et constitue la marque caractéristique d'un régime de liberté. Celui qui sait pouvoir refuser son accord sait également que, d'une certaine façon, il consent lorsqu'il s'abstient d'exprimer son désaccord ». Cf. aussi *ibid.*, p. 103 : « Je suis profondément convaincue que la pratique de la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire ».

22 Cf. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 404 : « Le problème de la désobéissance civile ne se pose, selon moi, que dans le cadre d'un État démocratique plus ou moins juste pour des citoyens qui reconnaissent et admettent la légitimité de la constitution. La difficulté est celle du conflit des devoirs. Quand le devoir d'obéir aux lois promulguées par une majorité législative [...] cesse-t-il d'être une obligation face au droit de défendre ses libertés et au devoir de lutter contre l'injustice ? ». Cf. aussi la définition de la désobéissance civile qui convient à la démocratie : « La désobéissance civile peut, tout d'abord, être définie comme un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement » (*ibid.*, p. 405). La désobéissance civile doit obéir, pour Rawls, à une limitation interne : « il est souhaitable de limiter la désobéissance civile aux infractions les plus graves au premier principe de la justice, le principe de la liberté égale pour tous, et aux violations flagrantes de la seconde partie du second principe, le principe de la juste égalité des chances » (*ibid.*, p. 412). De même, la désobéissance civile ne doit constituer pour Rawls qu'un dernier recours politique, et doit se limiter au cas où l'inflation et l'imitation des minorités conduirait à un désordre social.

Rosanvallon parle de « contre-démocratie »²³.

De ce point de vue, la désobéissance civile contient dans les limites du jeu juridique, pacifique et démocratique, une résistance qui la précède et l'excède. Premièrement, la résistance n'est pas limitée dans sa forme, et ne requiert ni la publicité de son acte, ni l'identité responsable de son auteur. Pour reprendre la métaphore de la voix chère à Sydney Cavell, la résistance ne consiste pas seulement à faire que ma voix dissonnante consonne enfin clairement, et entre en harmonie avec la société entière, comme c'est le cas de la désobéissance civile de Thoreau ou d'Emerson, mais consiste à entendre les voix anormales et fatiguées, mais aussi les silences et les cris, de tous les vaincus, exclus et aphasiques²⁴. Deuxièmement, la résistance n'est pas réductible à une participation ou au parachèvement du pouvoir, c'est-à-dire à une forme réglée de citoyenneté, mais consiste précisément en une résistance au pouvoir : un refus, une grève, une simulation, une révolte, une vérité lancée au visage d'un puissant, une action subversive en public, etc. Troisièmement, la cible de la résistance n'est pas directement le droit mais toute forme de pouvoir, qu'elle se joue à l'intérieur d'un même individu – une illusion, une évidence, une croyance fabriquée par le pouvoir –, entre deux individus – deux époux, un élève et son professeur, un prince et son conseiller – ou deux groupes – des ouvriers et leurs patrons, des croyants hétérodoxes et les titulaires du pouvoir pastoral, un peuple et un tyran ou un État, etc.

23 Cf. par exemple P. Rosanvallon, *La Contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 38 : « La contre-démocratie mobilise en effet, mais au profit de la société, des mécanismes de contrôle analogues à ceux décrits par Foucault ».

24 Cf. par exemple S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009, p. 202-3 : se fait jour, malgré toute théorie de justice – Cavell discute précisément celle de Rawls –, la possibilité que « chacune des paroles arrachées à quelqu'un dans l'état de conformité cause du chagrin, violente l'expression de notre nature en nous imposant une voix vide, et donc nous priverait de toute participation à la conversation de la justice. Il me semble que cette vacuité est une chose dont Marx a le fantasme quand, vers la fin de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel – Introduction*, il parle d'« un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier* mais le *tort absolu*, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain* » ». En somme, « la privation ici est l'œuvre du consensus moral lui-même ». Cavell pose ainsi la question de l'exclusion sociale, c'est-à-dire, au sens strict, inhérente au social : et « s'il y avait un cri de la justice qui exprime l'impression, non pas d'avoir *perdu* dans un combat inégal quoique juste, mais d'avoir été, dès le départ, *laissé* pour compte ? ». Cf. sur ce thème G. le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007, p. 16-7, où l'auteur indique la nécessité qu'« un véritable travail de traduction révèle la voix des sans-voix. La première vertu de cette traduction est de contribuer à rendre audible l'existence des précaires, leur assurant ainsi une forme de visibilité minimale ». L'auteur prolonge aussi sa réflexion dans la volonté de redonner une visibilité aux invisibles, ce qui s'inscrit encore dans une continuité très foucauldienne, si on entend l'importance de l'absence d'œuvre qui caractérise les inaudibles et les invisibles : « Il y a l'absence d'œuvre de celui qui est rendu invisible à force d'être désœuvré (le sans-domicile fixe) ; il y a l'absence d'œuvre produite par l'invisibilité comme structure de non perception. Qu'est-ce qu'être invisible ? Ne pas pouvoir faire œuvre » (G. le Blanc, *L'Invisibilité sociale*, Paris, Puf, 2009, p. 33). Entre mille exemples, cf. P. Declerck, *Les Naufragés*, Paris, Plon, 2001, sur les clochards de Paris. En ce sens, l'histoire foucauldienne des hommes infâmes rejoint l'histoire benjaminienne des vaincus : il s'agit de se rendre digne de « la tradition des opprimés » plutôt que de s'intéresser au « cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre » – en somme, de « brosser l'histoire à rebrousse-poil » (W. Benjamin, *Œuvres* III, Paris, Gallimard Folio, 2000, respectivement p. 431, 432 et 433).

En ce sens, aucun progrès, ni juridique, ni gouvernemental ni moral, n'est attendu : la résistance ne fait que s'emporter contre l'intolérable, sans aucune promesse ni espoir. Quatrièmement, la résistance n'est pas nécessairement non-violente, au sens où, comme il a été vu, elle ne désarme pas tant que l'asymétrie en faveur du pouvoir, devenue insupportable, ne cesse pas ; au sens aussi où, dans une situation non démocratique ou jugée telle, la violence – physique, mais aussi matérielle, psychique etc. – peut constituer pour les acteurs un ultime recours contre le pouvoir.

Foucault tord en effet le sens du pouvoir, qui désigne traditionnellement le commandement qu'un sujet – Dieu, le Prince, l'État – exerce sur un sujet obéissant – l'homme, le peuple, l'individu. Pour Foucault, le pouvoir vient à désigner toute relation humaine asymétrique permettant à un pôle de conduire la conduite de l'autre pôle, d'influer sur son comportement ou d'agir sur son action. Ce sens de pouvoir est suffisamment insolite pour que Pierre Clastres, pourtant philosophiquement proche de Foucault, le juge peu convaincant²⁵. C'est que Foucault se sert de l'histoire pour ouvrir au maximum le sens du pouvoir, de manière à rendre à la définition initiale toute sa contingence. Ainsi, ce n'est plus le commandement irrésistible de Dieu, du Prince ou de l'État qui définit le pouvoir : considéré au ras des relations inter-individuelles, il désigne seulement la possibilité minimale de conduire autrui. En tout cas, l'objet de Foucault est bien le pouvoir, qu'il critique, désabsolutise et désimplique par rapport à toute forme de théologie – tout pouvoir vient de Dieu, selon la formule de Paul – et de métaphysique – tout pouvoir est l'attribut, l'effet ou la loi d'un sujet²⁶ ; en ce sens l'objet de Foucault n'est pas l'autorité, qu'il faudrait retrouver, renforcer ou refonder. Comme l'indique clairement Myriam Revault d'Allonnes, le pouvoir est à l'autorité ce que la coexistence spatiale des individus est à la continuité temporelle des générations, le commandement au conseil, la contrainte à l'obligation, le fondement politique au fondement social, la réification des rapports humains à la transmission des expériences, faite à la fois d'héritages et d'innovations²⁷. Seulement, là où la

25 Cf. par exemple P. Clastres, *Entretien avec l'anti-mythes*, Paris, Sens et Tonka, 2012, p. 23-4 qui distingue le pouvoir coercitif, et le pouvoir normatif de Foucault : « Ce sont des normes soutenues par la société tout entière, ce ne sont pas des normes soutenues par un groupe particulier à l'ensemble de la société ». « Le pouvoir d'un père sur ses enfants, cela n'a rien à voir avec le pouvoir d'un chef sur les gens qui lui obéissent ; ça n'a rien à voir. Il ne faut pas confondre les domaines ».

26 Cf. les remarques que donne M. Foessel dans « Du lieu à l'événement », J. Birnbaum (dir.), *Où est le pouvoir ?*, Paris, Gallimard, 2016, p. 37-52.

27 Cf. par exemple M. Revault d'Allonnes, *Le Pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006, p. 13 : « *Le temps est la matrice de l'autorité comme l'espace est la matrice du pouvoir*. C'est le caractère temporel de l'autorité – plus précisément la *générativité* – qui en fait une dimension incontournable du lien social : elle assure la continuité des générations, la transmission, la filiation, tout en rendant compte des crises, des discontinuités, des ruptures qui en déchirent le tissu, la trame ». L'auteur reconnaît, à partir d'une réflexion sur la *Herrschaft* de Weber, que l'autorité est toujours susceptible de résistance en indiquant « que la légitimation risque à chaque instant de se renverser en délégitimation, que l'acceptation peut se retourner en refus et que la reconnaissance frôle sans cesse le désaveu, le discrédit ou le déni » (*ibid.*, p. 177). En revanche, Foucault serait certainement sceptique envers le caractère irrésistible « d'un *supplément d'origine*, d'un supplément originaire qui est à la source même de l'autorité, « avant »

phénoménologie – l'auteur s'appuie essentiellement sur Husserl, Merleau-Ponty, Ricœur et Arendt – envisage l'autorité de manière positive, Foucault ne cesse de reconduire le pouvoir à sa négativité ; cela n'implique pas, mais permet au contraire, d'envisager une conciliation entre les deux courants.

En somme, la résistance foucauldienne s'articule autour de trois idées décisives. Premièrement, la résistance est éthique ou philosophique, et non directement politique : cela signifie que la résistance est d'abord celle de la pensée dans son lien avec la liberté et la vérité. Cela permet d'inscrire Foucault dans la plus classique tradition philosophique – le démon socratique et le souci de soi, le primat cartésien de la liberté sur la vérité, la critique kantienne – faisant signe vers la liberté de la pensée. C'est de cette façon que Foucault concevait son activité intellectuelle et chacun de ses livres : « C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement »²⁸. Cette intuition est encore visible dans la circulation des vérités et des savoirs que les dominés opposaient aux abus du pouvoir *via* le Groupe d'information sur les prisons. En ce sens, la résistance permet de comprendre que l'œuvre foucauldienne n'est pas réductible au relativisme, au scepticisme, ou à toute forme de négation de la vérité. Mais cela implique aussi de renoncer à une grande politique, en même temps législatrice, annonciatrice du futur et organisatrice : la politique pour Foucault ne relève pas d'une quelconque façon de participer au pouvoir, fût-elle démocratique, mais précisément d'une résistance à celui-là. Foucault s'évertue à soutenir que l'action politique n'est pas le moyen ultime de trouver le bonheur ou le salut, mais le lieu vis-à-vis duquel la subjectivité doit jouer dans une distance rétive ou critique. Aucun fondement politique – rationnel et mécanique comme chez Hobbes, passionnel et mystique comme chez Pascal –, ne mérite de sacrifier sa liberté, et cela se vérifie dans la méfiance foucauldienne pour le mode de vie révolutionnaire, comme pour toute autre forme d'appartenance ou de dissolution sans retour de l'individu dans un tout – la vie, l'histoire, la nature. En ce sens, la résistance foucauldienne demeure éminemment négative vis-à-vis du politique, et ne possède pas à son égard la confiance de la désobéissance civile ou d'une pensée positive de l'autorité.

Deuxièmement, il faut dire que, selon le mot d'Alessandro Fontana, « le pouvoir n'est jamais irrésistible »²⁹ pour Foucault. Cela signifie d'abord que tout pouvoir, en tant qu'il a été fait par des hommes, peut être défait et fait autrement. Si la ou les méthodes de Foucault,

l'ordre des motifs, dans une sorte d'antériorité insondable » (*ibid.*, p. 191).

28 M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997, p. 17.

29 A. Fontana, « Du droit de résistance au devoir d'insurrection », *Le Droit de résistance, op. cit.*, p. 28.

l'archéologie et la généalogie, sont traversées par ce qu'il convient d'appeler une éthique de résistance, c'est qu'elles sont d'abord des opérateurs de contingence face à tout ce qui, dans l'ordre des institutions humaines, prétend à la naturalité, à l'éternité ou à la nécessité. Comme le dit Foucault, « problématisation et inquiétude vont de pair, mise en question et vigilance »³⁰. La résistance constitue un soupçon général porté sur toute figure de l'irrésistible, c'est-à-dire sur toute forme de pensée qui prétend non seulement négliger les résistances, comme on dit de certains exemples physiques, mais aussi les dépasser et s'en passer totalement, comme la colombe platonicienne dont Kant suggère qu'elle souhaiterait voler sans l'air qui la freine³¹. Foucault, à la suite de Kant, pointe là une pente naturelle de l'esprit à l'irrésistible, c'est-à-dire à la rêverie – fatiguée ou paresseuse – d'un lieu que n'obscurciraient plus les obstacles propres à la matière, au corps ou à la lutte. À ce désir de l'irrésistible – qui ne s'identifie pas exactement avec le caractère irrésistible de certains désirs, que la tradition attache à la sensualité, à la richesse, aux honneurs ou à la vérité –, la résistance foucauldienne oppose un principe d'épénantodromie : cela signifie que le désir d'irrésistible, que Foucault vise surtout à travers les mythes de l'origine et de la libération, retombe toujours dans la résistance de l'histoire et du monde³². Rien n'est donc irrésistible, y compris la résistance : Foucault désabsolutise aussi bien le pouvoir que la résistance, dans une étude historique et précise à rebours des passions et des options morales qui leur sont traditionnellement conférées. La résistance n'est ni le bien, ni le vrai, ni même le beau ; elle constitue seulement un objet d'analyse, avec ses spécificités et ses différences.

30 M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1997, p. 316. Cf. aussi, sur l'éthique de résistance, M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013, p. 143-4 : « je veux dire qu'il faut considérer que tous les points de fixation, d'immobilisation, doivent être considérés comme des éléments dans une tactique, dans une stratégie, c'est-à-dire à l'intérieur d'un effort pour rendre aux choses leur mobilité, leur possibilité d'être modifiées ou de changer. [...] les trois éléments de ma morale sont : [premièrement], refus d'accepter comme allant de soi ce qui nous est proposé ; deuxièmement, nécessité d'analyser et de savoir, car rien de ce que nous avons à faire ne peut être fait sans une réflexion ainsi qu'une connaissance, c'est le principe de curiosité ; et troisièmement, principe d'innovation, c'est-à-dire ne s'inspirer d'aucun programme préalable et bien chercher à la fois dans certains éléments de notre réflexion et dans la manière dont nous agissons ce qui n'a jamais encore été pensé, imaginé, connu, etc. Donc refus, curiosité, innovation ».

31 Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 32 B 9, Paris, GF Flammarion, 2006, Introduction, p. 99 : « La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air. C'est ainsi justement que Platon quitta le monde sensible, parce que celui-ci impose à l'entendement de si étroites limites, et qu'il s'aventura au-delà de celui-ci, sur les ailes des Idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que malgré tous ses efforts il n'avancait nullement, car il ne rencontrait rien qui s'opposât à lui et qui fût susceptible de lui fournir pour ainsi dire un point d'appui, sur lequel il pût faire fond et appliquer ses forces pour changer l'entendement de place ».

32 Sur la résistance du monde qui fait toute son équivoque chez Kant, cf. M. Fœssel, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éditions, 2015, p. 256 : « Dans la critique de la cosmologie comme dans le sublime, le monde apparaît donc comme ce qui résiste au sujet et il y est bien question, littéralement, de la *démessure* du monde et de son inadéquation aux facultés représentatives » ; *ibid.*, p. 277 : « le monde, par son mode de donnée sensible, est ce qui *résiste à la synthèse* » et enfin la belle formule en *ibid.*, p. 241 où l'auteur affirme que « le monde se soustrait à l'idéalité qu'il signifie ».

Troisièmement, la phrase d'Alessandro Fontana peut s'entendre d'une autre façon dans ces mots de Foucault :

il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible³³.

En liant le pouvoir et la résistance comme d'irréductibles vis-à-vis dans une bataille stratégique et indéfinie, Foucault détache la résistance du droit naturel, c'est-à-dire d'une extériorité à partir de laquelle l'individu s'oppose au pouvoir. Le dehors, la marge sont autant de figures de l'irrésistible dont il faut se débarrasser. C'est dire surtout que la fatalité du pouvoir ou de la domination est loin de constituer le sommet de la pensée foucauldienne ; si Foucault ne recommande aucune action politique positive, ne délivre aucun programme, prophétise et légifère aussi peu que possible, ce n'est pas pour conclure au nihilisme, au pessimisme ou à l'immobilisme :

nous ne pouvons pas nous mettre en-dehors de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport avec le pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses. [...] Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le mot-clef de cette dynamique³⁴.

La résistance, comprise en ce sens, est ce qui fait signe vers la liberté et au travail indéfini de la pensée.

Or, ces trois idées, annoncées brièvement, ne sont pas sans poser des problèmes décisifs quant à l'évolution de l'œuvre foucauldienne. La plus grande difficulté consiste à comprendre le sens d'une résistance archéologique, à une période antérieure aux grandes expériences politiques de Foucault – 1968 en Tunisie et en France, 1971 pour le G.I.P. Tout se passe en effet comme si, jusqu'aux temps directement postérieurs à *L'Archéologie du savoir*, Foucault refusait toute possibilité d'une résistance directement sociale et politique. Plus précisément, il faut interroger la discussion difficile mais profonde entre Sartre et Foucault, le second refusant l'engagement naïf

33 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 306, p. 1061. Sur le terme de stratégie, cf. *ibid.*, p. 1060 : « 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 ».

34 M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *ibid.*, n° 358, p. 1559-60.

et humaniste de Sartre pour préférer la poussière des archives discursives, le premier reprochant à Foucault, dans la continuité des *Mots et des choses*, l'incapacité de son archéologie à s'appuyer sur une *praxis* afin de concevoir une résistance authentique³⁵. À suivre de près le texte foucadien, il est cependant possible d'envisager une première résistance, singulière, puisqu'elle porte contre une illusion collective : plus précisément, Foucault trouve dans la littérature contemporaine une pensée du dehors, constituant la seule issue possible contre l'illusion anthropologique qui, succédant et approfondissant l'illusion transcendantale dénoncée par Kant, clôt la pensée moderne sur la figure de l'homme, dans une série de cercles visant désespérément à faire être un non-être. Si la résistance prend tout son sens avec l'avènement de la modernité, c'est qu'elle est indissociable d'une nouvelle conscience de la finitude, que Foucault réinterroge dans une discussion serrée avec Kant, Nietzsche et Heidegger. Plutôt que d'abandonner tout un pan de l'œuvre, il semble fécond de prendre cette résistance insolite au sérieux, en soulignant ses apports décisifs – résistance de pensée, pragmatique, éthique de désobjectivation, partage entre résistance passive et active –, mais en insistant aussi sur ses insuffisances constitutives – conception anhistorique du tragique lors des premières études sur la folie, lien à l'irrésistible dans l'expérience de l'être du langage ou la pensée du dehors³⁶ –, qui, sans nuire aux apports archéologiques positifs de Foucault, permettent de saisir comment d'autres conceptions de la résistance peuvent voir le jour (partie 1).

Une deuxième grande série de difficultés intervient au moment où les expériences directement politiques infléchissent la méthode foucaldienne vers une généalogie ouverte sur l'extra-discursif, c'est-à-dire sur les corps et la lutte. De ce point de vue, l'hypothèse est d'envisager la réorientation du début des années 1970 comme le produit d'une réflexion sur les insuffisances théoriques et pratiques de la résistance archéologique, c'est-à-dire comme le passage d'une résistance littéraire à l'illusion anthropologique à une résistance aux normes sociales et politiques. Ainsi, il faut montrer comment la politique, secondarisée jusqu'alors, émerge au premier plan, puisque la généalogie se présente explicitement comme une généalogie

35 Il n'est pas innocent de voir que les termes qualifiant le pratico-inerte sartrien dans *La Critique de la raison dialectique* sont réhabilités par l'archéologie foucaldienne : la série, la rareté, la matérialité, l'extériorité. Cf. par exemple M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les choses* », *Dits et écrits* I, *op. cit.*, n° 34, p. 527 : « plutôt que de chercher à expliquer ce savoir du point de vue pratico-inerte, je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le « théorico-actif ». Foucault, surtout dans la première partie de son œuvre, renverse les positions sartriennes : pour Sartre résister c'est dépasser le pratico-inerte par l'humain et la subjectivité, alors que pour Foucault la résistance a une forme de passivité qui flirte avec celle de l'inerte : le tragique. De même, le dehors foucaldien est une opposition au dedans et à l'intériorité qui servent de schème directeur au groupe en fusion sartrien.

36 Il faut saisir la place démiurgique que cette première résistance accorde au langage et à l'écriture. Cf. par exemple « C'était un nageur entre deux mots », *ibid.*, n° 43, p. 583 à propos de Breton : « peut-être y a-t-il une écriture si radicale et si souveraine qu'elle arrive à faire face au monde, à l'équilibrer, à le compenser, même à le détruire absolument et à scintiller hors de lui ».

de résistance, c'est-à-dire à la fois comme une méthode se servant des résistances passives pour révéler des pouvoirs, et comme une méthode ouvrant spontanément à des résistances actives contre ces pouvoirs. C'est donc dans une discussion serrée avec la généalogie nietzschéenne que Foucault entreprend une critique radicale de toute figure de l'irrésistible, c'est-à-dire de toute pensée qui prétend échapper à la résistance historique, sociale et politique. C'est contre l'origine, et principalement l'origine de la connaissance telle que Foucault la lit dans les premières lignes de la *Métaphysique* d'Aristote et la devine déjà chez Platon, que Foucault dresse son analyse, parce qu'elle laisse supposer que la connaissance de la vérité échappe au domaine historiquement déterminé du pouvoir, de la lutte et des corps. La résistance foucauldienne, qui suppose l'indissociabilité de l'activité théorique et de l'activité pratique – ou du travail d'érudition et du militantisme –, doit ainsi rompre avec le mythe d'une connaissance pure de tout rapport avec le monde pour opposer, à des rapports historiquement déterminés de pouvoir-savoir, des relations précises de résistance-vérité, dont Foucault donne un exemple saisissant lors du G.I.P. (partie 2.1).

Les travaux sur la prison et la punition offrent l'occasion pour Foucault d'éprouver sa généalogie de résistance sur un objet précis ; d'une part, il s'agit d'interroger les pouvoirs punitifs, leur fonctionnement et leurs mutations – du punir au surveiller – à partir des résistances qu'ils combattent et doivent conquérir de manière toujours plus innovante : c'est le passage du pouvoir souverain, qui réprime les résistances populaires dans un contexte de guerre ouverte, au pouvoir disciplinaire, qui analyse, répartit, produit, dresse, corrige minutieusement et prévient à l'avance toute résistance individuelle. D'autre part, il s'agit d'envisager, à partir de l'intelligibilité de ces différents pouvoirs, des résistances adaptées aux problèmes concrets des prisonniers, dont les révoltes agitent le début des années 1970 et questionnent directement le généalogiste investi dans le G.I.P. (partie 2.2). Le reste des travaux généalogiques est envisagé dans le cadre d'une réflexion sur la norme et ses corrélatifs : l'anormal, l'anomal, l'anomique, etc. Il s'agit en effet de montrer que Foucault ne propose pas une norme absolue à la résistance, mais inquiète plutôt notre confiance à l'égard de toute norme sur laquelle peut et s'est historiquement fondée la résistance : la réalité, la nature, le désir, la guerre, l'histoire, la vie, l'intérêt, la liberté économique, etc. Tous ces objets, loin de constituer des normes pour une résistance, sont plutôt l'objet d'un investissement toujours plus fin par les normes et les pouvoirs – et en ce sens, la résistance de Foucault demeure irréductible à la résistance de Spinoza, Nietzsche et Deleuze, mais aussi de Marx, Sartre ou l'école de Francfort. Il faut demander jusqu'où peut aller ce refus foucauldien de la norme, en interrogeant sa critique des mythes de la libération ou de la révolution : plus précisément, que signifie le sentiment d'intolérable, qui constitue le seul

support positif d'une normativité propre à la résistance généalogique (partie 2.3) ?

Enfin, il faut envisager la manière dont Foucault, intéressé par l'assujettissement toujours plus sophistiqué de l'individu, résout la difficulté de la norme en indiquant que la résistance ne peut s'appuyer que sur une conception forte de la subjectivité : à la faveur de ce qu'il faut appeler une révolution copernicienne de la résistance et même de la pensée foucauldienne, la bataille opposant pouvoir et résistance se voit ainsi déplacer à l'intérieur du soi. Mais ce n'est pas dire que la subjectivation répond à l'assujettissement comme la liberté à la servitude ; c'est souligner au contraire que la servitude peut aussi bien provenir de l'extérieur – assujettissement – que de l'intérieur du sujet – subjectivation. Rien n'est plus dangereux que les normes acceptées et reconduites dans le gouvernement volontaire de soi-même : cela signifie que c'est au niveau de la pensée, ou dans un rapport à soi éclairé par la vérité, que se joue la résistance. L'hypothèse de lecture des derniers travaux consiste à postuler une véritable identité ou éthique de résistance chez Foucault, élaborée dans une discussion serrée avec les arts de vivre et les exercices spirituels identifiés par Pierre Hadot. Plus précisément, Foucault livre une analyse précise de l'aveu comme mécanisme de servitude volontaire et involontaire, contre lequel la *parrèsia* – ce dire-vrai courageux susceptible de s'opposer à un pouvoir intolérable ou défaillant – constitue un moyen possible, à saisir et à réinventer, de résistance. Cette lecture implique en effet toute une réappropriation foucauldienne des textes Grecs, parce que la liberté en usage dans la résistance nécessite d'abord de refuser que le cours du monde soit un *cosmos* ou un destin. Ce qui se présentait comme préparation et résistance aux événements chez les stoïciens et les épicuriens n'est donc pas identique à la résistance subjective aux normes qui peuvent composer le soi³⁷. Il faut alors comprendre comment Foucault peut faire de l'esthétique de l'existence, inspirée par le souci de soi socratique ou la *parrèsia* cynique, une manière de résister à l'herméneutique de l'âme, qui se développe à partir de l'aveu chrétien jusqu'à notre plus proche actualité (partie 3).

Enfin, et de manière traversante, il s'agit de suivre de près le lien de fidélité critique qui unit Foucault à Nietzsche, lequel semble avoir été sous-estimé par rapport aux influences remarquées de Kant, de Marx ou de Heidegger³⁸. Or, moyennant certes une importante réduction axiologique, l'archéologie et la généalogie foucauldienne tirent de la généalogie nietzschéenne une éthique négative de résistance, c'est-à-dire une méthode opposant à tout principe, fondement ou origine irrésistible, des principes d'immanence, de relativité et de

37 Cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, Paris, Vrin, 2017, p. 95 : « Comme un bon lutteur, nous devons apprendre exclusivement ce qui nous permettra de résister aux événements qui peuvent se produire ; nous devons apprendre à ne pas nous laisser décontenancer par eux, à ne pas nous laisser emporter par les émotions qu'ils pourraient susciter en nous ».

38 Il faut cependant remarquer la publication récente de A. Sforzini, *Les Scènes de la vérité*, Paris, Le Bord de l'eau, 2017, qui fait une large part au Nietzsche tragique.

scepticisme, lesquels ouvrent à la plus grande liberté possible de la pensée. C'est dans une certaine filiation avec Nietzsche que Foucault pense au point où le présent le plus intempestif tutoie l'étude rigoureuse et documentée du passé. Le philosophe au marteau est aussi le penseur qui ouvre la voie à une expérience tragique de l'être du langage par-delà l'illusion anthropologique. En ce sens, l'ascendance nietzschéenne des écrivains commentés par Foucault, Bataille, Klossowski, Blanchot, etc., n'est pas étonnante. Nietzsche a aussi suscité les questions portant sur l'œuvre folle, la punition, la sexualité, l'histoire du sujet, de la raison et de la morale, ou encore le dire-vrai. Surtout, Nietzsche a su poser dans toute sa radicalité le thème du pouvoir, de la lutte indéfinie entre forces, et du corps comme fil conducteur. Mais c'est sur ce point qu'il faut poser le problème de la plus grande proximité et de la plus grande distance de Nietzsche et de Foucault : une pensée de la résistance, comme est celle de Foucault, ne doit-elle pas rompre ou faire crier une pensée de la volonté de puissance et du pouvoir – c'est-à-dire du dépassement des résistances – comme est la pensée nietzschéenne ? De ce point de vue, penser la résistance nécessite de briser toutes ses idoles.

1 Mort de l'homme et être du langage : résistance archéologique et littéraire

1.1 L'archéologie : histoire du discours et éthique de résistance (principes négatifs d'immanence, de relativité et de scepticisme)

1.1.1 Une résistance impossible ? La critique de Sartre

Sorte de discours de la méthode à l'envers puisqu'il concerne le découvert plutôt que la découverte, *L'Archéologie du savoir* expose des principes que les études postérieures ne suivront plus explicitement, ou plus seulement³⁹. Rétrospectif davantage que programmatique, l'ouvrage tente ainsi de gommer un certain nombre de différences entre les ouvrages qualifiés d'archéologiques, et se permet d'en corriger des affirmations, afin de montrer la cohérence des travaux courant sur la décennie 1960-1969⁴⁰. Mais *L'Archéologie du savoir* entend surtout, stratégiquement, répondre à certaines critiques lancées contre *Les Mots et les choses*⁴¹, et en particulier à celle, décisive, de Sartre. En effet, l'hypothèse suivie ici consiste à montrer que Sartre, figure majeure de l'engagement, reproche en substance à l'archéologie foucauldienne de rendre toute résistance impossible, ce qui, malgré les insuffisances de la critique et les réponses de *L'archéologie du savoir* qui lui sont directement adressées, semble justifié pour l'essentiel, et pointe bien l'absence, voire l'impossibilité du premier Foucault à penser la résistance dans sa dimension directement politique.

Parue en octobre 1966 dans un numéro de *L'Arc* qui lui est consacré, l'attaque de Sartre

39 Il existe quelques occurrences tardives de l'archéologie, mais elles sont alors accompagnées de références à la généalogie. L'exemple le plus criant est la référence à « l'anarchéologie » (M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 77).

40 Les corrections visent ce qui dans les premiers ouvrages relevait encore d'un possible recours au sujet, fût-ce de manière métaphorique. Par exemple, Foucault récuse le terme d'« expérience » de la folie dans *Histoire de la folie* et celui de « regard » médical dans *Naissance de la clinique*. Bien sûr, cette cohérence archéologique est contestée ; Roberto Machado remarque par exemple que l'objet de l'archéologie n'est le savoir que dans *Les Mots et les choses*, puisque c'est une expérience ou une perception qu'elle vise dans *Histoire de la folie*, et l'articulation du regard et du langage médical dans *Naissance de la clinique*. Machado n'hésite pas à parler d'une « multiplicité de ses définitions » et de la « mobilité » de l'archéologie, caractéristique d'une recherche elle-même en déplacement, ne se réfléchissant en une forme fixe que de manière « provisoire », et s'opposant par là à une méthode « immuable, systématique et universellement applicable » (R. Machado, « Archéologie et épistémologie », dans *Michel Foucault philosophe : Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989).

41 Les attaques, lisibles pour l'essentiel dans P. Artières, J-F. Bert et al (éd.), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2009, sont doubles : elles reprochent d'une part à Foucault de nier l'histoire au sens marxiste et politique des rapports de forces et donc de soutenir une histoire neutralisée, discontinue et idéologique (Sartre, Olivier Revault D'Allonnes, Michel Amiot), d'autre part de défendre une position antihumaniste (Roger Garaudy, Jean-Claude Margolin). On peut lier ces deux fronts à la résistance : c'est au nom d'un engagement humaniste et universaliste, ainsi que d'une contestation morale et politique du pouvoir, que se formulent les critiques adressées à Foucault.

cristallise l'opposition des philosophies de la conscience à un structuralisme alors triomphant. Trois critiques importantes sont formulées par Sartre ; premièrement, l'archéologie de Foucault ne peut pas constituer une histoire au sens strict. L'auteur de la *Critique de la raison dialectique* rappelle en effet que l'archéologue au sens courant étudie un objet indissociable de la *praxis*⁴², c'est-à-dire d'individus humains produisant délibérément des œuvres culturelles dans un devenir temporel déterminé. Les travaux de Foucault, qui substituent des plages immobiles et désincarnées à la fureur des libertés constituant le moteur réel de l'histoire, relèvent donc plutôt d'une « géologie »⁴³. Pour Sartre, l'archéologie foucauldienne n'est pas seulement fautive, mais aussi « idéologique »⁴⁴ : il s'agit d'un discours historique mensonger, neutralisé sous les traits de l'universel, mais perpétuant en sous-main une domination de classe. Par exemple, Foucault dans *Les Mots et les choses* soutient que la superstructure, c'est-à-dire les discours et concepts des sciences humaines, est autonome, et que son intelligibilité ne nécessite pas de recourir à la *praxis* des hommes, seule infrastructure légitime. La structure, que Sartre discute plus longuement dans la *Critique de la raison dialectique* en s'opposant à Lévi-Strauss, n'est donc que le nom contemporain couronnant le refus idéologique de l'histoire, et le triomphe de la raison analytique.

Deuxièmement et plus précisément, le structuralisme, dont participe Foucault aux yeux de Sartre, réduit la pensée au langage, à ses règles anonymes et à son architecture rigide. Or il serait naïf de croire que Sartre nie simplement la structure⁴⁵ ; en revanche, il en nie le caractère

42 Cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique I*, Paris, Gallimard, 1960, p. 165 : « toute la dialectique historique repose sur la *praxis* individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique, c'est-à-dire dans la mesure où l'action est par elle-même dépassement négateur d'une contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future, travail réel et efficace de la matière ».

43 Cf. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault, op. cit.*, p. 76 : « Ce que Foucault nous présente, c'est, comme l'a très bien vu Kanters, une géologie : la série des couches successives qui forment notre « sol ». [...] Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités ».

44 Cf. *ibid.* : « Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx ». Cf. aussi J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique I, op. cit.*, p. 741 : « l'intellectualisme idéaliste de la bourgeoisie repose sur la raison analytique ». Toute la critique de Sartre est d'esprit marxiste ; c'est le terme de *praxis*, véritable concept régulateur de *La Critique de la raison dialectique*, qui exprime le mieux cette affiliation à Marx – un Marx léninisé – contre la spéculation hégélienne. Avec Marx, Sartre refuse que l'Esprit absolu soit le moteur de l'histoire ; il faut souligner en outre le caractère irréductiblement individuel de la *praxis* sartrienne, et ce jusque dans le « groupe en fusion ».

45 Cf. par exemple l'accord de Sartre avec la définition de la structure donnée par Lévi-Strauss : « ces classes sont beaucoup moins conçues en extension comme des groupes d'individus désignés par leurs caractères objectifs que comme un système de positions dont la structure seule reste constante et où les individus peuvent se déplacer et même échanger leurs positions respectives pourvu que les rapports entre eux soient respectés » (*Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 145, cité en *ibid.*, p. 487).

absolu et déterminant. La structure régit la sphère de ce qu'il décrit dans la *Critique de la raison dialectique* sous le nom de « pratico-inerte »⁴⁶, expression oxymorique désignant la retombée de la liberté dans la pesanteur réifiante du social, l'ordre sériel des déterminations qui aliènent la *praxis* individuelle, le régime passif et numéral de l'existence. Seulement pour Sartre cette structure n'est pas l'instance ultime de la réalité sociale, mais son squelette : d'une part, la *praxis* des hommes en est à l'origine, même si leur production leur échappe et les conditionne dans une certaine mesure ; d'autre part, elle a toujours la possibilité de dépasser la sérialité du pratico-inerte – et, en ce sens, de lui résister. Pour cette raison, Sartre indique que « le langage n'existe que parlé, autrement dit en acte »⁴⁷ : la libre parole des hommes produit le langage, et si ce dernier la conditionne provisoirement selon un système réglé qu'on peut bien appeler une structure, l'essentiel est qu'elle le renversera nécessairement pour un autre. La structure, pour Sartre, ne peut constituer qu'un moment, ni premier ni dernier, mais aliénant, de la vie humaine. Aucune pensée forte de la liberté ne peut donc, du point de vue sartrien, s'arrêter à la structure : « l'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse »⁴⁸. S'il convient de donner toute sa force à la critique sartrienne, c'est qu'elle touche au cœur de notre problème : par son refus de l'histoire et de la *praxis*, l'archéologie foucauldienne ne pourrait proposer aucune perspective contestataire ; elle ne serait pas seulement l'impossibilité de toute résistance, mais aussi la résistance idéologique à toute résistance politique⁴⁹.

46 L'exemple célèbre de l'attente du bus avec d'autres permet à Sartre d'établir que, par l'effet de la rareté, « les objets sociaux [...] sont, au moins par leur structure fondamentale, des êtres du champ pratico-inerte » (*ibid.*, p. 306) ; c'est toute la définition de la *praxis*, individuelle ou de groupe, de s'opposer au « champ pratico-inerte en tant qu'il est constitué par des Choses-destins et des hommes asservis » (*ibid.*, p. 428). Ainsi, et directement contre Foucault, Sartre peut affirmer que « l'Histoire réelle est au niveau des luttes sociales et non [...] à celui du pratico-inerte » (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* II, Paris, Gallimard, 1985, p. 236).

47 *Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 78.

48 *Ibid.*, p. 81. Plus loin, Sartre reformule cette idée dans une tonalité qui n'est pas sans rappeler les futures paroles de Foucault sur la dynamique indéfinie du couple pouvoir/résistance : « l'homme reçoit les structures, et en ce sens on peut dire qu'elles le font. Mais il les reçoit en tant qu'il est engagé lui-même dans l'histoire, et engagé de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles qui à leur tour le conditionneront » (*ibid.*). Cf. encore *ibid.*, p. 87 : « l'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui ». C'est précisément ce que la *Critique de la raison dialectique* appelle le projet : « Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement même qui la dépasse [...]. Il est donc parfaitement exact que l'homme est le produit de son produit : les structures d'une société qui s'est créée par par le travail humain définissent pour chacun une situation objective de départ [...]. Mais elle le définit dans la mesure même où il la dépasse constamment par sa pratique » (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 65). Cf. enfin *ibid.*, p. 494 où les structures sont appelées par Sartre « la nécessité de la liberté » parce que « le conditionnement des fonctions les unes par les autres [...] se fait en extériorité comme dans le monde physique. Toutefois, il faut bien voir que ce squelette est soutenu par tous les individus communs et que le groupe comme action totalisante a toujours la possibilité – sous la pression de circonstances nouvelles – de le dissoudre en lui tout entier » ; en somme, « la *praxis* elle-même ne se réduit pas, une fois achevée, à ce squelette ; elle est plus et autre chose ».

49 Cette critique de Sartre s'enracine d'ailleurs dans sa conception des mots et des choses notamment exposée dans *Qu'est-ce que la littérature ?*. En effet, les mots pour lui sont ambigus en ce qu'ils renvoient à deux dimensions qu'il faut maintenir ensemble : d'une part, les mots sont coupés des choses et ne renvoient qu'à eux-mêmes, dans la

Troisièmement, pour Sartre le structuralisme ne fait que reprendre un lieu commun depuis Marx consistant à détruire le sujet-substance, auquel lui-même a d'ailleurs participé dès *La Transcendance de l'ego*. En ce sens « il y a longtemps que le sujet est mort. [...] Il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en la conservant la situation donnée. Le vrai problème est celui de ce dépassement »⁵⁰. Le problème de Sartre n'est ni la mort du sujet – qu'il faudrait moins dire « épuisé », à l'instar de Canguilhem, que purement mythique –, ni même la structure responsable de cette mort, mais l'incapacité des philosophies nouvelles à penser la transcendance de la *praxis* par rapport à celles-là. Car le sujet authentique, s'il faut encore user de ce terme, est pour Sartre nécessairement dialectique, et naît dans l'*Aufhebung* de la structure. De la structure à la mort du sujet, la conséquence n'est pas bonne ; reste à accomplir la part la plus importante du travail philosophique, celle qui doit penser la liberté humaine dans le surmontement du pratico-inerte. C'est dire que de la subjectivité humaine pensée comme liberté à la résistance, la conséquence est bonne. La critique de Sartre, elle-même dialectique, revient ainsi à son point de départ : ce qui empêche l'archéologie foucauldienne d'être une pensée de la résistance, c'est qu'elle est un refus de la *praxis* qui fonde le devenir même de l'histoire.

Il est possible de deviner, dès lors, à quel point *L'Archéologie du savoir* tient de la justification : il s'agit pour Foucault de justifier l'originalité d'un travail véritablement historique, et en même temps de démontrer que l'archéologie n'est pas une « démission » à l'égard de la réalité. Plus précisément, toute l'introduction de l'ouvrage s'évertue à montrer que l'archéologie est bien une histoire, mais une histoire qui n'est plus celle de Sartre, totalisante, anthropologique et dialectique⁵¹. Approchons-nous du texte : ce que *L'Archéologie du savoir* pointe ainsi dans son Introduction, c'est la rupture, aussi bien logique qu'historique, entre deux histoires, l'une « traditionnelle », « globale », ou « anthropologique », dont la fin est de référer la continuité

clôture d'un langage fermé et autotélique ; d'autre part ils désignent et transforment les choses, c'est-à-dire qu'ils ouvrent sur la réalité. Les écrivains de *Tel Quel*, et Foucault leur est ici apparenté, rompent cette duplicité du langage ou de la littérature pour concentrer leur travail sur la première dimension du langage ; en tournant le dos au réel, leur attitude n'est pas jugée autrement par Sartre que comme une « démission » (*Les Mots et les Choses de Michel Foucault, op. cit.*, p. 89) par rapport à une littérature engagée et résistante.

50 *Ibid.*, p. 84-5.

51 Sur ce point cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique I, op. cit.*, p. 30 : « la vérité devient, elle est et sera devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse » ; ainsi « la dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes » (*ibid.*, p. 132). Par conséquent, « l'intelligibilité de la Raison dialectique peut être aisément établie : elle n'est rien d'autre que le mouvement même de la totalisation » (*ibid.*, p. 139). Dès juin 1966, c'est-à-dire avant la parution de la critique de Sartre, Foucault juge son projet radicalement opposé à celui, anthropologique et dialectique, de son aîné : « la *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e siècle pour penser le XX^e siècle » (M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 39, p. 569-70).

d'une évolution à un sujet humain maître de son devenir⁵², l'autre « générale » ou « anti-anthropologique », réunissant tous les acteurs de la dépossession du sujet depuis Marx, c'est-à-dire principalement Nietzsche, Freud, le structuralisme et l'école des Annales. Dans une double riposte à Sartre, Foucault défend ainsi l'archéologie comme discipline historique tout en l'affiliant à Marx⁵³ : et seule l'histoire anti-anthropologique, consciente de ce que Canguilhem appelle l'épuisement du *cogito*, peut constituer une voie légitime de recherche, alors que l'histoire anthropologique, nostalgique et conservatrice, ne peut que « pleurer »⁵⁴ les avancées nécessaires de la première. D'emblée – mais cette rhétorique proche de la prophétie auto-réalisatrice diminue la valeur de la démonstration –, la substitution d'une histoire à une autre est elle-même historiquement déterminée.

C'est que cette opposition à la dialectique et à la totalisation perpétuelle qui caractérise l'histoire sartrienne pénètre jusque dans le style argumentatif de *L'Archéologie du savoir*, comme si, à l'activité spontanée de la *praxis* sartrienne, Foucault substituait une sorte de résistance prudente. Car il y a dans l'ouvrage de 1969 davantage que la démonstration d'une thèse contre des rivales ; il y a une parole qui, pour accéder à sa propre positivité, ne cesse de se déprendre et de diverger plutôt que de nier et de dépasser – comme un cheminement dont la légitimité s'établit par sa résistance aux autres méthodes. En somme, la singularisation de l'archéologie n'est pas fondamentale, mais résiduelle ; elle n'est pas première, mais indirecte. Foucault place ainsi son archéologie à l'intérieur d'une constellation de chercheurs qui partagent la même stratégie de contestation à l'égard de la souveraineté du sujet humain dans l'histoire. Et c'est sur le fond de cette même opposition à l'égard de la vieille « histoire des philosophes »⁵⁵ que peuvent

52 Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 22 : « 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 projet ».

53 Stéphane Legrand a bien identifié la dette de l'archéologie foucauldienne envers l'histoire de Marx : « Marx, avec le concept de développement inégal, ou de rapport inégal de développement entre différentes sphères de l'activité sociale, est en effet le premier à avoir remplacé la représentation linéaire de l'histoire par celle d'une articulation entre plusieurs types de développements ou de processus historiques ayant un rythme distinct » (S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Paris, Puf, 2007, p. 29). Legrand remarque aussi le décalage qu'il peut y avoir dans la lecture foucauldienne de Marx entre l'innovation conceptuelle dans le domaine de l'histoire, dont il se sent l'héritier, et la reprise des schémas classiques dans le domaine de l'économie. Cf. à cet égard M. Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 170, p. 38-9 : « Je crois que ses analyses économiques, la manière dont il analyse la formation du capital sont pour une grande part commandées par les concepts qu'il dérive de la trame même de l'économie ricardienne. Je n'ai aucun mérite à le dire, c'est Marx lui-même qui l'a dit. Mais prenez en revanche son analyse de la Commune de Paris ou son *18 Brumaire de Louis-Napoléon*, vous avez là un type d'analyse historique qui manifestement ne relève pas d'un modèle du XVIII^e siècle ».

54 Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 24 : « ce qu'on pleure si fort, ce n'est pas la disparition de l'histoire, c'est l'effacement de cette forme d'histoire qui était en secret, mais tout entière, référée à l'activité synthétique du sujet ; [...] ce qu'on pleure, c'est cet usage idéologique de l'histoire par lequel on essaie de restituer à l'homme tout ce qui, depuis plus d'un siècle, n'a cessé de lui échapper ».

55 Toute la critique de Foucault porte sur les restes hégéliens de l'historiographie moderne – ce que Hegel appelle l'« histoire philosophique ». Cf. par exemple G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Pocket, 2012, p. 83 : « C'est sur

se préciser des différences dans la suite de l'ouvrage. Si Foucault concède que son propos ne peut se poser qu'en s'opposant, ce n'est certainement pas en vertu d'une filiation à la dialectique ou à la théologie négative, mais plutôt en vertu du modèle saussurien, d'un système à l'intérieur duquel les individus ou les méthodes ne tirent leur valeur que de leur différence et de leur opposition aux autres :

de là la manière précautionneuse, boitillante de ce texte : à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites [...]. Il décline son identité, non sans dire au préalable je ne suis ni ceci ni cela [...]. C'est définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages⁵⁶.

À la différence de la dialectique sartrienne, qui repose aussi sur la médiation, le conflit et l'adversité, l'archéologie n'accède à son sens positif que dans un rapport de frottement et de confrontation à ses voisins anti-anthropologiques, à l'issue de laquelle elle reste ou résiste. Analyser ce qu'est l'archéologie foucauldienne sans entendre ce caractère relatif et oppositif qui définit jusqu'au style argumentatif de Foucault, c'est manquer la portée anti-dialectique de l'ouvrage.

Il ne s'agit pas dès lors de proposer une lecture exhaustive de l'*Archéologie du savoir*, ni même de développer toutes les conséquences de la méthode archéologique, mais de saisir en quel sens il peut y avoir une résistance archéologique. Car l'archéologie, si elle exclut ou du moins ne permet pas de penser directement une résistance *politique* – ce en quoi la critique sartrienne nous semble en partie justifiée –, n'interdit pas de s'orienter vers une autre forme de résistance dont l'enjeu de cette première partie consiste à expliciter le sens. Sans doute un style argumentatif résiduel ne peut pas y suffire ; mais il en ouvre la possibilité. Ce problème général portant sur le sens de la résistance archéologique est d'abord subordonné au problème du sens de l'archéologie. À cette fin, Foucault indique : « j'utilise le mot « archéologie » pour deux ou trois raisons principales. La première est que c'est un mot avec lequel on peut jouer »⁵⁷. Jouons donc : archéo-logie, c'est le discours de l'*archè* (ἀρχή), qui en grec signifie en même temps le commencement, le fondement, le principe et le commandement, dans un encombrement de sens historique, logique et politique. Quel sens étymologique d'*archè* convient à l'archéologie foucauldienne, ou de quoi l'archéologie est-elle le nom ? Le caractère politique de l'*archè* étant

le théâtre de l'histoire universelle que l'Esprit atteint sa réalité la plus concrète ».

56 *Ibid.*, p. 27. Sur le modèle saussurien, cf. le chapitre intitulé « La valeur linguistique » du *Cours de linguistique générale*, et plus précisément F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, p. 162 où l'auteur affirme que les signifiés « sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système ».

57 M. Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 221, p. 468. L'étymologie d'archéologie est aussi qualifiée de « ludique » (M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 59, p. 736).

précisément en problème, il est possible de déplacer le commandement vers ce qui est premier dans l'ordre du connaître, au sens où un principe commande l'intelligibilité : selon une opposition classique, le problème se pose alors de savoir ce que l'archéologie considère comme premier entre le commencement et le fondement.

1.1.2 *Archè* comme commencement, fondement, ou commandement ?

Reprenons : d'une part, l'archéologie se présente comme une histoire anti-anthropologique, laissant ainsi résonner les harmoniques temporelles de l'*archè* ; d'autre part, la parole archéologique, dans sa réflexion et son accès à elle-même, est résiduelle et oppositive. Le point commun de ces deux traits réside dans le refus archéologique du fondement : « je n'essaie pas d'étudier le commencement au sens de l'origine première, du fondement à partir de quoi tout le reste serait possible. [...] Ce sont toujours des commencements relatifs que je recherche »⁵⁸. Contrairement aux *Méditations métaphysiques* ou à *L'Origine de la géométrie*, Foucault entend faire jouer la multiplicité des commencements historiques contre l'unité méta-historique du fondement. Deux questions importantes se font jour : d'abord, que faut-il entendre précisément par fondement ? Ensuite, comment comprendre le lien entre une méthode attachée aux commencements et une résistance archéologique ?

Commençons par répondre à la première interrogation : premièrement, le fondement est unique, et implique l'idée d'une rupture décisive dans le mille-feuilles de la temporalité vécue. Le *cogito* par exemple est une seconde ou une vraie naissance à la pensée, tranchant dans le déroulé des commencements de l'enfance et ouvrant une époque nouvelle ; si son évidence est certes répétable en chaque réflexion de l'esprit, sa force en fait davantage qu'un événement parmi d'autres : il est l'avènement d'une pensée à elle-même. Le fondement implique ainsi un premier principe de conversion. Deuxièmement, le fondement implique l'idée de solidité, de fixité et d'assurance qui doit convenir à tout principe de pensée comme à toute fondation architecturale, puisque tel est le cadre métaphorique général du fondement⁵⁹. Il est le roc qui soutient chacun

58 M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », *ibid.*, n° 66, p. 800. Cf. aussi « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *ibid.*, n° 69, p. 839 où Foucault déclare s'opposer à ce qu'il appelle « le rôle de fondement originaire ». C'est certainement Husserl qui est particulièrement visé ici, en même temps que la tradition héritière du *cogito* cartésien. Cf. par exemple E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Puf, 1962, p. 175 où l'auteur affirme qu'« une question en retour est possible sur les commencements originaires et engloutis de la géométrie tels qu'ils doivent nécessairement avoir été, en tant que « proto-fondateurs » ». Foucault vise aussi Heidegger qui réfère l'entrelacs origine/fondement à la pensée de l'être et à la transcendance du *Dasein* vers l'être ; cf. par exemple M. Heidegger, « L'être-essentiel d'un fondement ou « raison » », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 156 : « Le fondement qui prend naissance en transcendant repose à son tour sur la liberté elle-même, et celle-ci devient, en tant qu'elle est elle-même origine, le « fondement » ». Foucault n'est pas absolument opposé au fondement – il est même possible de trouver quelques passages, dans *L'Archéologie du savoir* et ailleurs, où il déclare ne pas renoncer à trouver un fondement à ses analyses –, mais à ce qui en lui peut relever d'irrésistible. En ce sens, « rien n'est fondamental » (M. Foucault, « Espace, savoir et pouvoir » *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 310, p. 1096) dans l'analyse des discours et des sociétés.

59 Cf. aussi la première partie du *Discours de la méthode*, où Descartes construit l'analogie selon laquelle les mathématiques sont à la morale antique ce que le fondement invincible est à des fondations chancelantes : « je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais

des pas de la méditation et conduit chaque progrès d'une démarche intellectuelle ou scientifique ; il désigne cette caution stable contre toute avancée qui n'est pas justifiée et légitimée par la raison. Le fondement appelle ainsi un second principe d'immuabilité. Troisièmement, le fondement est le point d'accroche, la frontière liant l'une à l'autre liberté et vérité : c'est librement que le sujet suspend toutes ses croyances, et c'est librement qu'il acquiesce à la vérité première du *cogito*. Le commencement de ce point de vue se présente toujours comme la figure de l'erreur ou du vraisemblable, et comme le lieu de l'hétéronomie. La radicalité du geste cartésien consiste ainsi à penser que ce qui est premier n'est pas historique, cru ou enfantin, et que le commencement est toujours un obstacle au fondement – ce qui ensommeille la pensée. Si le fondement est quelque chose de premier, c'est dans l'ordre de la pensée, de la connaissance ou des raisons, et non dans l'ordre de l'être, des choses ou du temps ; il est donc indissociable d'un troisième principe de dogmatisme.

Foucault, en réhabilitant archéologiquement les commencements relatifs contre le fondement, renverse méthodiquement ces trois principes de conversion, d'immuabilité et de dogmatisme. Premièrement, il faut moins dire le que les commencements : pour reprendre les termes de *L'Archéologie du savoir*, il s'agit de s'en tenir à une « population d'événements dispersés »⁶⁰. Il faut expliciter chacun des termes importants de ce syntagme : d'abord, et contrairement à l'histoire traditionnelle, la population renvoie à une multiplicité⁶¹ qu'il s'agit de ne pas réduire. Cela signifie que la multiplicité foucauldienne est le nom pour un effort de résistance méthodologique consistant à se maintenir au niveau d'une disparité sans relief, ou sans percée vers une unité de sens supérieure : vérité divine, esprit d'une époque ou absolu, génie d'un individu ou d'un peuple. Par exemple, il n'est pas un moment où le discours de la raison, comme celui de la psychiatrie au XIX^e siècle, parvient à une vérité définitive sur la folie ; le discours de la psychiatrie n'est qu'un événement qu'il faut analyser par rapport à la multitude des paroles tenues sur elle. Contrairement à Deleuze, qui tire toujours la multiplicité vers une métaphysique du devenir, Foucault se satisfait d'un principe heuristique, sans jamais se prononcer sur le fond de l'être ; aussi bien, il n'est pas viscéralement opposé à l'unité, et tout le

point encore leur vrai usage ; et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue : ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître » (R. Descartes, *Œuvres complètes*, AT, VI, p. 7-8). Cf. aussi *ibid.*, p. 29 : « Tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ».

60 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 32.

61 Deleuze a insisté sur l'importance de la multiplicité chez Foucault. Mais pour Deleuze la multiplicité chez Foucault n'est pas un prédicat logique opposé à l'unité, mais une limite extérieure de la pensée, c'est-à-dire le fond de l'être. Cf. par exemple G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004, p. 23.

problème de l'archéologue consistera seulement à reproblématiser le statut des vieilles unités de l'auteur ou de l'œuvre à partir de nouvelles « formations discursives ».

Ensuite, il s'agit de repenser la notion d'événement, la même année où Deleuze publie *Logique du sens*. Les deux auteurs insistent sur la notion d'événement dans une stratégie d'évitement du structuralisme⁶² ; mais alors que Deleuze fait de l'événement l'atome d'une métaphysique du devenir, c'est-à-dire un incorporel, un effet de surface ou un phantasme⁶³, Foucault en fait simplement le matériau singulier de l'histoire archéologique. Il s'agit seulement de repérer la singularité des événements, et non d'en faire un élément absolu, irréductible à la pensée rationnelle, logique ou causale⁶⁴. C'est encore dans une perspective méthodologique et non ontologique que l'événement est pensé, ce qui rapproche Foucault moins de Deleuze que des épistémologues de l'histoire comme Aron, pour lequel l'événement est « le donné le plus primitif : ce qui n'est pas mais se passe, traverse l'existence à la limite insaisissable qui sépare deux instants »⁶⁵, et Veyne, qui souligne aussi le travail sélectif de l'historien en indiquant qu'« un

62 Cf. par exemple M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 192, p. 145 : « je ne vois pas qui peut être plus anti-structuraliste que moi. Mais ce qui est important, c'est de ne pas faire pour l'événement ce qu'on a fait pour la structure. Il ne s'agit pas de tout mettre sur un certain plan qui serait celui de l'événement, mais de bien considérer qu'il existe tout un étagement de types d'événements différents qui n'ont ni la même portée, ni la même ampleur chronologique, ni la même capacité de produire des effets ». La structure ne se décline pas en différents niveaux, elle ne s'étage pas et ne se dit pas au pluriel : elle est bien plus une que structure. L'événement entraîne avec lui l'idée de multiplicité, de temporalité, et de différence que ne comporte pas en elle-même la structure.

63 Dans une continuité relative avec l'ouvrage classique d'Émile Bréhier, *Théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Deleuze essaie de penser le sens à partir du devenir et non de l'être, ce qui implique toute une théorie de l'événement ou de l'incorporel. Rompant avec la théorie platonicienne de la participation, l'incorporel stoïcien désigne non plus la cause, mais le mode d'être de l'effet : « il s'agit toujours de destituer les Idées et de montrer que l'incorporel n'est pas en hauteur, mais à la surface, qu'il n'est pas la plus haute cause, mais l'effet superficiel par excellence, qu'il n'est pas l'Essence, mais événement » (G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 155). La pensée de l'événement, comme toujours chez Deleuze, est indissociable d'une critique de la métaphysique occidentale, ou d'une tentative pour « renverser le platonisme ». Au contraire, l'événementialisme foucauldien est toujours méthodologique et non ontologique, descriptif et non explicatif, et se méfie autant de la métaphysique que des tentatives pour renverser la métaphysique, qui n'y échappent en définitive jamais.

64 Encore une fois, il s'agit pour Deleuze de renverser le platonisme à partir d'une métaphysique de la singularité, dont il s'agit de faire un intermédiaire ontologique entre l'informe absolu et l'Idée éternelle : les singularités désignent ce milieu ouvert de l'être qui précèdent le sujet, constituent le sens et se manifestent à la surface. Nietzsche, par exemple, « explore un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles, monde qu'il appelle maintenant dionysiaque ou de la volonté de puissance, énergie libre et non liée. Des singularités nomades qui ne sont plus emprisonnées dans l'individualité fixe de l'être infini (la fameuse immuabilité de Dieu) ni dans les bornes sédentaires du sujet fini (les fameuses limites de la connaissance) » (*ibid.*, p. 130).

65 R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1991, p. 50. Aron, voulant démontrer le caractère sélectif et libre du travail de l'historien, insiste sur le caractère nécessairement perceptif de l'événement qui « n'existe que pour une conscience : ou bien il est l'acte de conscience dans son instantanéité, ou bien il est l'objet intentionnel d'un tel acte. Saisie instantanée ou saisie d'une instantanéité, il est inaccessible, insaisissable en-deçà de tout savoir » (*ibid.*). Foucault tait cette dimension perceptive qui pourrait impliquer un sujet transcendantal, fût-il d'ailleurs historique, comme chez Aron. On sait, d'après le dialogue qui a eu lieu entre les deux penseurs en 1967, que Foucault connaissait *L'Introduction* (cf. *Dialogue*, J.-F. Bert éd., Nouvelles Éditions Lignes, 2007, p. 22). Foucault, pourtant en plein travail d'élaboration de *L'Archéologie du savoir*, ne choisira pas la voie médiane et critique d'Aron entre l'histoire anthropologique et l'histoire anti-anthropologique ou archéologique, qui considère

événement n'est pas un être, mais un croisement d'itinéraires possibles »⁶⁶. L'événement n'est ni le fondement d'une métaphysique du devenir, ni celui d'une éthique d'appartenance au Tout comme chez Deleuze⁶⁷ ; il constitue seulement le niveau élémentaire que l'historien ne doit pas dépasser, et dans lequel son travail d'interprétation peut s'exercer de manière libre et critique. Ce n'est pas dire toutefois que l'événement doive fonctionner dans l'archéologie comme il fonctionnait dans l'histoire traditionnelle, lorsqu'il désignait les grands traités ou les grandes batailles, parce qu'il renvoie plutôt au non-événementiel de l'école des Annales, c'est-à-dire à des nuées de micro-événements qui n'accédaient pas jusque-là à la dignité de l'histoire⁶⁸.

Enfin, il s'agit de maintenir la dispersion événementielle pour elle-même, plutôt que de généraliser et de simplifier. Plutôt qu'une architecture de concepts et de démonstrations articulées les unes aux autres sur le sol sûr du fondement, la dispersion ou la différence renvoie à un sol émietté, sans même de sous-sol solide, rendant impossible l'assimilation sartrienne de l'archéologie à une « géologie ». Encore une fois, la proximité avec Deleuze est en même temps évidente et seulement apparente : dans un esprit explicitement nietzschéen posant simultanément le point de vue de la santé sur la maladie et celui de la maladie sur la santé, Deleuze propose de penser le lien entre deux événements par l'affirmation de leur divergence⁶⁹, à l'inverse de la métaphysique hégélienne procédant par négation de la négation. Dans une perspective analogue, et en suivant l'inspiration de Heidegger lorsqu'il affirme que la métaphysique a oublié la différence principielle entre être et étant, Derrida propose d'élever la différence comme principe d'achoppement et de lecture de toute la métaphysique occidentale⁷⁰. L'enjeu est bien plus prudent chez Foucault : sans vouloir donner un statut méta-principiel à la

que l'historien est un sujet historique engagé dans le devenir, mais réfléchissant en même temps ce devenir dans une relative autonomie.

66 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire?*, Paris, Seuil, 1979, p. 38.

67 Penser l'événement à la manière des stoïciens, c'est faire jaillir l'événement pur de sa gangue d'accident afin de l'accepter, de le vouloir et de l'aimer comme l'ordre universel et rationnel de la nature : « ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive » (G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 174).

68 À l'instar de l'histoire dite sérielle, il s'agit alors de faire apparaître, « au-dessous de ces événements qui forment en quelque sorte l'écume de l'histoire [...] d'autres événements qui, eux, sont des événements invisibles, imperceptibles pour les contemporains » (M. Foucault, « Revenir à l'histoire », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 103, p. 1145).

69 Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, « La communication des événements », p.198-207.

70 *De la grammatologie*, *La Voix et le phénomène* et *L'Écriture et la différence* ont paru en 1967. Derrida y développe une critique du logocentrisme métaphysique qui s'est développé autour de la négation de la « différence », de la « trace », ou de « l'écriture », au nom d'une présence pleine définie par la voix. Derrida joue aussi sur la notion d'*archè*, en proposant d'appeler *archi-trace* ou *archi-écriture* l'originnaire qui rend possible tout sens. Cf. par exemple J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 87 : « pour arracher le concept de trace au schéma classique qui le ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originnaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originnaire ou d'*archi-trace* ». On trouve dans *L'archéologie du savoir* quelques passages écrits directement contre Derrida ; cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 173 : « la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous faisons et que nous sommes ».

différence, il s'agit seulement de multiplier les différences, de ne pas réduire les contradictions, et d'en donner la mesure dans une description précise⁷¹.

Ainsi ni la multiplicité, ni l'événement, ni la différence ne constituent des normes absolues auxquelles il faudrait confier la direction de l'analyse archéologique. Tous ces termes ne sont pas valorisés en droit par l'archéologue, mais peuvent l'être, stratégiquement, en fait. Par exemple, Foucault ne pense pas l'archéologie sous l'obédience du principe souverain du discontinu : comme le continu, le discontinu n'est qu'un instrument d'analyse ; et s'il est privilégié comme dans *Les Mots et les choses* par exemple, c'est qu'il doit s'opposer, en fait, à la prédominance traditionnelle de la continuité⁷². C'est un aspect de la méthode soupçonneuse et rétive de Foucault, qui multiplie les efforts pour faire stratégiquement de sa méthode une non-méthode, un cheminement sans chemins privilégiés, afin de laisser ouverte la description des événements. En cela, un premier principe archéologique, entièrement négatif et indirect, émerge de l'identification des commencements avec une population d'événements dispersés, et ce principe s'oppose directement au principe de conversion impliqué par le fondement : c'est un principe d'immanence, exhortant à ne pas sortir des événements singuliers et dispersés, afin d'éviter les facilités traditionnelles pour rendre compte du passé.

Deuxièmement, les commencements ne possèdent ni solidité, ni assurance ; ils ne soutiennent aucun progrès ni aucune démarche scientifique mais arrivent seulement avec la trivialité d'événements parmi d'autres. Ce qui est archéologiquement pertinent, c'est le relatif plutôt que l'absolu⁷³ ; par exemple, la folie n'est pas l'objet stable, le signifié transhistorique que le

71 Par exemple, la folie n'est descriptible par l'archéologie que comme « l'ensemble des règles qui rendent compte, moins de l'objet lui-même en son identité, que de sa non-coïncidence avec soi, de sa perpétuelle différence, de son écart, et de sa dispersion ». Cf. aussi *ibid.*, p. 198 : « pour l'analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu'il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes ».

72 Judith Revel a proposé une lecture de l'œuvre foucauldienne en suivant cette notion de discontinu en guise de fil conducteur. Cf. J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 19 : « il y a donc simultanément la recherche d'un statut philosophique de la discontinuité, une tentative de construire une pensée qui intègre la rupture, le saut, la différence, le changement d'une manière inédite, et qui fasse de ce travail du concept extrêmement précis le moteur même des travaux entrepris ». Or il semble que le discontinu n'a de valeur qu'instrumentale et non principielle : « l'archéologie se propose [...] 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 dispersion ; et qu'il entre – ni plus ni moins que les différences, les inventions, les nouveautés et les déviations – dans le champ de la pratique discursive » (M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 228). Cf. aussi M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 370-1 où Foucault renvoie l'opposition du continu et du discontinu à la « bipolarité » des sciences humaines, et l'entretien avec Dreyfus et Rabinow reproduit en M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 140 : « l'importance accordée aux discontinuités, pour moi, c'est tout de même essentiellement une méthode et pas un résultat. Je ne décris pas des choses pour trouver des discontinuités, mais j'essaie, là où elles semblent apparaître, d'en prendre la mesure et de ne pas vouloir les réduire tout de suite ».

73 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 41 : « Relations des énoncés entre eux [...] ; relations entre des groupes d'énoncés ainsi établis [...] ; relations entre des énoncés ou des groupes d'énoncés et des événements d'un tout autre ordre (technique, économique, social, politique). Faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne

discours psychiatrique mettrait progressivement au jour, tout en se constituant progressivement comme science. La folie, ce n'est qu'un ensemble de relations entre des discours moraux, politiques, médicaux, théoriques et pratiques qui seuls constituent un objet variable. C'est dire que l'archéologie est indissociable d'un second principe méthodologique, principe de relativité – plutôt que de relativisme⁷⁴ – directement opposé au principe d'immuabilité propre au fondement. Mais il s'agit d'une relativité méthodologique et non pas ontologique, parce qu'il ne s'agit pas pour Foucault de se prononcer sur le principe premier de la réalité ou de l'être. Il ne s'agit pas de nier la vérité ou le sujet connaissant, c'est-à-dire d'affirmer leur inexistence, mais de voir jusqu'où une analyse historique peut être conduite indépendamment de la référence au sujet et à la vérité anhistoriques, à partir d'un ensemble de relations ouvertes.

Troisièmement, les commencements rendent toujours plus distants liberté et vérité : d'une part, il y a moins libre-arbitre que dépendance historique, puisque l'archéologie rend compte des commencements comme autant de règles à partir desquelles les pensées et les pratiques individuelles peuvent composer : ainsi, les commencements « s'imposent selon une sorte d'anonymat uniforme à tous les individus »⁷⁵. Pour autant, il ne s'agit pas de dire que tout est fatal, et que les individus se voient dicter intégralement leur conduite au nom d'une norme transcendante ; il s'agit seulement de mettre en lumière les conditions que le sujet ne peut ni ignorer, ni modifier dans sa pratique historique. D'autre part, l'archéologie suppose que soit mise entre parenthèses toute vérité historique générale et que dégonflent les universaux dont la folie représente ici le paradigme, aucun critère n'interdisant au faux, à l'illusoire et au vraisemblable de constituer un commencement. Un troisième principe archéologique apparaît, directement opposé au principe de dogmatisme propre au fondement, qu'on peut appeler principe de scepticisme ou de nominalisme méthodologique⁷⁶.

Trois principes méthodologiques surgissent donc en suivant la revendication archéologique des commencements contre le fondement : principe d'immanence contre principe

saurait surmonter ; ce n'est pas le refermer sur lui-même ; c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations ». De même « *l'épistémè* n'est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations » (M. Foucault, « Réponse à une question », *Dits et écrits I*, op. cit., n° 58, p. 704).

74 Cf. par exemple Michel Amiot, qui se demande si le relativisme culturel de Foucault, isolant toute *épistémè* comme un monde fermé sur soi, n'en fait pas un spenglerien qui s'ignore (*Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, op. cit., p. 122), ou encore Olivier Revault D'Allones qui juge que *Les Mots et les choses* « est résolument, et de part en part, relativiste » (*ibid.*, p. 148).

75 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 83-4.

76 Paul Veyne a insisté sur ces deux termes : c'est dans un ouvrage de 1978, « Foucault révolutionne l'histoire », que Veyne qualifia l'archéologie de nominaliste, qualité que Foucault reprit volontiers à son compte. Pour le terme de sceptique, cf. « Un archéologue sceptique » repris dans D. Éribon, *L'infréquentable Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2000 et P. Veyne, *Foucault sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

de conversion, principe de relativité contre principe d'immuabilité, et principe sceptique contre principe de dogmatisme. Mais trois remarques importantes doivent dès lors être formulées : premièrement, ces principes sont bien méthodologiques et non ontologiques, descriptifs et non explicatifs. Aucune métaphysique ni même aucune critique de la métaphysique – qu'on pense à la distance de Foucault par rapport à Deleuze et Derrida sur ce point – n'étaye l'archéologie, dont il faut dire qu'elle est seulement non-métaphysique. Il y a ici une rupture radicale avec la méthode heideggerienne cheminant vers l'être⁷⁷, mais aussi avec la méthode intuitive de Bergson, dont le but est de se fondre dans l'être, ou de plonger dans la pure durée⁷⁸ : si l'archéologie s'oppose au fondement, ce n'est pas pour trouver sous lui la voix de l'être ni pour opposer à la solidité de l'architecture métaphysique le flux du devenir, mais pour décrire, le plus librement possible, une population d'événements dispersés. Deuxièmement, ces trois principes sont négatifs : ne pas dépasser la sphère dispersive des événements singuliers, ne pas absolutiser, ne pas croire en des vérités générales et *a priori*. C'est déjà affirmer que rien n'échappe à l'histoire, et qu'aucun principe positif, fondamental ou originaire ne peut s'ériger en figure de l'irrésistible. De manière décisive, l'explicitation de l'*archè* en tant que commencements découvre une éthique de résistance structurant la méthode de Foucault, et qui consiste d'abord dans la radicalisation d'un soupçon ou d'un questionnement rétif à l'égard de tout principe positif. Cette éthique négative ne cessera pas de s'affirmer dans l'œuvre, et peut par conséquent être considérée comme l'intuition vivante du foucauldisme. Troisièmement, et pour toutes ces raisons, l'archéologie ne semble pas non plus pouvoir s'ordonner à un principe directement et positivement politique. Pour le confirmer, il faut redemander quel est le sens positif d'*archè* dans l'archéologie, car cette première enquête, en insistant sur tout ce que la méthode foucauldienne n'est pas ou ne veut pas être, n'a pas encore livré tout son sens.

77 Cf. par exemple M. Heidegger, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 152 : « « chemin » se dit en grec *odos* ; *meta* veut dire « vers » ; *methodos* est le chemin par lequel nous allons vers une chose : la méthode. Il s'agit d'aller vers l'être de ce qui est ».

78 Cf. par exemple H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 192-3 : « de cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout ». Le premier chapitre du livre de Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, intitulé « Fonder et fondre : le fond de la métaphysique » est consacré à l'opposition solide/liquide. Cf. par exemple C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, p. 27 : « dans un mouvement inverse à celui de Descartes, mais après que l'arbre de la philosophie ait pu donner tous ses fruits, il s'agit d'abandonner la terre ferme sur laquelle il s'enracinait pour plonger dans l'eau – image privilégiée par Bergson pour suggérer le mouvant qu'il lui faut penser ».

1.1.3 *Archè* comme archive : le problème de l'autonomie du discours

Reprenons le « jeu » : de quoi *archè* est-il le nom dans « archéologie » ? Dès 1967, Foucault laisse entendre qu'il faut entendre *archè* au sens d'*archive*, puisque l'archéologie, « c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'archive »⁷⁹. L'hypothèse suivie ici consiste à comprendre que ce lien entre archive et discours signifie deux choses : premièrement, la subordination d'une éthique de résistance ou d'une méthodologie négative à la positivité du discours ; deuxièmement, l'élimination, ou du moins la subordination, du politique au discursif, qui rend difficilement pensable une réelle résistance archéologique. Utilisons d'abord des repères saussuriens : premièrement, le discours chez Foucault n'est pas le langage compris comme la faculté d'utiliser des signes dans un système articulé ; Foucault n'entend pas par discours un pouvoir propre à l'homme ou à l'animal rationnel. Mais le discours, deuxièmement, n'est pas non plus la langue, au sens d'un héritage collectif et inconscient, trésor à l'intérieur duquel le sujet viendrait puiser la matière de sa parole ; il n'est pas l'objet d'une linguistique, c'est-à-dire d'une analyse formelle permettant de faire surgir une infinité de possibles à partir d'un nombre restreint de règles. L'analyse du discours ne dit pas ce qu'il est possible de dire selon des normes fixées par la structure binaire du signifié et du signifiant, même s'il peut donner lieu à une réflexion sur ce qu'il faudrait appeler l'arbitrarité historique du signe, c'est-à-dire du lien entre le mot et la chose⁸⁰. Troisièmement, le discours ne s'identifie pas non plus à la parole, c'est-à-dire

79 M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 48, p. 623.

80 Pour Saussure, le lien entre concept et image acoustique, ou signifié et signifiant, qui sont tous les deux psychiques, est arbitraire, c'est-à-dire non pas motivé par le caprice d'un sujet, mais immotivé ou sans raison. En cela, Saussure rompt doublement avec la philosophie traditionnelle du langage. Pour Aristote, la logique du signe est binaire et relie le mot à la chose : « de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres, tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes vocables ; en revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu des signes – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections » (Aristote, *Sur l'interprétation*, 16 a, *Œuvres complètes*, P. Pellerin éd., Paris, Flammarion, 2014, p. 67). Or puisque les affections de l'âme sont naturellement transparentes aux choses, elles ne sont pas essentielles dans la structure du signe et peuvent être supprimées ; comme le souligne Aubenque, « cette suppression est légitime, puisque, les états d'âme se comportant comme les choses, celles-ci peuvent leur être immédiatement substituées » (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 2013, p. 107-8). Locke jette un doute sur l'évidence de ce lien duel entre les mots et les choses : il affirme que le mot s'attache non pas à la chose, mais à l'idée propre qu'un entendement particulier se fait d'une chose, fondant ainsi une structure ternaire mot-idée-chose. En somme « les mots ne signifient autre chose dans leur première et immédiate signification, que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert, quelque imparfaitement ou négligemment que ces idées soient déduites des choses qu'on suppose qu'elles représentent » (J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, III, II, §2, Paris, Folio, 2009, p. 615). En substituant le signifiant psychique au mot et en se passant de la chose par rapport à la structure ternaire mot-idée-chose de Locke, Saussure fait du signifié une réalité entièrement psychique, dont la délimitation est par conséquent variable. *Histoire de la folie* s'engouffre dans la brèche ouverte par le *Cours de linguistique générale* en soutenant que les limites du signifié « folie » changent selon que l'on se place à la Renaissance, à l'âge classique ou dans le milieu scientifique du XIX^e siècle. La folie n'est pas plus constante dans son signifié que dans son signifiant, et par là

l'acte physique, individuel et conscient. Si le discours foucauldien renvoie aussi à une énonciation, il n'est ni strictement individuel ni complètement conscient, mais d'emblée social, historique et pour une part inconscient – en d'autres termes, il écrase l'une sur l'autre les caractères de la langue et de la parole saussuriennes. Le discours archéologique est d'abord, positivement, le domaine des choses qui ont été dites dans le passé et conservées dans le présent : le discours, dont il ne faut pas sous-estimer la fascination qu'il exerce sur Foucault – fascination décisive dans la relégation archéologique de la politique –, est une trace dont la valeur est factuelle⁸¹.

Le discours désigne ainsi un domaine autonome que l'archéologie se propose d'analyser : « on ne cherche donc pas à passer du texte à la pensée, du bavardage au silence, de l'extérieur à l'intérieur, de la dispersion spatiale au pur recueillement de l'instant, de la multiplicité superficielle à l'unité profonde. On demeure dans la dimension du discours »⁸². L'originalité de l'archéologie consiste à penser le discours pour lui-même, sans référer en amont à des conditions politiques et sociales, ni à des conditions individuelles et conscientes de production. Le discours correspond au premier refus foucauldien du mythe de l'intériorité ou de l'intention ; aussi bien, il est la première pièce d'une réduction archéologique du sujet traditionnel. Cette expression dit le manque de rigueur philosophique de Foucault quand il s'agit de définir le sujet ; en effet, l'archéologie prétend passer au-dessus des singularités des philosophies pour désigner, au-delà de la distinction entre le sujet idiosyncrasique des goûts et des couleurs, le sujet de l'énoncé pensé à partir de l'*hupokeimenon* aristotélicien et le sujet de l'énonciation capable d'un « je pense », un sujet suffisamment large pour englober le sujet cartésien, kantien, hégélien, husserlien et sartrien, et dont on peut seulement supposer qu'il mêle les caractères caricaturaux d'une souveraineté figée dans une universalité originaire⁸³. Subordonnant la politique au discours, la résistance archéologique ne peut pas se référer à un sujet maître de sa pensée et de sa parole.

Foucault abandonne avec Saussure la conception naturaliste du langage défendue par Cratyle dans le dialogue éponyme de Platon – où le signifié et le signifiant sont naturels – mais aussi la conception conventionnaliste du langage défendue par Hermogène – où seul le signifié est naturel. À la différence de Saussure, c'est l'histoire qui révèle chez Foucault l'arbitraire du signe, et non une analyse linguistique : la trace historique se substitue au caractère psychique du signe.

81 Cette conceptualisation du discours intervient dès 1966, dans le but de se démarquer du structuralisme ; « à la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, explique par exemple Foucault en 1967, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilités formelles offertes par un système comme la langue. Personnellement, je suis plutôt hanté par l'existence des discours, par le fait que des paroles ont eu lieu » (M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », art. cit., p. 623).

82 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 101.

83 Foucault prend tout de même le soin de distinguer conscience et sujet. Cf. par exemple M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », *Dits et écrits I*, op. cit., n° 109, p. 1240 où Foucault, répondant à G. Preli, tient à refuser l'identification entre sujet et conscience effectuée par « la grande majorité des philosophes français » depuis Descartes et singulièrement par « les philosophes français du XX^e siècle comme Sartre et Merleau-Ponty ».

Car l'essentiel est que le discours n'importe que dans sa matérialité, hors de toute référence au sujet. Il ne s'agit pas de l'« archi-trace » de Derrida parce que, pour Foucault, toute trace, en tant que trace, se vaut : « on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence ». Et plus loin : « on traitera dans la même foulée de Don Quichotte, Descartes et un décret sur la création des maisons d'internement par Pomponne de Bellièvre »⁸⁴. La valeur de la trace est désindexée par rapport à la hiérarchisation traditionnelle des savoirs – philosophie, science, décret politique, littérature... Cette indifférence archéologique à la trace discursive, qui dérive du principe d'immanence, ne signifie pas que la pensée de Descartes ne vaut pas davantage qu'un décret politique, mais que le privilège accordé à l'intériorité du sujet dans l'évaluation de la pensée est suspendu, et que l'attention se porte d'abord sur ce qui conditionne la pratique de chaque discours. En cela, l'archéologie est une histoire de l'acte plutôt que de l'intention : une pragmatique du discours⁸⁵. En tant que la rationalité qui gouverne l'analyse de l'action n'est pas phénoménologique mais pragmatique, il faut dire que l'archéologie effectue une contre-*époque*, non plus du sujet à l'égard de tout préjugé, mais de la pensée habitant la pratique discursive à l'égard de tout sujet.

Plus précisément, l'archéologie subordonne les trois principes critiques d'immanence, de relativité et de scepticisme à l'analyse du discours ; et suivre cette méthode prudente et résistante dans l'ordre du discours permet de faire apparaître le sens de tous les concepts importants de *L'Archéologie du savoir*. Premièrement, selon le principe d'immanence, le discours doit être étudié comme population d'événements dispersés. À cette fin, Foucault met en évidence la notion d'énoncé, défini comme « atome du discours »⁸⁶. L'énoncé trouve lui aussi sa valeur à la fin d'une série de négations, comme reste : il ne fonctionne ni comme une proposition logique – parce qu'un énoncé comme « je mens » renvoie à au moins deux propositions logiques de niveau différent –, ni comme une phrase grammaticale – parce qu'un graphique, une pyramide des âges ou un tableau classificatoire est un énoncé –, ni comme un performatif – parce qu'il faut plusieurs énoncés pour qu'un performatif, comme l'acte de se marier, se réalise⁸⁷. Pour prendre un exemple, « AZERTY » est l'énoncé, historiquement déterminé, de l'ordre alphabétique des claviers français, c'est-à-dire la fonction d'existence d'un certain nombre de signes à partir de laquelle seulement une proposition, une phrase ou un *speech act* peuvent être analysés.

84 M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », *ibid.*, n° 34, p. 527.

85 Jean Wahl utilise ce qualificatif en Collectif, *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p. 89.

86 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 107. Foucault remarque que la référence à l'atome ne signifie pas pour autant une tentative de fondement : « je n'infère pas l'analyse des formations discursives d'une définition des énoncés qui vaudrait comme fondement » (*ibid.*, p. 149).

87 Cf. *ibid.*, p. 112 : « par rapport à toutes ces approches descriptives, il joue le rôle d'un élément résiduel, de fait pur et simple, de matériau non pertinent ».

Deuxièmement, le principe de relativité appliqué au discours fait apparaître une fonction énonciative pensée comme un agencement quaternaire, lequel parcourt toute *L'Archéologie du savoir* : objet, sujet, concept, stratégie. Ainsi, la fonction énonciative n'a pas pour corrélat un objet, c'est-à-dire un référent ou un signifié fixe comme la folie, mais définit plutôt un référentiel général où se différencient et se répartissent des objets possibles⁸⁸. De même, la fonction énonciative n'a pas pour instance de production un sujet-auteur immuable, mais définit une place vide qui peut être remplie par différents sujets ou plusieurs rôles, comme un médecin dans son observation clinique et dans son rôle pédagogique. En outre, la fonction énonciative ne permet pas d'analyser un énoncé de manière purement interne, mais nécessite toujours de recourir à d'autres énoncés, à un « espace corrélatif »⁸⁹ : par exemple la conclusion d'une démonstration est indissociable de ses prémisses, mais aussi d'autres démonstrations qui la précèdent et qui la suivent. Enfin, la fonction énonciative n'a pas une existence idéale ou formelle mais matérielle, qui en permet la répétition et l'inscrit dans un champ non-discursif de type sexuel, politique, économique ou social. Pour chacune de ces quatre dimensions de la formation discursive ou de la fonction énonciative, Foucault insiste sur le caractère réglé d'un jeu de relations⁹⁰.

Troisièmement, selon le principe sceptique, le discours doit mettre en suspens la liberté absolue du sujet et la valeur générale de certaines vérités. La liberté du sujet est d'abord neutralisée par l'expression oxymorique d'« *a priori* historique », expression non-kantienne et non-husserlienne⁹¹ par laquelle Foucault entend désigner, en-deçà de la fonction énonciative, « les conditions de réalité pour des énoncés »⁹². L'*a priori* historique exprime le fait que tout n'est pas dicible en raison de règles historiquement déterminées valant pour l'ensemble des sujets

88 Cf. par exemple *ibid.*, p. 45-46 : « cet ensemble d'énoncés est loin de se rapporter à un seul objet, formé une fois pour toutes, et de le conserver indéfiniment comme son horizon d'idéalité inépuisable ; l'objet qui est posé, comme leur corrélat, par les énoncés médicaux du XVII^e ou du XVIII^e siècle, n'est pas identique à l'objet qui se dessine à travers les sentences juridiques ou les mesures policières ; de même, tous les objets du discours psychopathologique ont été modifiés de Pinel ou d'Esquirol à Bleuler : ce ne sont point des mêmes maladies qu'il est question ici et là ; ce ne sont point des mêmes fous qu'il est question ».

89 Cf. par exemple *ibid.*, p. 130-1 : « il n'y a pas d'énoncé en général, d'énoncé libre, neutre et indépendant ; mais toujours un énoncé faisant partie d'une série ou d'un ensemble, jouant un rôle au milieu des autres, s'appuyant sur eux et se distinguant d'eux : il s'intègre toujours à un jeu énonciatif [...]. Il n'y a pas d'énoncé qui n'en suppose d'autres ; il n'y en a pas un qui n'ait autour de soi un champ de coexistences, des effets de série et de succession, une distribution de fonctions et de rôles ».

90 C'est ce que Foucault appelle aussi « le nexus des régularités » (*ibid.*, p. 65).

91 L'expression « *a priori* historique » apparaît dès 1957 à propos de la psychologie : cf. M. Foucault, « La recherche scientifique et la psychologie », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 3, p. 166). Pour une confrontation synthétique de Foucault et de Kant à propos de l'*a priori* historique, cf. M. Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 33-4 ; pour une confrontation de Foucault avec Husserl qui utilise l'expression d'*a priori* historique dans *L'Origine de la géométrie* mais en un sens transhistorique, cf. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Millon, 1998, p. 110-2 et W. Goris, « L'*a priori* historique chez Husserl et Foucault », *Philosophie* n° 123, été 2014, p. 3-27.

92 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 167.

parlant. Plus précisément, l'*a priori* historique permet à Foucault de renvoyer dos-à-dos des théories en apparence opposées, en montrant leur solidarité réelle au niveau plus profond du discours : en retrouvant ainsi « la branche qui porte fourche », Foucault peut affirmer que, pour la pensée anthropologique et historique instaurée par l'économie du XIX^e siècle, Marx ne rompt pas avec Ricardo, mais évolue dans cet environnement discursif comme un poisson dans l'eau⁹³. L'*a priori* historique ne concerne donc que l'autonomie du discours, et non la perception, le jugement, ou la pensée. Il s'agit donc bien de conditions organisant l'expérience, mais de l'expérience discursive passée et réelle, et non possible, comme chez Kant ; ou plutôt, ces conditions portent sur ce qu'il a été possible de dire en droit, mais ce droit est conditionné historiquement, et l'accès à ces conditions nécessite une induction à partir de ce qui a été dit en fait. Pour l'archéologie, c'est le fait historique qui crée le droit historique, et le réel qui produit le possible. Le possible n'est pas en position de transcendance par rapport au réel, mais il existe, contrairement à une position spinoziste ou bergsonienne, et rend ainsi possible une résistance.

L'*a priori* historique définit des conditions historiques et particulières, et non des conditions universelles et nécessaires dérivant du sujet transcendantal, comme chez Kant : le transcendantal foucauldien est sans sujet, et variable. En tant que forme, l'*a priori* historique relève davantage d'une *Gestalt* que d'une essence : il est changeant et irréductible à la somme de ses parties, tout en en demeurant inséparable⁹⁴. Mais il demeure irréductible à une *Gestalt* : culturel et non naturel, discursif et non perceptif, l'*a priori* historique mute à partir de certains seuils descriptibles archéologiquement. En des termes directement foucauldien, l'*a priori* historique ne constitue pas « une 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

93 Pour la première expression, cf. M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », art. cit., p. 528. Sur l'opposition entre Marx et Ricardo, cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 273-4 : « peu importe sans doute l'alternative entre le « pessimisme » de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. Pour Ricardo, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive ; selon la lecture marxiste, l'Histoire, en dépossédant l'homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude – sa vérité matérielle enfin libérée » ; « ce ne sont là que des différences dérivées [...]. Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle ; il s'est logé sans difficulté [...] à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur [...]. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer ».

94 Foucault précise : « ces règles ne s'imposent pas de l'extérieur aux éléments qu'elles mettent en relation ; elles sont engagées dans cela même qu'elles relient. [...] L'*a priori* [...] est lui-même un ensemble transformable » (*ibid.*, p. 168). Ce caractère flottant de l'*a priori* historique vient de ce que le statut des règles est mal défini par Foucault, comme l'ont repéré Dreyfus et Rabinow en 1984, (cf. Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, p. 121) : d'une part, il faut insister sur l'aspect descriptif de ces règles, au sens où l'archéologue ne fait que décrire des régularités entre les énoncés existants ; d'autre part, Foucault ne sépare pas ces règles d'un caractère normatif, puisqu'elles s'imposent et limitent les discours.

saurait échapper »⁹⁵. S'il limite l'initiative des sujets parlants et constitue ainsi un prodrome de la norme, l'*a priori* historique n'impose aucune fatalité répressive et n'a donc pas pour corrélat une forme de libération, mais demeure simplement inhérent à la pratique discursive collective. Par cette formule paradoxale, Foucault écrase donc le transcendantal sur l'empirique⁹⁶, l'*a priori* sur l'*a posteriori*, alors que leur différence était fondatrice chez Kant. L'*a priori* historique de Foucault ne peut être qu'un instrument sceptique, c'est-à-dire l'envers de ce qu'il représentait chez Kant : il ne légitime pas le bon savoir en délimitant ses conditions de possibilité, mais délégitime provisoirement la vérité prétendue des sciences humaines en bouleversant des limites qu'on pensait assurées. La vérité voit son fondement universel mis entre parenthèses en étant renvoyée aux commencements relatifs du discours.

C'est toutefois le concept de « savoir » que Foucault oppose surtout à l'assurance dogmatique : l'archéologie « doit montrer positivement comment une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir »⁹⁷. Comment comprendre cette citation ? Obéissant aveuglément à l'illusion rétrospective, l'histoire des idées procède toujours de manière binaire⁹⁸ : la science y est considérée comme seuil, norme et fin de tous les discours qui la précèdent et constituent l'espace obscur de l'opinion, de l'erreur ou des idéologies. Entre la science et la non-science, il y a non seulement discontinuité et extériorité, mais aussi négation et exclusion. Par rapport à ce schéma dualiste vérité-erreur, l'archéologie entend soutenir un monisme ou une plage d'homogénéité à l'intérieur de laquelle quatre seuils peuvent être distingués : un seuil de « positivité » marquant l'apparition d'une formation discursive autonome et descriptible dans son unité, un seuil « d'épistémologisation » marquant l'apparition du savoir par un certain nombre de normes de vérification et de cohérence, un seuil de « scientificité » lorsqu'apparaît un certain nombre de critères formels, enfin un seuil de « formalisation » lorsqu'un discours scientifique est capable de structurer son énonciation dans un système axiomatisé. Cette description en termes de seuils permet d'une part de justifier l'archéologie comme un type précis d'histoire des sciences qui s'attache au second seuil « d'épistémologisation »⁹⁹, d'autre part de

95 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 169.

96 L'*a priori* historique, précise Foucault de manière autant criante que provocante, « est une figure purement empirique » (*ibid.*, p. 168).

97 *Ibid.*, p. 241. Canguilhem dit déjà en 1961-62, dans son cours sur « Le statut social de la science moderne », que « la science doit apparaître dans un univers qui la rende possible ».

98 Voir sur ce point le premier chapitre de la quatrième partie de *L'Archéologie du savoir* : « Archéologie et histoire des idées ».

99 Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 249 : « ce qu'on essaie de mettre à nu, dans cette *histoire archéologique*, ce sont les pratiques discursives dans la mesure où elles donnent lieu à un savoir, et où ce savoir prend le statut et le rôle de science ». C'est justifier le projet d'une archéologie des sciences humaines, en ne montrant pas positivement que celles-là ne répondent pas aux exigences formelles du seuil de scientificité, ni *a fortiori* aux exigences axiomatiques du seuil de formalisation, mais en décrivant leur fonctionnement et leur

récuser la téléologie sous-jacente à l'histoire des idées, et de référer l'archéologie de la science à une description précise des pratiques discursives plutôt qu'à une « orthogénèse de la raison »¹⁰⁰.

Pour l'archéologue la science n'est pas la fin du savoir : non seulement le savoir demeure en même temps que la science, mais il fonctionne surtout comme son support nécessaire. En tant que trace, événement ou commencement, ce qui relève d'une opinion vaut archéologiquement autant qu'une vérité indubitable : le savoir n'est pas la somme des connaissances parce que savoir s'oppose à connaissance comme condition à conditionné. Mais le savoir n'est pas non plus la condition *a priori* de toute connaissance dérivant de la structure universelle et nécessaire du sujet, parce qu'il renvoie aux règles anonymes et historiques de la pratique discursive. Le savoir désigne la description « positive » des discours qui peuvent être scientifiques comme non scientifiques, si bien que le « territoire archéologique » du savoir est composé de textes scientifiques, mais aussi de discours philosophiques, littéraires et politiques. Ce qui disparaît dans la description du savoir, c'est donc l'originarité et la normativité de la vérité. L'*a priori* historique et le savoir, résultats d'un même principe sceptique, renvoient donc d'abord au discours comme à un niveau autonome, antérieur aux mots et aux choses, et analysable selon ses propres règles¹⁰¹.

Il est possible, enfin, de préciser le sens d'*archè* dans archéologie : *archè* veut dire archive, qui est définie comme « le système général de la formation et de la transformation des énoncés »¹⁰². Cette formule synthétique dit davantage que les simples commencements, puisque l'archive

localisation au niveau antérieur du savoir. Cela ne signifie pas que Foucault récuse la vérité des sciences humaines, car cela n'est simplement pas un problème archéologique. Mais cela signifie, et c'est essentiel, que Foucault maintient une perspective sceptique à leur égard : il en suspend la validité. C'est du reste une attitude que Foucault maintiendra à l'égard des vérités scientifiques jusque dans ses derniers textes : il ne s'agit pas de les nier, et d'en prouver la fausseté ; il s'agit de décrire, à niveau plus élémentaire, un certain nombre de règles qui en conditionnent la production. Foucault situe ainsi son projet en-deçà de l'histoire des sciences pratiquée par Bachelard et Canguilhem, qui pointe le seuil de scientificité et décrit par exemple la manière dont un concept s'est purifié pour devenir réellement scientifique, et *a fortiori* en-deçà de l'histoire des mathématiques, puisque seules ces dernières peuvent être décrites à partir du seuil de formalisation. Cette analyse de l'*épistémè* ne signifie pas davantage que l'*a priori* historique une forme répressive s'exerçant de l'extérieur sur la science, mais « l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés » (*ibid.*, p. 250). C'est la raison pour laquelle l'archéologie du savoir n'est pas limitée à l'*épistémè*, mais peut s'étendre aussi à « la sexualité » dans les formes d'une « éthique », à l'art ou encore à la politique (*ibid.*, p. 252-5).

100 *Ibid.*, p. 245.

101 Le savoir n'est que la description des discours considérés au seuil d'épistémologisation. C'est dire, contre la lecture de Deleuze, qu'il n'est pas duel, constitué par une double multiplicité, les mots et les choses, ou le dicible et le visible. Cf. par exemple G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 58 : « l'archéologie [...] est une archive audio-visuelle » et plus loin : « le savoir est un agencement pratique, un « dispositif » d'énoncés et de visibilité ». En réalité, l'archéologie se situe en-deçà des mots et des choses : « 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 discursive » (M. Foucault, *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 66).

102 *Ibid.*, p. 171.

réunit tout à la fois le niveau élémentaire des énoncés compris comme population d'événements dispersés, les relations articulant les quatre dimensions de la fonction énonciative, ainsi que l'*a priori* historique et le savoir d'une époque. En somme, l'archive indique que l'éthique de résistance ou la méthode critique pensée autour des trois principes d'immanence, de relativité et de scepticisme est subordonnée au discours comme espace autonome, avec ses règles historiquement déterminées. En cela, l'archive avive la critique sartrienne reprochant à l'archéologie de nier l'histoire, la *praxis* et la liberté des hommes. L'archéologie comme description de l'archive est-elle, comme Sartre le soutient, la négation de toute résistance ?

1.1.4 L'archéologie comme riposte – le modèle généalogique de Nietzsche

L'archéologie est-il en droit d'absolutiser le discours, et de l'isoler du sujet qui l'a fait naître, mais aussi des conditions sociales, politiques ou économiques qui ont déterminé sa production ? En d'autres termes, est-il légitime de considérer le discours « comme une chose »¹⁰³ ? Dès 1967, Foucault répond en affirmant qu'« il n'y a d'intérêt à décrire cette couche autonome des discours que dans la mesure où on peut la mettre en rapport avec d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc. »¹⁰⁴. L'autonomie du discours est donc réelle sans être absolue, puisqu'elle ne vaut que dans son articulation avec d'autres champs d'activité collective. Mais si l'autonomie du discours est relative, les champs social, politique et économique demeurent collatéraux et non déterminants. Comment dès lors envisager une quelconque résistance si le discours non seulement a sa loi propre, mais constitue l'objet privilégié de l'archéologie, indépendamment de l'engagement d'un sujet dans un champ social et politique ?

À cette interrogation, Foucault répond en 1968 dans deux textes préparatoires à *L'Archéologie du savoir* : la « Réponse à une question » portant sur l'incompatibilité de l'archéologie avec une politique progressiste, et « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie ». Il est significatif que dans les deux cas, Foucault justifie le caractère

103 Traiter du discours en pure extériorité et non comme l'expression d'une intériorité, c'est rapprocher la l'archéologie de la méthode sociologique de Durkheim selon laquelle « la première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses » (E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Champs, 2010, p. 115). Par là, Durkheim entend traiter des faits sociaux en toute objectivité, c'est-à-dire avec un regard « du dehors » qui sache dépasser les « prénotions » anthropocentriques. Foucault fait une fois référence, implicitement, à Durkheim lorsqu'il déclare que « ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, choses pour une autre) que je propose d'appeler archive » (M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 169). Par là, Foucault entend définir les deux dimensions de l'énoncé, l'une comme singularité datable et localisable, l'autre comme élément transformable, cumulable et exploitable. Mais si Durkheim évacue la conscience individuelle et ses représentations, et si sa sociologie peut être dite « sans acteurs », c'est pour mieux penser, au niveau autonome qui est le leur, les représentations collectives, qui ne sont pas l'objet de Foucault. De plus, la sociologie de Durkheim se veut une science, statut que refuse toujours Foucault pour l'archéologie. Enfin, la sociologie durkheimienne est indissociable d'une conception de la causalité que Foucault abandonne complètement pour lui préférer un jeu mobile de relations.

104 M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », art. cit., p. 618. Cf. aussi M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 41 : « faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter ; ce n'est pas le refermer sur lui-même ; c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations ». Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault revient à plusieurs reprises sur cette critique surtout valable pour *Les Mots et les choses*, puisque *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* sont explicitement traversés de références au non-discursif : la morale, la religion, les institutions d'enfermement et les asiles, la Révolution de 1789 et les institutions médicales... De ce point de vue, il faut voir *Les mots et les choses* non pas comme l'achèvement d'une méthode qui veut se débarrasser du politique et de la *praxis*, mais comme la tentative provisoire et presque expérimentale pour traiter du discours dans une indépendance maximale aux institutions et à la politique.

politique de l'archéologie non par son intention première, mais par son opposition à une politique non archéologique, dont on devine bien qu'elle est aussi celle de Sartre, laquelle, « pour chanter la litanie de la contestation » et participer aux « politiques de la docte ignorance »¹⁰⁵, est contrainte de nier les travaux de l'histoire analytique et contemporaine, afin de développer une histoire où se mêlent confusément la dialectique, le continu, la liberté transcendante de la *praxis* et la souveraineté du sujet humain. Il n'en reste pas moins, et ce point est décisif, que la résistance archéologique ne peut pas être immédiatement politique : ce n'est ni son objet premier, ni sa fin.

Il est alors possible de comprendre que *L'Archéologie du savoir* constitue en même temps une riposte et une critique de Sartre consistant, selon un procédé classique que Foucault reprend régulièrement à son compte, à contester le discours adverse depuis une théorie plus générale dont il ne constitue qu'un cas particulier et erroné. D'abord, l'archéologie n'oublie pas la *praxis*, puisque le discours est le nom d'une « pratique discursive »¹⁰⁶. L'archéologie n'est donc pas la négation de l'histoire ou du diachronique, mais une histoire de la pratique discursive selon une temporalité propre, liant par exemple des évolutions lentes et rapides sur le modèle des *Annales*¹⁰⁷. L'essentiel est que l'archéologie se sépare des schémas traditionnels de la succession

105 Pour la première expression, cf. M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », art. cit., p. 728. L'insistance de Foucault sur la dimension politique de l'archéologie n'apparaît pas avant 1967, c'est-à-dire qu'elle apparaît directement en réaction à la critique de Sartre. Cf. aussi l'importante page sur la politique progressiste évoquée par Foucault à titre d'« hypothèse » : « une politique progressiste est une politique qui reconnaît les conditions historiques et les règles spécifiées d'une pratique, là où d'autres politiques ne reconnaissent que des nécessités idéales, des déterminations univoques, ou le libre jeu des initiatives individuelles [...]. Une politique progressiste ne fait pas de l'homme ou de la conscience ou du sujet en général l'opérateur universel de toutes les transformations : elle définit les plans et les fonctions différentes que les sujets peuvent occuper dans un domaine qui a ses règles de formation [...] » (*ibid.*, p. 721). Cf. aussi « En entrevu med Michel Foucault », *ibid.*, n° 54, p. 683 : « que le structuralisme ait des implications politiques est évident, de même qu'il conduise à un engagement, même si l'engagement est trop lié à une certaine forme de philosophie existentialiste pour que je puisse entièrement accepter la notion en tant que telle ». La politique n'est jamais qu'une conséquence secondaire par rapport à l'activité analytique et archéologique au sens strict. Cf. enfin « Foucault répond à Sartre », *ibid.*, n° 55, p. 696 : « la différence n'est pas en ceci que nous aurions maintenant séparé la politique du théorique, c'est au contraire dans la mesure où nous rapprochons au plus près la théorie et le politique que nous refusons ces politiques de la docte ignorance qui étaient celles, je crois, de ce qu'on appelait l'engagement ». Ces paroles confiées à J.P. Elkabbach et publiées sans le consentement explicite de Foucault disent quelque chose d'important sur l'opposition de Foucault et de Sartre quant à la résistance.

106 Le syntagme « pratique discursive » apparaît pour la première fois en 1968 dans la « Réponse à une question » dans la revue *Esprit* (cf. « Réponse à une question », *ibid.*, n° 58, p. 707).

107 Le modèle en est donné par Fernand Braudel, qui distingue trois niveaux ou vitesses historiques correspondant aux trois livres de sa thèse : la première, géographique, désigne « une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler [...] presque hors du temps », la seconde, sociale, « lentement rythmée », qui scande les aventures collectives des guerres et des États, et la troisième, traditionnelle, événementielle et individuelle, définie comme « une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement » (F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, tome 1 : La Part du milieu*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 16-17). Le problème consiste à penser la coexistence voire la conciliation de ces rythmes « à mille vitesses, à mille lenteurs » (F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Champs, 2013, p. 24). Sur ce point, il faut lire le chapitre intitulé « Le changement et les transformations » de *L'archéologie du*

causale et de l'évolution globale, linéaire et uniforme. Seulement, contre Sartre, Foucault affirme que la pratique discursive n'est pas libératrice par elle-même, puisqu'elle dépend de lois qu'elle ignore en partie, et que seule l'archéologie peut décrire¹⁰⁸. C'est dire que la pratique discursive ne peut pas se passer d'une analyse critique d'elle-même, ce qui fait apparaître le discours sartrien comme une pratique irréfléchie théoriquement, et inconséquente politiquement. Une pratique archéologique de résistance demeure possible à condition de demeurer dans l'ombre du travail analytique et théorique.

Ce point est décisif : puisque l'éthique de résistance présente dans la méthodologie des commencements s'achève dans une archéologie de la pratique discursive en ne rendant pas impossible mais secondaire une résistance politique, il reste à demander si une autre forme de résistance archéologique ou principielle peut prendre sens, immergée dans la sphère autonome du discours. À cette fin, il est peut-être utile de s'écarter de la critique sartrienne, qui demeure limitée au structuralisme supposé de l'archéologie foucauldienne. Or c'est moins au structuralisme qu'à la généalogie de Nietzsche que l'archéologie s'affilie¹⁰⁹, non seulement en 1969, mais encore dès 1961¹¹⁰, lorsque la préface retirée de l'ouvrage définissait *Histoire de la folie* comme la première étude « de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche

savoir, p. 216-31.

108 Cf. M. Foucault, « Foucault répond à Sartre », art. cit., p. 694 : « J'ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles ». L'opposition à Sartre se joue donc aussi sur le plan de l'inconscient.

109 Cf. « Sur les façons d'écrire l'histoire », art. cit., p. 627 : « mon archéologie, indique Foucault en 1967, doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit ».

110 Il ne s'agit pas de retrouver l'influence secrète et fondamentale cachée sous le discours foucauldien, mais d'étudier de manière immanente, relative et sceptique la profonde rencontre entre l'œuvre nietzschéenne et l'œuvre foucauldienne, afin d'éclairer la seconde. De ce point de vue, il semble étrange de négliger complètement *Histoire de la folie*, comme le fait Béatrice Han dans son étude sur le kantisme impossible de Foucault. En effet, Han analyse la variation sémantique de *la priori* historique dans ses quatre versions successives : d'abord comme une répartition du visible et du dicible adossée à une perception phénoménologique impossible dans *Naissance de la clinique*, deuxièmement comme un rapport implicite entre le langage et l'être, mais dans une conception encore ontologique ou métaphysique dans *Les mots et les choses*, troisièmement comme un frottement entre l'ordre foucauldien et l'être ou le « il y a » heideggerien dans la Préface des *Mots et des choses*, quatrièmement comme condition de réalité des énoncés dans *L'archéologie du savoir*. L'auteur fait de cette variation un symptôme de l'impossibilité foucauldienne à reprendre sans contradictions la critique kantienne (cf. B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 80-118 et Han, « *La priori* historique selon Michel Foucault » repris dans *Lectures de Michel Foucault. Volume 2*, da Silva éd., ENS éditions, Lyon, 2003, p. 23-38). Or le terme d'archéologie, pour ne prendre qu'un exemple, et même s'il n'est pas élevé à la dignité d'une méthode comme en 1969, est présent dès l'ouverture de la préface de 1961 : « je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence » (M. Foucault, « Préface, in Foucault (M.), *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* », *Dits et écrits I*, op. cit., n° 4, p. 188). Cette archéologie du silence de la folie sous le monologue de la raison entend certes montrer comment a été historiquement possible un savoir à prétention scientifique sur la folie, et de ce point de vue un certain kantisme n'est pas absent chez Foucault. Mais cela n'est que secondaire par rapport à une généalogie au sens nietzschéen du terme, qui montre les commencements inavouables du discours psychiatrique et redonne de la couleur à la part tragique de l'existence. Si Foucault ne parvient pas à adapter la méthode transcendantale dans son archéologie, c'est peut-être aussi parce que sa perspective n'est pas d'abord ou exclusivement kantienne.

nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique »¹¹¹. Mais s'il faut recourir au tragique nietzschéen contre la dialectique sartrienne, alors notre problème se redouble, car il est difficile de voir comment le prophète du surhumain et de la transmutation de toutes les valeurs peut bien inspirer une résistance archéologique.

En quoi d'abord la généalogie nietzschéenne éclaire-t-elle l'intelligibilité de l'archéologie foucauldienne ? Quatre points scanderont cette analyse : premièrement, Foucault et Nietzsche revendiquent tous les deux une histoire dont les principes sont l'immanence, la relativité, et le scepticisme, parce qu'ils refusent l'un et l'autre le fondement tel qu'il fonctionne dans la philosophie traditionnelle¹¹². Ce qui est décisif, c'est que Foucault ne conserve de Nietzsche qu'un héritage principiel négatif et critique, et abandonne l'axiologie qui est une condition nécessaire de sa généalogie, comme du concept de volonté de puissance. De ce point de vue, Foucault instrumentalise doublement la généalogie nietzschéenne : il n'en fait pas seulement un moyen d'analyse, mais il la réduit aussi à un ensemble d'outils méthodologiques neutres. Si bien que le problème célèbre de « la valeur des valeurs » qui se trouve au cœur de l'entreprise nietzschéenne est évincé par Foucault, et avec lui les distinctions du bon et du mauvais, de l'actif et du réactif, du décadent et du surhumain, du crucifié et du dionysiaque. Aucune norme positive ne gouverne l'archéologie qui s'en tient à une pure description historique, alors que la généalogie nietzschéenne ne prend sens que dans la perspective de valeurs primitives – la santé, la vie, la volonté, l'avenir, l'affirmation. La révolution archéologique, c'est l'anomie ou l'anarchie axiologique ; mais notre problème n'en devient que plus aigu : comment une pensée de la résistance peut-elle naître sans aucun soutien normatif apparent ?

Deuxièmement, l'archéologie, comme la généalogie nietzschéenne, est une entreprise de diagnostic de la culture ou du présent : elle « commence avec le dehors de notre propre langage ; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives. En ce sens elle vaut pour notre

111 *Ibid.*, p. 190.

112 Précisons rapidement ce rapprochement avec « l'hypothèse de la volonté de puissance » nietzschéenne : premièrement, il est impossible de transcender la multiplicité chaotique de forces qui compose la réalité, et à ce titre, il faut suivre W. Müller-Lauter pour parler d'« une multiplicité de volontés de puissance, de forces, ou d'instincts » (W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998, p. 15), sans autre unité ou organisation que provisoire. Deuxièmement, chez Nietzsche aussi, la relation prime sur les pôles de la relation, ce qui signifie que rien n'est par soi, mais que toutes les volontés de puissance ne sont que parce qu'elles sont liées sur un mode affectif, agonistique et hiérarchique : « un *pathos* est le fait le plus élémentaire » (F. Nietzsche, *Fragments Posthumes, Œuvres philosophiques complètes* t. XIV, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1977, 14 [79]). Troisièmement, Nietzsche va peut-être plus loin que Foucault dans le scepticisme, puisqu'il ne se contente pas de travailler au niveau du savoir qui ne fait que suspendre le problème de la vérité et de la liberté du sujet, mais réduit toute vérité fondamentale à une erreur tenue pour vraie, c'est-à-dire au niveau des valeurs morales ou de la volonté de puissance qui dissolvent le sujet de la connaissance. Ainsi pour Nietzsche, « il n'y a pas de « vérité » (F. Nietzsche, *FP XII*, trad. J. Hervier, 2 [108]). Cf. enfin F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. P. Klosowski, Paris, Gallimard, 1982, §265 : « *Ultime scepticisme*. - Que sont donc en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs irréfutables de l'homme ».

diagnostic. [...] elle nous déprend de nos continuités »¹¹³. Le diagnostic chez Foucault ne surgit pas en 1970-71 avec la période généalogique et la référence explicite à Nietzsche ; dès 1966, et avant la critique sartrienne, l'archéologie est comprise comme intérêt pour le présent¹¹⁴. Cela dégage-t-il la possibilité d'une résistance politique, d'un engagement dans des conflits d'actualité ? Il faut d'abord répondre par la négative : la citation indique clairement que le présent n'est pas l'objet positif de l'archéologie, le point de départ d'une action, le principe d'une lutte. Au contraire, l'archéologie fissure les continuités rassurantes du temps, de l'identité et de l'action ; elle se sert du passé pour contester toutes les confiances que le présent s'invente pour se garantir du négatif et persévérer dans son être. La tâche est donc entièrement négative, destructrice et critique.

En somme, l'archéologie refuse toute totalisation dialectique en formulant plutôt le projet d'une détotalisation permanente, et en maintenant une vigilance sceptique sur toutes les idéalizations irrésistibles qui pourraient combler les inquiétudes de la pensée. En ce sens, l'histoire n'est pas le chemin de la vérité humaine, et ne possède aucune dimension anthropologique, mais joue un rôle ethnologique de distanciation par rapport à soi-même et de

113 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 172. Voir aussi la proximité du diagnostic archéologique avec le coup d'œil propre à l'anatomo-pathologie : « Le coup d'œil, lui, ne survole pas un champ : il frappe en un point, qui a le privilège d'être le point central ou décisif [...] ; il est par essence démystificateur. S'il frappe en sa rectitude violente, c'est pour briser, c'est pour soulever, c'est pour décoller l'apparence. Il ne s'embarrasse pas de tous les abus du langage. Le coup d'œil est muet comme un doigt pointé, et qui dénonce » (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Puf, Paris, 1963, p. 123).

114 Voir sur ce point la chronologie établie par Daniel Defert qui date cet intérêt explicite par le moyen d'une lettre reçue en janvier 1966 (cf. M. Foucault, *Dits et écrits I*, op. cit., p. 36), ou encore cet entretien avec R. Bellour daté d'avril 1966 : « ce genre de recherches n'est possible que comme analyse de notre propre sous-sol. Ce n'est pas un défaut de ces disciplines respectives de trouver leur point de départ dans notre actualité. Il ne fait aucun doute que la question du partage entre raison et déraison n'est devenue possible qu'à partir de Nietzsche et d'Artaud. Et c'est le sous-sol de notre conscience moderne de la folie que j'ai voulu interroger. S'il n'y avait pas eu dans ce sol quelque chose comme une faille, l'archéologie n'en aurait été ni possible ni requise » [...]. Ce sont des analyses critiques de notre condition » (« Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », art. cit., p. 528). L'archive est moins l'ensemble des choses dites dans le passé que la clé de lecture du présent, même si elle demeure extérieure à lui, dans le sillon discursif qu'il laisse échapper. Ce qui ne signifie pas que le présent est hors système, ou que la parole de l'archéologue n'obéit à aucune règle ; seulement le présent désigne ce système inapparent que le temps seul laisse émerger : « pour penser le système, j'étais déjà contraint par un système derrière le système, que je ne connais pas, et qui reculera à mesure que je le découvrirai, qu'il se découvrira » (« Entretien avec Madeleine Chapsal, *ibid.*, n° 37, p. 543). Pour Foucault aussi, mais en un autre sens, « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit », ce qui explique que diagnostiquer est pour l'archéologue une tâche en même temps nécessaire et impossible, puisque le présent diagnostiquable n'est jamais qu'un passé proche, toujours inadéquat au présent.

Concernant Nietzsche, voir par exemple la préface de la *Seconde considération inactuelle* : « je ne vois pas quel serait le sens de la philologie classique à notre époque si ce n'est agir de manière inactuelle, c'est-à-dire contre l'époque et de ce fait sur l'époque, et il faut l'espérer en vue d'une époque à venir » (F. Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, Paris, Gallimard, 1992, p. 94). La culture elle-même devient l'objet d'une philologie, c'est-à-dire qu'elle est un texte – une sorte de discours –, analogue au « long texte hiéroglyphique » de la morale, dont il s'agit de montrer en même temps qu'il est une lecture interprétative parmi d'autres, mais aussi et surtout une mauvaise lecture de ce texte primitif qui est la réalité pensée comme volonté de puissance. Mais si le discours est l'objet privilégié de l'archéologue, toute la réalité n'est pas pour autant assimilable à un même texte pour Foucault, c'est-à-dire que tout n'est pas réductible à l'axiologie de la volonté de puissance.

critique de sa propre culture¹¹⁵. L'archéologie, comme la généalogie nietzschéenne mais plus généralement comme toute grande méthode philosophique, est donc essentiellement un opérateur de contingence¹¹⁶ : elle doit fissurer l'évidence des prétendues nécessités et impossibilités, montrer que ce qui paraissait naturel ou éternel, comme l'objectivation psychiatrique de la folie, peut être autre ou ne plus être, parce qu'elle n'a pas toujours été. Il faut reprendre la question posée plus haut : si le diagnostic archéologique ne fonde pas le projet positif d'une résistance, il en maintient pourtant la possibilité, d'une manière secondaire ou indirecte. En montrant en effet que les choses ont été faites d'une certaine manière, il montre qu'elles peuvent être défaites, ou faites autrement. Mais l'archéologie s'en tient strictement à l'indétermination de cet autrement : il ne s'agit pas de fonder une résistance, mais de faire signe vers sa possibilité. L'archéologie demeure déceptive à l'égard de tout devoir-être positif.

Troisièmement, Foucault insiste sur la grisaille des documents contre l'azur des vérités anhistoriques et anthropocentriques, de la même manière que Nietzsche au §7 de la préface de *La Généalogie de la morale*. Le labeur souterrain et solitaire, la poussière des vieux livres, la

115 Voir par exemple cet entretien avec R. Bellour publié en juin 1967 où Foucault déclare que « si l'histoire possède un privilège ce serait plutôt dans la mesure où elle jouerait le rôle d'une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité » (M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », art. cit., p. 626). De Lévi-Strauss, Foucault retient moins la structure que l'exigence de mise à l'écart de soi-même, ou moins *Les Structures élémentaires de la parenté* que *Tristes tropiques*. Sur ce point, cf. par exemple cette description de l'ethnographe : « par la brutalité des changements auxquels il s'expose, il acquiert une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé » (C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 57). Seulement, là où l'ethnologie consistait à voyager chez l'autre, et le plus autre possible, afin de se voyager soi-même et de se déprendre de son égocentrisme, l'archéologie entreprend un voyage historique censé bousculer les figures stables de l'identité à partir des failles de son propre sol. Il s'agit moins de comprendre l'autre pour se décomprendre soi-même que de comprendre son passé pour décomprendre son présent.

116 Bien sûr, l'archéologie ou la généalogie ne sont pas les seules méthodes qui soient des « opérateurs de contingence » ; pour prendre un exemple pour le moins éloigné des références habituelles de Foucault, la méthode cartésienne, dès les *Règles pour la direction de l'esprit*, montre que toute chose peut se décomposer en éléments, lesquels peuvent se recomposer selon des séries multiples. Par exemple, les *Regulae* n'entendent pas dépendre d'une vérité déjà là, immuable ou contemplative, mais produire des vérités nouvelles. Plus précisément, il n'y a pas un seul ordre ou une seule disposition des choses simples aux complexes, mais une infinité de séries, de configurations, ou d'ordres possibles : « toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres » (*Règle VI*, Descartes, *Œuvres complètes*, AT, X, p. 381). En outre, l'ordre suppose certes que certains éléments soient mis au commencement des chaînes des raisons ; mais les termes absolus ou simples sont eux-mêmes relatifs, ou relationnels, car « certaines choses, en effet, sont plus absolues que d'autres sous un certain rapport, mais autrement considérées, elles sont plus relatives » (*Règle VI*, AT, X, p. 382). En d'autres termes, il n'y a pas d'absolus ultimes de l'analyse, et la mise en série des éléments permet de multiplier les possibles, et de tirer des choses plus d'effets qu'ils n'en tirent habituellement. Connaître – les choses, le monde ou soi-même – est inséparable de cette méthode d'invention, de production d'altérité, et non de contemplation. La différence évidente entre l'archéologie foucauldienne et la méthode cartésienne, c'est l'histoire, qui constitue le paradigme de la soumission de l'esprit à l'autorité d'autrui : « nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose ; dans ce cas, en effet, ce ne sont point des sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais de l'histoire » (*Règle III*, AT, X, p. 367). L'archéologie rappelle seulement qu'un problème n'est pas figé dans le présent perpétuel de la logique ; et là où Descartes tirait en sens contraire histoire et invention, elle soutient que l'histoire peut être d'emblée invention d'ordres et de séries, production de contingence et d'altérité.

patience froide de l'archive font de l'archéologue un ouvrier du document qui rompent avec la spontanéité frénésique de l'engagement sartrien. Comme l'indique Paul Veyne, le document est nécessaire mais non suffisant¹¹⁷, c'est-à-dire qu'il n'est jamais parfaitement adéquat à l'événement ; et en raison de cet écart, l'archéologue est conscient de ne pas restituer fidèlement le passé et de ne pas reconstituer la grandeur de l'homme, mais de travailler les documents de l'intérieur, en les distribuant en séries et en « séries de séries » : « on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, – à la description intrinsèque du monument »¹¹⁸. L'archéologie s'inscrit en rupture avec une histoire com-mémorative ou anthropologique : plutôt que de transcender le document vers un sens supérieur comme la supériorité ou la grandeur de l'homme, il s'agit de rester dans l'immanence grise du document pour composer – inventer, fictionner – un monument qui puisse briser toute confiance immotivée en soi-même.

Enfin quatrièmement, l'archéologie peut être comprise comme une interprétation non herméneutique. Comment comprendre cette difficulté ? L'historien propose une interprétation parmi d'autres possibles : « le sous-titre de *Les mots et les choses* n'est pas l'archéologie, mais *une* archéologie des sciences humaines »¹¹⁹. En ce sens, Foucault accorde une part importante à l'intervention de l'historien : l'exhaustivité, la neutralité ou l'objectivité doivent composer avec une donation de sens sélective et partielle. Mais s'agit-il pour autant d'une herméneutique telle qu'elle fonctionne dans le savoir occidental, c'est-à-dire comme le passage d'un signe à son sens supérieur mais latent, inconscient ou non-dit¹²⁰ ? La conclusion de l'article de 1967 « *Nietzsche, Freud, Marx* » explique en substance que l'interprétation ne peut vivre que si elle renonce à croire qu'il existe des signes premiers, originaires ou fondamentaux arrêtant le travail de la pensée sur une vérité contemplative. Alors seulement est possible une interprétation qui « rentre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là que nous reconnaissons Nietzsche »¹²¹.

Comment comprendre cette étrange citation ? Résumons la trame argumentative de l'article, qui distingue l'interprétation telle que les « philosophes du soupçon » en renouvellent le sens au XIX^e siècle, et l'interprétation telle qu'elle fonctionnait au XVI^e siècle à l'égard de Dieu.

117 Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire?*, op. cit., p. 14-5.

118 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 15. Cf. aussi *ibid.*, p. 182.

119 M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits* II, op. cit., n° 169, p. 29.

120 Dans *Les Mots et les choses*, Foucault explique que l'interprétation, bien présente à la Renaissance sous le modèle de la ressemblance (M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 55-7), disparaît avec l'âge classique et le paradigme de la représentation, avant de réapparaître à l'âge anthropologique au début du XIX^e siècle (*ibid.*, p. 311-2). Le XIX^e siècle inaugure l'interprétation dans sa modalité anthropologique, et le problème de Foucault consiste à situer Marx, Freud, et surtout Nietzsche vis-à-vis de celle-ci.

121 M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits* I, op. cit., n° 46, p. 602.

Premièrement, la profondeur invoquée par la généalogie nietzschéenne ne signifie pas qu'un sens authentique attend dans un retrait latent ou une intériorité rassurante – comme c'était la fonction de la parole divine à la Renaissance –, mais désigne seulement un pli de surface, une illusion qui miroite à la surface d'une pure extériorité. Deuxièmement, l'interprétation nietzschéenne est une tâche infinie, non parce que toutes les interprétations sont possibles dans un espace plein où tout communique, comme au XVI^e siècle, mais parce que l'interprétation du XIX^e siècle est traversée par une impossibilité – la folie – qu'on ne peut approcher qu'asymptotiquement. Troisièmement, l'interprétation est aussi infinie parce qu'il n'y a plus rien à interpréter, c'est-à-dire plus de choses ou d'événements en soi comme à la Renaissance, les signes étant désormais eux-mêmes des interprétations. Quatrièmement, l'interprétation est circulaire : plutôt que de renvoyer indéfiniment à une autre chose comme la prose du monde au XVI^e siècle, l'interprétation au XIX^e siècle se reprend toujours elle-même, dans une auto-réinterprétation incessante.

Sur ces quatre points, il faut dire que le commentaire de Foucault est conforme au texte nietzschéen, et notamment à l'aphorisme 374 du *Gai Savoir* intitulé « Notre nouvel infini », dont l'article de Foucault constitue clairement un commentaire. Nietzsche évoque en effet l'infinité des interprétations pour penser en même temps le caractère perspectiviste de l'existence humaine et le caractère fragmentaire et chaotique du monde. Ces deux thèses s'opposent respectivement au fondement dogmatique, habité par la persuasion que sa perspective est l'unique vérité, et à tout effort pour totaliser et unifier les choses sensibles, c'est-à-dire aussi bien le monde objectivé de la cosmologie rationnelle que celui, équivoque, donné par l'idée cosmologique de Kant¹²². Mais cette lecture de Nietzsche est surtout symptomatique de la réduction qu'effectue l'archéologie par rapport à la philosophie nietzschéenne : dépouillée des concepts positifs et axiologiques de Nietzsche, elle lui reconnaît seulement d'avoir su établir « le caractère interprétatif de tout événement. Il n'existe pas d'événement en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes choisis et rassemblés par un être interprétant »¹²³. Si le généalogiste et l'archéologue sont les interprètes de l'événement-monument, ce n'est pas parce qu'ils en révèlent

122 Cf. par exemple F. Nietzsche, *Le Gai savoir, op. cit.*, § 374 où Nietzsche substitue une multiplicité irréductible de centres interprétants, engagés dans un jeu ouvert et en même temps agonistique où tout s'interprète indéfiniment, au sujet et à l'objet fixes de la connaissance. On pense aussi à la sentence de Nietzsche : « il n'y a pas de phénomènes moraux du tout, mais seulement une interprétation morale de phénomènes » (F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, IV, § 108, p. 125) et surtout aussi à la volonté de pousser l'analyse « jusqu'à ce que le texte disparaisse sous l'interprétation » (*ibid.*, II, §38, p. 89). Sur l'idée du monde chez Kant, cf. Foessel, *Kant et l'équivoque du monde, op. cit.*, p. 110 : « le monde ne pourra jamais être atteint dans sa réalité ontologique comme totalité des choses (déjà) existantes, mais seulement de manière présomptive, au travers de la série inachevée des actes par lesquels le sujet l'appréhende ».

123 F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, FP XII*, 1885, 1 [115].

le sens caché et ultime, mais parce qu'ils lui en imposent un.

Reprenons tous ces points décisifs. Si l'archéologie est une interprétation, elle n'est donc pas herméneutique parce qu'elle dissout la croyance en un sens fondateur : elle se comprend ainsi comme une tâche vivante et indéfinie orientée vers le diagnostic critique du présent, ce qui est une manière de préciser l'éthique de résistance constituant la méthodologie des commencements. Mais tout se passe comme si l'archéologie, en subordonnant cette éthique négative de résistance à l'analyse positive du discours, refoulait et secondarisait toute dimension politique de la résistance. C'est en ce sens qu'une résistance archéologique, au sens fort du terme, demeure impensable. Or Foucault n'en reste pas pour autant à cet impensé, mais déplace le sens de la résistance vers le seul discours. Il reste donc à comprendre la possibilité d'une résistance archéologique discursive, que l'article « Nietzsche, Freud, Marx » permet seulement de deviner en évoquant la « région mitoyenne de la folie et du pur langage », et que d'autres textes nomment l'être du langage. En même temps, l'objet de cette résistance s'est précisé grâce à la confrontation entre généalogie nietzschéenne et archéologie foucauldienne : c'est l'homme, fondement de l'histoire dialectique de Sartre, fin de toute histoire traditionnelle commémorant sa grandeur, et sens ultime de l'herméneutique – l'homme signifie la mort de l'interprétation. La résistance archéologique, en refoulant et en secondarisant une résistance authentiquement politique, n'est possible que dans une confrontation de l'être du langage avec l'être de l'homme.

1.2 Sens de la mort de l'homme : l'illusion anthropologique comme cible de la résistance archéologique

« Désormais, le spectacle de l'homme fatigué – qu'est-ce que le nihilisme aujourd'hui, sinon *cela* ?... Nous sommes fatigués *de l'homme*... »¹²⁴.

1.2.1 L'archéologie n'est pas un humanisme – contre Sartre et Heidegger

Le problème, difficile, est le suivant : la secondarisation de la politique empêche Foucault de penser l'humanisme ou le recours à l'homme comme un instrument de lutte sociale et de résistance, ainsi que Rancière en a par exemple exhumé des traces convaincantes¹²⁵. Au contraire, l'humanisme est l'objet d'un profond soupçon de la part de Foucault, parce qu'il repose sur une rhétorique de la libération et reconduit en réalité l'asservissement de la pensée – l'humanisme comme anti-résistance. De même, si une résistance archéologique est possible, il faut en chercher le sens dans une pratique discursive, dont tout le sens est précisément dirigé contre l'engagement humaniste et politique de Sartre. Paradoxalement, il s'agit de trouver le sens d'une « résistance » qui soit l'envers ou la critique d'une résistance. Comment sortir de cette difficulté ; que serait une résistance, si ce n'est anti-humaniste, du moins non humaniste, et comment la justifier ?

La « mort de l'homme » n'est pas seulement une formule célèbre ; elle constitue surtout la

124 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Librairie Générale Française, 2000, I, § 12, p. 95-6.

125 Sur ce point, voir J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 149-192. Cf. plus particulièrement *ibid.*, p. 154 où l'auteur synthétise la position anti-humaniste d'Althusser, et donc indirectement de Foucault : « En parlant de l'homme, en assurant aux prolétaires que tous les hommes sont libres et égaux, bref en leur chantant la « chanson humaniste », la bourgeoisie les empêche de voir la réalité de la lutte des classes. Elle les persuade qu'ils sont des sujets libres et qu'ils sont tout-puissants comme hommes ». Cf. en sens inverse *ibid.*, p. 160-1 pour un usage résistant de l'homme impliquant de se rapprocher de Marx et de s'éloigner de la lecture qu'en fait Althusser : « L'homme dont les ouvriers revendiquent la qualité ce n'est pas le fantôme produit par la liberté et l'égalité des rapports marchands. C'est bien plutôt l'image où s'affirme la résistance à ces rapports, le refus de la tendance qu'ils portent en eux et qui transforme les ouvriers eux-mêmes – et non leur seule force de travail – en marchandises, sur quoi les maîtres s'arrogent un droit de propriété et qu'ils voudraient faire circuler comme les autres : tendance à un *esclavage* que les ouvriers dénoncent comme inhérent au capitalisme ». Cf. enfin, dans le même sens et à propos de l'exemple de Lip, *ibid.*, p. 166 : « L'usine capitaliste c'est d'abord, non pas le développement des forces productives, mais la communauté ouvrière brisée. L'usine qui est « là où sont les hommes », c'est le procès de travail fondé sur la communauté ouvrière, perpétuée ou reconquise dans la résistance ».

thèse la plus complexe des années archéologiques, et cristallise l'opposition de l'archéologie foucauldienne à l'humanisme dominant des années d'après-guerre. En 1945, Sartre donne une conférence intitulée « L'existentialisme est-il un humanisme ? » pour répondre à un ensemble de critiques jugeant anti-humanistes et anti-résistantes les thèses défendues dans *L'Être et le néant*¹²⁶ ; « nous entendons par existentialisme, affirme Sartre au début de la conférence, une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine »¹²⁷. L'humanisme de Sartre est d'abord fondé sur une théorie forte de la subjectivité ou de la conscience qui implique que l'homme soit en droit partout chez lui, ou que l'inhumain ne soit jamais le dernier mot de l'histoire, mais tout au plus un moment de l'humain¹²⁸. Il se présente aussi comme une morale s'appuyant sur une conception forte de la liberté : par là, Sartre insiste sur l'irréductibilité des valeurs humaines à tout matérialisme faisant de l'homme une partie de la nature, et à toute science faisant de lui un objet connaissable. Ce n'est donc pas l'entendement mais la volonté qui fonde l'être de l'homme pour Sartre : en effet, « il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être »¹²⁹. L'humanisme de Sartre implique une responsabilité ou une solidarité de chacun envers tous, comme si l'humanité entière scrutait et pesait sur chacun des actes individuels. Aussi bien, « l'existence précède l'essence » devient le *leitmotiv* pour signifier que l'homme n'est plus

126 Cf. par exemple J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 22 : « Les uns et les autres nous reprochent d'avoir manqué à la solidarité humaine ». Cf. à cet égard le mot de Pierre Naville à l'issue de la conférence : « tout cela converge vers une espèce de tentative de restitution d'une philosophie qui, malgré sa prétention, refuse au fond de s'engager » (*ibid.*, p. 94). Cette critique, véritable lieu commun de la politique, se reformule des marxistes à Sartre et de Sartre à Foucault dans un étrange jeu de miroir ; mais c'est aussi ce jeu, plus moralisateur que productif, auquel Foucault veut mettre un terme. En tout cas, Foucault a ce contexte à l'esprit : « j'ai été au Parti communiste autrefois [...] et je sais qu'à ce moment-là Sartre était défini par nous comme le dernier rempart de l'impérialisme bourgeois [...], bon cette phrase, je la retrouve avec un étonnement amusé, quinze ans après, sous la plume de Sartre » (M. Foucault, « Foucault répond à Sartre », art. cit., p. 694).

127 J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 23. Cela signifie que l'humanisme existentialiste suppose bien une théorie du fondement : « notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. Non pas parce que nous sommes bourgeois, mais parce que nous voulons une doctrine basée sur la vérité, et non un ensemble de belles théories, pleines d'espoir mais sans fondements réels. Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même » (*ibid.*, p. 56-7).

128 L'inhumain chez Sartre prend les multiples figures de l'En soi, du pratico-inerte, et finalement de tout ce qu'il nommera dans la *Critique de la raison dialectique* l'anti-*praxis* et l'anti-dialectique. Cf. à cet égard J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 206 à propos des conséquences du pratico-inerte : « pour chacun, l'homme existe en tant qu'homme inhumain ou, si l'on préfère, comme espèce étrangère » et « tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura dans chaque homme et dans tous une structure inerte d'inhumanité ». Seulement, pour référer là encore à l'ouvrage de 1960, « nous savons bien que le monde humain n'est pas seulement cette inhumanité » (*ibid.*, p. 251). Cf. enfin J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* II, *op. cit.*, p. 343 : « il est nécessaire que tout soit humain dans la totalisation de l'Histoire humaine, même les forces anti-humaines, même la contre-humanité de l'homme (sauf la mort) ».

129 J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 31-2.

pensable à partir d'une essence immuable, supérieure et garantie par Dieu, mais à partir de la condition réelle d'un homme jeté au monde avec d'autres. Cette universalité existentielle, toujours en fait et à construire, n'est limitée par aucune norme, parce que l'absoluité de la liberté permet d'envisager tous les possibles.

Mais Sartre n'est pas la seule autorité en humanisme que vise l'archéologie foucauldienne ; en 1946, c'est-à-dire un an après la conférence de Sartre, Heidegger adresse une réponse à la question de Jean Beaufret : « comment redonner un sens au mot « humanisme » ? ». Trois lignes argumentatives distinctes peuvent synthétiser la *Lettre sur l'humanisme* ; premièrement et à l'instar de Sartre, Heidegger rejette l'humanisme traditionnel dont il rappelle que toutes les formes depuis la République romaine se fondent sur une définition de l'homme comme « animal rationnel », faisant donc de l'homme un « étant » parmi d'autres. Par conséquent, « tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement »¹³⁰. L'humanisme traditionnel demeure prisonnier d'une conception de l'étant qui lui interdit de penser la différence être-étant, et qui lui fait manquer l'essence authentique de l'homme qui dépend de cette différence. Deuxièmement, cela signifie que l'attitude de Heidegger envers l'humanisme n'est pas exclusivement destructrice, mais aussi et surtout fondatrice : « si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme »¹³¹. L'humanité de l'homme est dégradée lorsque l'humanisme la pense selon le rapport du sujet et de l'objet. Donner son sens le plus haut à l'humanisme suppose alors de désimpliquer humanisme et métaphysique, car « l'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être »¹³². Heidegger rappelle donc contre Sartre que l'existence ne renvoie pas d'abord à la facticité d'un homme jeté au monde avec d'autres, mais à la relation essentielle de l'homme avec l'être, dont il est le « là », c'est-à-dire la possibilité pour qu'il se dé-voile, ou se manifeste en vérité. Troisièmement, Heidegger soutient que l'essence authentique de l'homme ne peut être pensée à l'aune de l'être que par la médiation du langage : « le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme »¹³³. La métaphysique, définissant le langage comme un prédicat parmi d'autres de l'homme pensé comme un étant parmi d'autres, occulte la dimension « historico-ontologique » du langage par quoi l'être vient à la pensée et la pensée à l'être. L'être du langage et l'être de l'homme ont donc un destin commun pour Heidegger, car c'est dans le seul élément du langage que peut se fonder un humanisme non plus ontique et métaphysique, mais ontologique et authentique.

130 Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 77.

131 *Ibid.*, p. 87.

132 *Ibid.*, p. 101.

133 *Ibid.*, p. 67.

Comment Foucault répond-il archéologiquement à cet humanisme qui domine intellectuellement et politiquement les années de formation de sa pensée ? Foucault renverse la critique de Heidegger contre elle-même ; il tient compte de la critique heideggerienne de l'humanisme traditionnel et même sartrien, mais radicalise cette critique en affirmant que rien, c'est-à-dire ni l'existence ni la vérité de l'être, ne doit pouvoir fonder un nouvel humanisme. En outre, c'est en désimpliquant l'être de l'homme et l'être du langage que Foucault renverse la position heideggerienne. Il reste à expliciter toutes ces thèses dont l'enjeu est essentiel, parce que s'y jouent en même temps le déplacement foucauldien, singulier au XX^e siècle, de la métaphysique à l'anthropologie, et celui aussi, et surtout, de la résistance politique à la résistance discursive.

Premièrement, Foucault rejette le caractère normal, c'est-à-dire évident, normalisé et normatif de l'humanisme : « non seulement l'humanisme n'existe pas dans les autres cultures, mais il est probablement dans la nôtre de l'ordre du mirage »¹³⁴. En proposant une archéologie de l'humanisme et de l'anthropologie, Foucault, à l'instar de Lévi-Strauss, rappelle leur contingence et permet une analyse en termes de savoir, débarrassée des préjugés et des passions qui s'y mêlent ordinairement. L'homme qui est appelé à mourir ne renvoie donc pas aux êtres humains mais à un objet de pensée, à une figure historiquement déterminée du savoir occidental. Or, pour Foucault, la nature humaine est toujours la nature de l'homme normal, et le discours s'en revendiquant un discours moralisateur ; chez Rousseau, que Lévi-Strauss consacre comme le fondateur des sciences de l'homme, l'état de nature est pensé comme une norme permettant de juger l'état social ou actuel de l'homme ; dans l'*Introduction à l'Anthropologie*, Foucault remarque

134 M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 39, p. 568. Selon le mot de Marx, « l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir » (*Avant-propos à la Critique de l'économie politique*, repris en K. Marx, *Philosophie*, M. Rubel éd., Paris, Folio, 1994, p. 489). Foucault y ajouterait volontiers celui de Nietzsche, qui demande à propos de l'homme : « quoi d'étonnant qu'il n'ait jamais fait ensuite que retrouver dans les choses *ce qu'il y avait mis* ? » (F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » §3, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005, p. 154). Foucault répond à Marx qu'en réalité, « l'humanisme feint de résoudre des problèmes qu'il ne peut pas se poser » (M. Foucault, « Entretien avec Madeleine Chapsal », art. cit., p. 544), c'est-à-dire que l'humanisme a recouvert des problèmes philosophiques complexes par des solutions morales simplistes. Cf. aussi *ibid.*, p. 545 : « c'est l'humanisme qui est abstrait ! Tous ces cris du cœur, toutes ces revendications de la personne humaine, de l'existence, sont abstraites : c'est-à-dire coupées du monde scientifique et technique qui, lui, est notre monde réel ». Cf. aussi « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *ibid.*, n° 50, p. 646, où Foucault assimile l'humanisme à une morale désespérément optimiste et sans aucun fondement.

C'est cette évidence de l'humanisme que Lévi-Strauss combat aussi à sa façon en dénonçant « le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine » : « jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 2003, p. 53). Toutefois, en s'appuyant sur la pensée de Rousseau à laquelle il rend ici hommage, Lévi-Strauss prétend à un humanisme authentique, non plus occidental mais universel, fondé non plus sur l'amour-propre, mais sur la pitié. Sur ce point Foucault demeure résolument sceptique.

que l'anthropologie est originairement liée à une mutation de la médecine allemande faisant d'elle « en quelque sorte la science du normal par excellence »¹³⁵. L'humanisme se fonde donc dans une nature humaine qui n'est pas seulement normale, mais aussi normalisée ; et ce sont les sciences humaines qui depuis la fin du XVIII^e siècle produisent ces normes en définissant de multiples « essences humaines »¹³⁶. L'homme est ainsi apparu comme un animal psychique, social et discourant ; mais les lois selon lesquelles il pense, vit avec d'autres et parle sont moins descriptives que prescriptives. Pour Foucault et dans un esprit nietzschéen, l'abstraction ou l'universalisation de l'homme sont des instruments de domination et de culpabilisation plutôt que d'émancipation et de libération.

Foucault rejette deuxièmement la généralité du concept d'humanisme, qui fonctionne dans un tohu-bohu dangereux de significations idéologiques et de croyances morales : il s'agit d'une catégorie tellement étendue que chacun peut en remplir le sens et s'en revendiquer comme d'un universel et d'une norme de domination¹³⁷. Il s'agit du refus nominaliste, non seulement

135 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, p. 73. La norme n'est pas un objet spécifiquement généalogique et donc relativement tardif chez Foucault ; elle apparaît dès les travaux archéologiques, et Foucault en fait un des concepts centraux des sciences humaines dans *Les mots et les choses* (cf. par exemple M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 369 : « ces trois couples de la fonction et de la norme, du conflit et de la règle, de la signification et du système couvrent sans résidu le domaine entier de la connaissance de l'homme »). Cf. aussi le travail de Mathieu Potte-Bonneville sur la présence du normatif dans *Histoire de la folie* (M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Puf, 2004, Première partie « Les normes »).

136 La thèse de Foucault consiste à soutenir que les sciences humaines, c'est-à-dire essentiellement la psychologie, la sociologie et l'étude des littératures et des mythes, se sont archéologiquement constituées comme « l'envers » ou dans le « creux » (M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 363) des trois sciences positives et empiriques dont Foucault retrace la naissance à l'aube du XIX^e siècle, c'est-à-dire la biologie, l'économie et la philologie. Les sciences humaines n'ont de scientifique que le nom : « inutile donc de dire que les « sciences humaines » sont de fausses sciences ; ce ne sont pas des sciences du tout » (*ibid.*, p. 378), mais des positivités du savoir. L'homme est donc constitué par un discours qui redouble les connaissances de la biologie, de l'économie et de la philologie par une réflexion sur la finitude. En ce sens, « on dira donc qu'il y a « science humaine » non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre de l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus » (*ibid.*, p. 376).

137 Les attaques de Foucault, dans les entretiens des années 60, se font légères : « à bien y réfléchir je dirais que « humanisme mou » est une formule purement redondante, et que « humanisme » implique de toute manière « mollesse » » (M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », art. cit., p. 643). Et un peu plus loin : « à la fin des fins, cet humanisme a constitué d'une certaine manière la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années » (*ibid.*, p. 644). Le thème de l'humanisme, repris en tout sens, est surtout qualifié de dangereux : « il est possible que l'humanisme ne soit pas universel, mais corrélatif à une situation particulière. Ce que nous appelons humanisme les marxistes, les libéraux, les nazis et les catholiques l'ont utilisé » (M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 362, p. 1601). C'est Althusser qui lie directement humanisme et idéologie dans son entreprise pour « répéter », à l'égard du marxisme des années 60, la rupture de 1844-1845 entre l'humanisme philosophique des premiers écrits de Marx et la science qui s'achèvera dans *Le Capital*. Le texte de 1963 « Marxisme et humanisme » insiste sur deux postulats de l'humanisme philosophique : une théorie de l'essence humaine originaire aliénée dans l'histoire, et une théorie du sujet empirique, concret et travaillant, comme pivot de la désaliénation. À l'inverse, la science matérialiste a pour objet un procès de la production sans sujet, ce qui bouleverse totalement l'appareil conceptuel du premier marxisme, et fait apparaître « la définition de l'humanisme comme idéologique » (L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 233). Althusser entend rompre avec l'humanisme, mais non avec la dialectique, qu'il veut en outre « scientifique » ; ce sont là deux points de divergence avec Foucault.

d'universaux anthropologiques, mais de l'universalité même de l'humanisme. Foucault rejette la certitude, semblant aller de soi, qu'il y a une nature humaine, que celle-là soit bonne ou mauvaise, individualiste ou collectiviste, immuable ou évolutive : il y a une arène anthropologique, de la même manière que Kant parle d'une arène métaphysique. Par définition une nature humaine est *une* nature humaine : il faudrait être double pour posséder deux natures ; or la nécessité d'unité conceptuelle impose rapidement la réduction de la nature humaine à une dominance particulière, laquelle se voit hypostasiée, portée à l'absolu et revendiquée comme un étendard. Dans tous les cas, et l'exemple de Kant est ici paradigmatique, le concept de nature humaine demeure équivoque¹³⁸.

Tout semble pouvoir être affirmé comme son contraire, si bien que la raison paraît errer dans une dialectique anthropologique. Faut-il alors composer une nature humaine avec ses infinies « contrariétés », en subsumant sous un même concept toutes les aspirations discordantes de l'être humain ? Mais ce « monstre incompréhensible »¹³⁹, selon les mots de Pascal, oscillant entre misère et grandeur, serait condamné à l'irrationalité, si l'on n'en appelait à une sur-nature. Car si la nature humaine est tout, alors elle n'est plus rien ; et l'impasse ou l'alternative revient : soit l'on tient à l'univocité de la notion, et alors les antinomies reprennent – la philosophie apparaît incapable de trancher –, soit on sacrifie l'unicité de la notion, mais alors tout peut être soutenu en même temps, c'est-à-dire plus rien – et la philosophie apparaît incapable de rien distinguer. Même la solution kantienne semble prise dans cette difficulté, puisque, comme le souligne Jacques Rivelaygue, les trois concepts de nature humaine trouvent unité, sens et fin dans l'histoire, laquelle synthétise nature et liberté¹⁴⁰. La position sceptique de Foucault consiste à tirer parti de cette impasse : l'homme, la nature humaine et l'humanisme sont des notions trop générales pour être utiles à une activité théorique ou pratique. Mieux vaut suspendre son jugement quant à l'humanisme théorique, et éviter la voie dangereuse d'une politique

138 Chez Kant, la nature humaine est d'abord ce qui fait de l'homme une partie de la nature. La nature humaine est alors déterminée, au sens d'un enchaînement nécessaire de causes et d'effets, et possède ses lois biologiques, physiologiques, neurologiques : même le cours de ses pensées peut être l'objet d'un discours scientifique, puisqu'il se déroule dans le temps. Au contraire, dans les écrits moraux de Kant ou dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, la nature humaine correspond à la liberté entendue comme libre-arbitre mais surtout comme autonomie, c'est-à-dire comme irréductibilité à tout déterminisme naturel. Mais l'équivocité peut se redoubler, puisque Kant distingue en réalité trois concepts de nature humaine, dont aucun n'est identique à une essence métaphysique. Il faut en effet ajouter, à la nature empirique et à la nature morale de l'homme, une nature originaire ou primitive, reconstruite à partir de l'histoire, et désignant l'ensemble des caractères innés de l'espèce – l'homme se caractérisant d'abord par l'« insociable sociabilité ».

139 Pascal, fragment Lafuma 130, Brunschwig 420, Le Guern 121, *Les Provinciales - Pensées - et autres opuscules philosophiques*, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 898.

140 Cf. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2, Paris, Grasset, 1992, p. 319-20 : « l'unité de la nature humaine, c'est donc l'unité même de l'histoire, donnée par la direction constante de son progrès ». La perfection du système kantien n'enlève rien à l'exigence d'unité de la nature humaine, qui doit résoudre la multiplicité des contrariétés.

humaniste ; résistance et humanisme doivent être dissociés ou, plus précisément, l'homme ne peut pas constituer la norme de la résistance foucauldienne.

Troisièmement et principalement, Foucault dénonce le caractère circulaire et illusoire de l'« anthropologisme »¹⁴¹, consistant dans le bouclage du discours et du savoir occidental moderne sur la figure irréaliste de l'homme. La thèse fondamentale qui étaye les quatre cercles anthropologiques consiste à soutenir que l'homme est un non-être, mais que ce non-être est, comme dans le *Sophiste*, une puissance d'animation du discours, faisant graviter autour de lui toute la pensée depuis la fin du XVIII^e siècle. Il faut suivre ici les quatre chapitres célèbres de *Les Mots et les choses*, « l'analytique de la finitude », « l'empirique et le transcendantal », « le cogito et l'impensé », et « le recul et le retour de l'origine », pour comprendre l'effort impossible de ces quatre cercles anthropologiques pour fonder la figure de l'homme. Or la critique décisive de Foucault consiste à rappeler que du discours à l'être, la conséquence n'est pas bonne.

Le premier cercle anthropologique provient de ce que l'homme doit trouver en lui-même la force, jusque-là confiée à l'infini divin, de fonder un savoir positif et empirique qui le concerne. Comme les autres, ce premier cercle anthropologique est rendu possible par le passage d'une métaphysique de l'infini de type cartésien à une analytique de la finitude de type kantien : puisque le savoir de la finitude, au double sens du génitif, n'est plus fondé à partir d'une négation de l'infini, c'est en lui-même que l'homme doit trouver la garantie de sa vérité. Mais alors que la finitude kantienne maintient la nécessité de l'absolu dans les Idées de la raison, la finitude anthropologique n'a de rapport – effrayé et obsessif – qu'à elle-même.

Ainsi, du cœur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter [...] jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. Et [...] l'espace dans lequel elle se déploiera tout entière sera celui de la répétition [...]. D'un bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités et de leur fondement¹⁴².

Au XIX^e siècle, les puissances de la vie, du langage et du travail, en débordant les pouvoirs de l'homme, révèlent son indépassable finitude comme espace d'un corps, temps d'un langage et manque d'un désir. En ce sens, l'infini se détache de l'homme et se projette dans les nouvelles métaphysiques de la Vie, de la Parole et de la Volonté. En même temps, la finitude, inquiète de se perdre dans la passivité d'une pure objectivité empirique, entend fonder en elle-même la vérité des sciences positives. L'anthropologie met ainsi en scène une finitude écartelée, creusant elle-même indéfiniment l'espace de sa propre objectivation.

Deuxièmement, et par voie de conséquence, « l'homme [...] est un étrange doublet

141 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 359.

142 *Ibid.*, p. 326.

empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »¹⁴³. Il y a bien une forme de circularité dans le statut de l'homme puisqu'il est ce sujet qui, à partir de la connaissance qu'il peut conquérir sur lui-même comme objet empirique, veut déduire les structures universelles de la connaissance – nécessairement redondantes, parce qu'elles contribuent déjà à façonner l'objet de connaissance. Il se produit surtout une confusion des modes de la connaissance par rapport à la critique kantienne ; l'*a posteriori* prétend se fonder en lui-même et par lui-même, sans recourir à l'*a priori* : en l'absence de fondement, le fondé entend constituer son propre fondement. Mais la critique implicite de Foucault consiste à rappeler que du fondé au fondement, la conséquence n'est pas bonne : l'homme ne peut pas jaillir comme sujet transcendantal de l'individu vivant, travaillant et parlant. Si bien que toutes les illusions précritiques peuvent renaître, et les diverses sciences empiriques ne manquent pas de s'instituer en métaphysiques dogmatiques, lorsque le travail, la vie et le langage sont pensés comme de nouveaux absolus, des transcendants ou des choses en soi. Le doublet empirico-transcendantal signifie la retombée de la pensée dans des illusions et dans une dialectique qu'il faut moins qualifier de « transcendantales » que d'« anthropologiques ».

Il existe une troisième forme de circularité dans le rapport de l'être de l'homme avec son autre : alors que le *cogito* cartésien découvrait que toute erreur demeurait en droit une pensée impliquant l'existence d'une chose pensante, le *cogito* anthropologique ouvre indéfiniment à de l'impensé qui demeure pour lui inassimilable et incontournable. Ainsi « toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé »¹⁴⁴, car, pour être impensés, les « transcendants » que sont le travail, la vie et le langage ne sont pas impensables. Mais s'ils attirent la pensée comme les seuls objets à connaître, ils se dégagent du procès de la connaissance comme l'inconnaissable – ou comme la résistance à toute connaissance. Tout se passe alors comme si le « je pense » moderne ne pouvait jamais définitivement mener au « je suis », parce qu'entrent dans la pensée ces êtres qui la détournent d'elle-même sous la double figure du manque – comme désir et comme échec. Ainsi le *cogito* moderne se définit non plus par une adéquation de soi avec soi dans la figure du même, mais dans une ouverture indéfinie à l'autre qui traverse et fissure la conscience.

Le quatrième cercle anthropologique est ce que Foucault appelle « le recul et le retour de l'origine ». Il suppose d'abord que l'origine de l'homme n'est jamais saisissable, impossible ; « or

143 *Ibid.*, p. 329.

144 *Ibid.*, p. 338. L'impensé se définit par sa fonction stratégique ; il désigne tout ce qui, en même temps, résiste et requiert la pensée. L'impensé correspond à toutes les formes d'inconscient dévoilées par les sciences humaines mais aussi, pour les philosophies rejetant l'inconscient, les formes de sérialité ou d'en soi.

cette impossibilité a elle-même deux aspects : elle signifie d'une part que l'origine des choses est toujours reculée, puisqu'elle remonte à un calendrier où l'homme ne figure pas ; mais elle signifie d'autre part que l'homme [...] est l'être sans origine »¹⁴⁵. L'origine de l'homme renvoie encore à celle des transcendants de la vie, du travail et du langage. Plus précisément, l'homme ne possède pas d'origine en lui-même parce qu'il n'a pas d'être propre ; et son origine se présente plutôt comme « déjà-là » du travail, de la vie et du langage, qui le précèdent, le requièrent et le constituent en même temps. D'où une structure complexe, puisque l'homme ne se trouve pas simplement dans la nécessité de penser son origine dans celle des choses ; en sens inverse, la pensée éprouve surtout la nécessité de fonder l'origine des choses en l'homme, afin de lui donner enfin une origine. C'est dans ce cercle que l'origine toujours reculante des choses croise l'origine toujours devançante de l'homme. Le cercle se répète donc dans l'asymétrie de l'origine des choses et de celle de l'homme, produisant en même temps le désir d'identité d'un être humain sans identité, et la déception asservissante de ce désir dans les puissances de l'autre.

Pour ces quatre raisons, deux grands courants incarnent l'humanisme moderne aux yeux de Foucault : d'une part la dialectique « oscillante » de Hegel et de Marx procédant par aliénation et réconciliation, recul et retour de l'origine, jeu du même et de l'autre ; d'autre part la phénoménologie « mixte » de Husserl et de Heidegger, cherchant dans l'analyse du vécu le moyen de saisir en même temps l'empirique et le transcendantal, la nature et l'histoire, la pensée et l'impensé ; enfin, la figure synthétique de Sartre se devine comme point convergent des deux sillages. À partir de ce diagnostic relevant autant de la stratégie rhétorique que de l'analyse philosophique¹⁴⁶, l'archéologie foucauldienne présente un visage résolument anti-dialectique et anti-phénoménologique, en rappelant que le même ne peut jamais annexer complètement son autre ; au contraire, plus le même s'évertue à ingérer l'autre, plus l'autre résiste, laissant entrevoir le vide au lieu duquel l'anthropologie pense trouver l'homme. Si bien que les sciences humaines sont parvenues à l'envers de leur but initial : non pas au fondement de l'homme, mais, pour

145 *Ibid.*, p. 342.

146 Cf. *ibid.*, p. 331 concernant « l'oscillation inhérente » au discours anthropologique et dialectique, puisque « l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise ». Mais la phénoménologie, tout en contestant et le positivisme et l'eschatologie, partage le même sol archéologique : elle n'échappe pas à la redondance empirico-transcendantale en faisant jouer toutes les composantes « dans un discours de nature mixte » (*ibid.*, p. 332). Il est difficile de voir jusqu'où Foucault ne déforme pas la phénoménologie et la dialectique de façon à voir dans l'une le miroir de l'autre. Par là, il est aussi difficile de voir jusqu'où la pensée de Sartre n'est pas caricaturée. Car si les derniers mots de *Questions de méthode* entendent bien faire de l'existentialisme le « fondement du Savoir anthropologique » (J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique I, op. cit.*, p. 132), chez Sartre l'homme ne se retrouve pas à la fin, parfaitement adéquat ou réconcilié avec lui-même à travers sa *praxis* ; il ne retrouve que les retombées inertes de son action dans l'inertie du monde extérieur. Comme le remarque Florence Caeymaex, « si les hommes font office de sujets de l'histoire, c'est comme sujets brisés, jamais comme unité originnaire et terminale » Caeymaex, « Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme », *Les Temps Modernes* n° 658-9, p. 154. Cf. aussi sur ces thèmes dialectiques V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

reprendre le mot de Lévi-Strauss, à sa dissolution¹⁴⁷. La libération de l'homme rêvée par les sciences humaines est donc toujours différée : l'autre demeure constitutif du même, lequel ne peut jamais établir un empire sur lui-même afin d'occuper la place laissée vacante par Dieu. Mais il faut peut-être renverser ce constat, et soutenir que si les sciences humaines ont enfermé la pensée moderne dans des cercles inextricables, c'est qu'elles y trouvaient leur intérêt : une justification et un pouvoir. Le discours de la libération humaniste reposant sur la légitimité des sciences humaines cacherait ainsi une volonté de domination et d'asservissement de la pensée, qui constitue en même temps le contraire de ce qu'elle prétend et la raison profonde de son existence. L'archéologie n'est donc pas un humanisme, qu'elle renvoie plutôt à ses fantômes ; mais, avant d'envisager directement une résistance archéologique au premier, il reste à questionner les commencements archéologique des seconds.

147 Cf. M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », art. cit., p. 530 : « l'expérience a montré qu'en se développant les sciences de l'homme conduisent bien plutôt à la disparition de l'homme qu'à son apothéose ».

1.2.2 La répétition anthropologico-critique chez Kant – la lecture de Heidegger

L'*Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, thèse complémentaire de Foucault en 1961 et publiée chez Vrin en 1964, crée l'architecture conceptuelle essentielle qui sous-tend toutes les œuvres archéologiques jusqu'à *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*, en décrivant chez Kant la cloture de la pensée et du savoir modernes sur la figure de l'homme. Ainsi le seuil archéologique de notre modernité n'a pour Foucault pas seulement Kant pour pivot, mais traverse aussi et scinde l'œuvre de Kant dans une étrange et complexe « répétition anthropologico-critique »¹⁴⁸. Il faut suivre de près l'*Introduction* pour comprendre à quel point la thèse de Foucault est ambitieuse : si Kant a mis un terme critique à l'arène de la métaphysique classique en révélant et en résolvant l'illusion transcendantale dont elle était victime, Foucault entend, à un niveau archéologique qui en même temps continue et inclut la critique kantienne, désensabler l'« illusion anthropologique »¹⁴⁹ qui domine la pensée moderne, et mettre un terme à l'effort acharné de toutes les « anthropologies philosophiques » qui en découlent. C'est dire que, pour résister à l'anthropologisme, la prise de conscience de l'illusion transcendantale n'est pas suffisante : le passage kantien du modèle de l'erreur (cause extérieure corporelle) à l'illusion (trouble structurel interne) nécessite pour Foucault un autre passage, qui considère moins la nature du sujet que l'histoire des discours et du savoir : l'illusion anthropologique n'est plus exactement naturelle mais historique, non plus individuelle mais collective, non plus logique mais discursive, non plus pure, mais pragmatique. Il faut comprendre comment cette « répétition anthropologico-critique » produit cette « illusion anthropologique » afin de pouvoir y opposer une résistance archéologique pertinente.

De quoi la répétition est-elle la répétition ? S'appuyant sur une lecture comparée des derniers textes de Kant au sujet du monde et de l'homme, Foucault identifie une structure à trois termes déterminant la pensée kantienne dans son ensemble : il s'agit de la source (*Quelle*), du domaine (*Umfang*) et de la limite (*Grenze*)¹⁵⁰. Cette structure ternaire, d'abord mise en œuvre

148 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 52.

149 *Ibid.*, p. 77. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault reprendra à son compte le vocabulaire de Kant, en déclarant se réveiller du sommeil anthropologique dont participe aussi la pensée kantienne : « en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau, non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie » (M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 352).

150 Les trois questions critiques : que puis-je savoir ?, que dois-je faire ? et que m'est-il permis d'espérer ?, que l'on trouve déjà dans la « Théorie transcendantale de la méthode » (cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 522 (A805/B833), Paris, GF Flammarion, 2006, p. 658, sont reformulées dans la *Logique* en exhortations de méthode selon la « structure ternaire » identifiée par Foucault, puisqu'il est précisé que le philosophe doit déterminer « les sources du savoir humain », « le domaine de l'usage possible et naturel du savoir », et « les limites de la raison »

par la philosophie critique, est répétée par l'*Anthropologie*¹⁵¹, s'il est vrai que selon l'Introduction de la *Logique*, la quatrième question kantienne, qu'est-ce que l'homme ?, fait converger et reprend en elle les trois autres questions critiques portant sur les sources du savoir, le domaine pratique de l'action et les limites de l'espérance. Il s'agit bien d'une structure pour Foucault, et non d'une simple répétition à l'identique ; d'où tous les écarts, les dissemblances et les effets d'inversion entre les éléments de la critique et ceux de l'anthropologie, qui ne changent rien à la permanence de la tripartition¹⁵². Le problème est alors de comprendre comment cette répétition anthropologico-critique peut faire naître l'« illusion anthropologique ».

Pour répondre à ces questions, il faut rappeler l'horizon heideggerien à l'aune duquel la réflexion de Foucault s'est formée ; car en insistant sur le terme de « répétition », Foucault répond aux thèses de Heidegger sur Kant, développées dans la continuité immédiate de *Être et temps* lors du cours de 1927-1928 repris dans *Kant et le problème de la métaphysique*. La « répétition » anthropologique dont parle Heidegger dans la quatrième section de *Kant et le*

(*Logique*, Ak. IX, 25). Dans l'*Opus postumum* (Ak. XXI, 30-31), le monde est dit source de l'existence, domaine réel parmi d'autres possibles, et limites du réel. Foucault indique par ailleurs que cette tripartition source/domaine/limites est aussi celle des facultés dans la *Critique de la raison pure* : sensibilité, entendement, raison, mais aussi celle des trois grandes *Critiques*... Foucault a peut-être eu l'intuition « géographique » de cette structure ternaire en lisant la métaphore de la sphère que Kant développe dans la *Critique de la raison pure* : la raison y est décrite comme une sphère dont « le diamètre se peut trouver à partir de ce qu'est à sa surface la courbure de l'arc (selon la nature des propositions synthétiques *a priori*), tandis que le contenu et la délimitation peuvent aussi en être fournis par là avec certitude » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 397 (A762/B790), *op. cit.*, p. 633. Une seule courbure de la sphère, ici un seul jugement synthétique *a priori*, permet de remonter à la source *a priori*, puis de définir l'extension du domaine en déterminant les limites de la sphère.

151 Des dix points de l'Introduction, les trois premiers rappellent la contemporanéité de la Critique et de l'Anthropologie : le premier indique que Kant a enseigné l'anthropologie à partir de l'hiver 1772, ce qui correspond à la révolution critique de Kant initiée par la *Dissertation* de 1770 et la *Lettre à Marcus Herz* de 1772 ; le second rend compte de la répétition anthropologico-critique avec les textes précritiques (*Observations sur le Beau et le Sublime*, *Essai sur les maladies de l'esprit*, *Essai sur les races*) ; et le troisième remarque la proximité de l'Anthropologie avec les derniers textes critiques (correspondance avec Beck, discussions sur la métaphysique du droit, correspondance avec Hufeland et *Conflit des facultés*). La répétition anthropologico-critique engage donc toute l'œuvre de Kant : « l'Anthropologie [est] contemporaine à la fois de ce qui précède la *Critique*, de ce qui l'accomplit et de ce qui va bientôt la liquider » (M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 14).

Le terme de « structure » apparaît à de nombreuses reprises, surtout en *ibid.*, p. 51-4. Mais il y a un saut pour qualifier le Foucault de 1961 de structuraliste ; sa méthode est explicitement et dans le même temps génétique et structurale ; ce qui revient à dire que ni l'une ni l'autre n'est suffisante : « il n'est pas possible pour cette raison même de dissocier tout à fait, dans l'analyse de l'ouvrage, la perspective génétique et la méthode structurale. [...] Seule une genèse de toute l'entreprise critique, ou du moins la restitution de son mouvement d'ensemble pourrait rendre compte de cette figure terminale en laquelle elle s'achève et s'efface. Mais inversement, la structure des rapports anthropologico-critiques pourrait seule permettre, si elle était exactement définie, de déchiffrer la genèse qui s'achemine vers cet équilibre dernier » (*ibid.*, p. 14-5).

152 Ces rapports de non adéquation entre critique et anthropologie ont été étudiés par Béatrice Han, qui en distingue quatre modalités dans l'Introduction : le *miroir* (correspondances formelles et sémantiques) ; deuxièmement le *fondement* puisque le domaine empirique ne peut que référer à la source *a priori* ; troisièmement la *complémentarité* (la dualité critique laisse place à une dialectique à trois temps, nature/aliénation/réconciliation) ; quatrièmement la *médiation* entre la critique et le transcendantal, entre l'*a priori* et le fondamental (Cf. B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 38-49). En revanche, l'auteur ne réfère pas la médiation à la structure tripartite qui la commande.

problème de la métaphysique ne consiste pas seulement à répéter à l'identique, mais à « transformer » tout en « conservant » ; il s'agit de retrouver les « possibilités originelles » dégagées par « la fondation de la métaphysique » que Heidegger analyse chez Kant dans les trois sections précédentes de l'ouvrage : or « l'instauration kantienne du fondement fait découvrir que fonder la métaphysique est une interrogation sur l'homme, une anthropologie »¹⁵³. Comment comprendre cette thèse de Heidegger selon laquelle l'anthropologie est la vérité cachée de la *Critique de la raison pure* ?

D'abord, pour Heidegger, il est clair que l'anthropologie scientifique ne dévoile pas ces « possibilités originelles » que cèle l'entreprise kantienne¹⁵⁴. Heidegger décide donc d'élaborer une anthropologie philosophique dont la possibilité a été dégagée par Kant, mais de manière « empirique et non pure »¹⁵⁵, c'est-à-dire qu'elle ne présente pas encore le statut d'une interrogation sur l'être de l'homme dans sa relation avec l'être. Mais en quel sens Kant a-t-il pu rendre possible ce projet, à défaut de l'avoir achevé ? La réponse de Heidegger est claire : si les trois questions critiques convergent vers celle de l'homme, c'est que le pouvoir, le devoir et l'espoir sont essentiellement ceux d'une raison finie. Alors que les trois premières sections de *Kant et le problème de la métaphysique* décrivent la manière dont Kant refonde la question de la métaphysique classique à partir de la question portant sur l'être, la quatrième section de l'ouvrage rend compte d'un second décrochage essentiel¹⁵⁶, qui renvoie la question de l'être à la question plus originelle du « questionneur » humain. Or cette dernière question s'identifie chez Heidegger à la question de la compréhension de l'être par le *Dasein* : « l'instauration du fondement de la métaphysique se fonde sur une métaphysique du *Dasein* »¹⁵⁷. Ainsid, seule ce que Heidegger appelle dans *Être et temps* une « ontologie fondamentale » ou une « phénoménologie herméneutique » peut fonder une anthropologie philosophique et interroger le sens de l'homme à partir de la finitude première du *Dasein*.

Trois points décisifs résument la lecture heideggerienne de Kant : premièrement, l'anthropologie philosophique, qui doit être fondée sur une métaphysique du *Dasein*, trouve son principe dans l'imagination transcendantale, qui constitue bien le lieu premier de la finitude

153 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 262.

154 Cf. *ibid.*, p. 266 : « aujourd'hui, l'anthropologie ne cherche pas seulement la vérité concernant l'homme, mais prétend décider du sens de toute vérité [...] Mais aussi, aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme ».

155 *Ibid.*, p. 271.

156 Ce second décrochage ne concerne pas l'homme empirique mais l'homme dans son aspiration à l'absolu, dont la métaphysique est la « disposition naturelle » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 41 (B, 22), *op. cit.*, p. 108. Ce décrochage accomplit l'articulation chez Kant entre trois sens du terme de « métaphysique » : passage d'abord de la métaphysique spéciale à la métaphysique générale (de l'étant à l'être), passage enfin de la métaphysique générale à la métaphysique naturelle (de l'être à l'homme).

157 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 285-6.

humaine : définie par l'affection aussi bien que par la transcendance inhérente au temps, elle est la possibilité première de la vérité comme de la non-vérité, de l'être comme de l'illusion sur lui, puisque c'est elle, avant la raison, qui est toujours d'emblée traversée par la négativité¹⁵⁸. Deuxièmement, l'interprétation heideggerienne de Kant est tout entière ontologique ou métaphysique, et oublie complètement la dimension épistémologique sur laquelle insiste au contraire l'école de Marbourg : l'*a priori* devient l'être, l'illusion transcendantale se renverse en « illusion ontologique » sur le sens de l'être, et le sujet logique est remplacé par un *Dasein* existant, singulier et temporel¹⁵⁹. Troisièmement, et pour toutes ces raisons, la « répétition

158 Le problème décisif de Heidegger réside dans le statut ontologique du sujet transcendantal ; de ce point de vue l'intention de l'auteur d'*Être et temps* consiste à substituer la temporalité concrète du *Dasein* au caractère fantomatique du pur sujet logique. Alors que l'effort de Kant et de Husserl consistait à séparer le sujet transcendantal, apodictique et nécessaire, du sujet empirique, Heidegger doit les écraser l'un sur l'autre pour donner un statut ontologique au *Dasein*. Ainsi, le *Dasein* est un étant qui possède une facticité propre, mais il n'est pas un étant parmi d'autres, parce qu'il a le pouvoir de révéler le sens de l'être. Or ce pouvoir se fonde dans le temps : comme le rappelle Heidegger, « il y a dans le temps une transcendance interne » (Cassirer et Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 37). Le temps n'est pas seulement une forme dérivée du sujet ; au contraire, le temps est d'emblée transcendance vers l'être.

Toute la difficulté de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* consiste alors à fonder le sujet transcendantal dans une temporalité originaire *via* l'imagination transcendantale et le schématisme. L'effort de Heidegger consiste à éviter qu'il y ait deux sens irréductibles de l'être – intuition sensible et concept d'entendement – et à faire dériver les deux sources d'une même origine qui est l'imagination. La difficulté tient à la différence en apparence irréductible entre le pôle affectif, passif et récepteur de l'intuition, et le pôle transcendant, actif et législateur de l'entendement. Heidegger joue dans son argumentation sur le caractère double de l'imagination transcendantale qui est en même temps affection sous la forme d'images, et transcendance comme production d'images. On sait que Heidegger interprète la seconde édition de la *Critique de la raison pure* comme un recul de Kant devant l'idée selon laquelle l'imagination n'est pas seulement le troisième élément de la connaissance, mais la source créatrice des deux autres.

Avec la théorie du schématisme transcendantal comme racine primitive, Heidegger parvient à fonder l'anthropologie sur une « métaphysique du *Dasein* ». Et l'imagination transcendantale constitue le paradigme de la finitude parce qu'elle donne lieu à « une non-vérité correspondante à sa vérité » (M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 197). C'est dire, premièrement, que l'imagination transcendantale est bien vérité ou précompréhension de l'être : le schème, qui est une détermination *a priori* du temps, est le critère partageant l'être et le non-être, la vérité et la non-vérité. Mais, deuxièmement, l'imagination est aussi mécompréhension dans sa compréhension, voilement dans son dévoilement, non-vérité dans sa vérité. Si bien que Heidegger répète au niveau de l'imagination la dialectique transcendantale de Kant : la transcendance de l'imagination crée sa propre négativité et ses illusions.

159 De manière générale, Heidegger refuse l'interprétation positiviste de l'école de Marbourg qui réduit le kantisme à une réflexion sur les conditions de la connaissance et de la science. Au contraire, l'auteur de *Kant et le problème de la métaphysique* entend redonner son autonomie à la philosophie en la rappelant à la question de l'être de l'étant, faisant ainsi valoir une interprétation métaphysique ou ontologique de Kant contre sa réduction épistémologique. En outre, Heidegger partage avec le néokantisme l'idée que l'être se joue dans l'espace du phénomène, et non de la chose en soi : l'être, ce n'est donc pas l'inconnaissable derrière le phénomène, mais les conditions de manifestation du phénomène. Or chez Kant, le dépassement de l'expérience prend la forme de l'*a priori* ; Heidegger va interpréter ce dépassement vers l'*a priori* comme transcendance vers l'être. Alors que la critique kantienne consiste à désontologiser la connaissance grâce à l'analytique du sujet transcendantal, Heidegger réontologise en sens inverse le transcendantal : l'*a priori* est interprété comme être, lequel intègre la sphère du connaissable.

Heidegger attache ainsi une importance particulière dans son commentaire à la « révolution copernicienne » de Kant qui signifie pour lui la fin de l'« onto-théologie » qui est l'élucidation de la question de l'être à partir de Dieu. La *Critique de la raison pure* affirme en effet que le sens de l'être n'est pas univoque, et ne peut pas être dévoilé par un étant, fût-il l'étant suprême ou le plus étant des étants. La révolution copernicienne

anthropologique » constitue pour Heidegger la vérité insue de la *Critique de la raison pure*, en appelant au dépassement de la question de l'être vers celle de la compréhension de l'être par l'homme.

Ce sont ces trois points que l'*Introduction* de Foucault entend renverser, en soutenant que l'interprétation heideggerienne de la répétition anthropologique kantienne ne constitue aucunement une libération par rapport à une illusion métaphysique, mais un asservissement à l'illusion anthropologique. À cette fin, l'argumentation de Foucault doit simultanément souligner le caractère empirique du sujet de l'*Anthropologie* par rapport à celui de la *Critique*, et empêcher la transcendance spontanée de ce sujet vers l'être et la vérité. Conformément à la première exigence, Foucault soutient que l'*Anthropologie* « ne figure que du côté empirique » et « ne peut donc être régie par la Critique »¹⁶⁰. L'objet de l'anthropologie est la nature empirique de l'homme, connaissable dans l'expérience. Tout se passe dans un premier temps comme si l'*Anthropologie*, à l'instar de Heidegger, écrasait le sujet transcendantal sur le sujet empirique, et ruinait la sujétion de l'*a posteriori* envers l'*a priori*. Ainsi, « l'homme dans l'*Anthropologie* n'est ni *homo natura* ni sujet pur de liberté ; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde »¹⁶¹. Tout le problème consiste à interpréter cette double négation, et à savoir si le sujet anthropologique n'est ni pur objet naturel ni pur sujet libre parce qu'il est les deux à la fois dans le maintien critique de leur différence, ou au contraire parce qu'il n'est aucun des deux dans l'oubli de leur différence, ouvrant à toutes les transcendances non critiques.

Tout le statut de la pragmatique, dont l'importance pour la méthode archéologique a déjà été soulignée, est ici engagé : l'anthropologie kantienne n'est pas une psychologie¹⁶² mais une

renverse donc le primat de la métaphysique classique, leibnizienne ou wolffienne en référant l'objet aux structures *a priori* du sujet – « l'objet transcendantal = X » –, ce que Heidegger interprète comme la subordination de la vérité de l'étant à la vérité de l'être de l'étant. C'est dire que la révolution copernicienne de Kant a bien un sens ontologique et non épistémologique pour Heidegger, puisqu'elle permet le primat de la connaissance de l'être sur la connaissance ontique de l'âme, du monde et de Dieu.

160 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 46.

161 *Ibid.*, p. 34.

162 L'anthropologie porte sur la nature empirique de l'homme, et déborde donc chez Kant les limites de la « psychologie rationnelle » qui considère le seul concept empirique du moi. D'autre part, l'anthropologie n'est pas non plus une « psychologie empirique », qui est la description de la manière dont l'homme s'apparaît à lui-même dans l'expérience du sens interne, c'est-à-dire dans le déroulé des impressions temporelles composant sa conscience empirique. En effet, Kant explique d'ailleurs que l'Idée d'âme ne peut avoir qu'un sens régulateur et non scientifique, rapportant « au fil conducteur de l'expérience interne tous les phénomènes, tous les actes et toute la réceptivité de notre esprit, comme si celui-ci était une substance simple existant de manière permanente (au moins dans la vie) avec son identité personnelle » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 444 (A 672/B 700), *op. cit.*, p. 576-7. De plus, les phénomènes du sens interne ne sont pour Kant qu'un flux à une seule dimension – le temps –, rendant impossible toute synthèse objectivante opérée par les catégories de l'entendement. Seule l'anthropologie peut donc saisir la nature empirique de l'homme, la psychologie empirique ne pouvant donner lieu à aucune science.

Anthropologie et psychologie empirique partagent deux choses : premièrement, la description de l'homme tel qu'il s'apparaît et non tel qu'il est en soi ; deuxièmement, le caractère indéfini de leur enquête, que Kant rend surtout visible dans un passage du manuscrit que relève Foucault à la fin de sa traduction. Cf. E. Kant,

pragmatique, c'est-à-dire l'étude de la nature empirique de l'homme non dans le déroulé du sens interne, mais dans un ensemble de conduites significatives et orientées par des fins. Chez Kant la pragmatique lie ce qu'on peut faire à ce qu'on doit faire dans un jeu mêlant le *Können* et le *Sollen* ; l'anthropologie du point de vue pragmatique est donc l'exploration « de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même »¹⁶³. Si la physiologie le traite comme une partie objective de la nature et si la psychologie empirique l'aborde tel qu'il s'apparaît dans le sens interne, l'anthropologie en revanche traite de l'homme tel qu'il s'apparaît dans une conduite active, mondaine, sociale et historique.

En somme, l'anthropologie pragmatique – et encore une fois, l'œuvre de Foucault ne se développera-t-elle pas comme une pragmatique ayant su résister à l'illusion anthropologique ? – entend sonder ce que l'homme a fait de lui-même. *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* n'a en effet affaire ni à une pure objectivité naturelle, ni à la pure activité législatrice de la raison pratique, mais à un sujet dont la passivité ne supprime jamais totalement un possible et libre faire. À cette fin, Foucault insiste dans son commentaire sur les notions de « jeu », d'« art » et d'« usage », qui renvoient à la définition de « l'homme comme *citoyen du monde* »¹⁶⁴ – et qui devance selon une troublante proximité la résistance esthétique et cosmopolitique développée dans les derniers textes de Foucault. Le monde étant chez Kant plutôt une cité à construire qu'une totalité donnée, le point de vue pragmatique ouvre donc

Anthropologie du point de vue pragmatique, op. cit., p. 263 : « voici ce qui relève d'une Anthropologie : s'il applique ses expériences internes à lui-même et s'il poursuit cette recherche aussi loin qu'il le peut, il doit avouer que la connaissance de soi conduit l'investigation de sa nature à l'abîme d'une profondeur insondable », et *ibid.*, p. 265 : « le Je observé par lui-même est le concept de tant d'objets de la perception interne que la psychologie a beaucoup à faire pour dépister tout ce qui s'y cache, et ne peut pas espérer en venir à bout, et répondre de façon satisfaisante à la question : Qu'est-ce que l'homme ? ».

Ces remarques ne sont pas accessoires : d'une part elles permettent de lier la thèse principale, *Histoire de la folie*, et la thèse secondaire constituée par l'*Introduction*. D'autre part et surtout, elles dessinent en creux le problème de l'illusion anthropologique, autour du vieux problème indiqué par Fichte et relayé par les lettres de Beck « de la division du sujet, en deux formes de la subjectivité qui ne peuvent plus communiquer l'une avec l'autre que dans le déséquilibre du rapport sujet-objet » (M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie, op. cit.*, p. 23). La réponse de Kant consiste à soutenir « qu'il n'y a pas un moi double, mais une double conscience de ce moi, celle de la pensée pure mais celle aussi de la *perception* intérieure (une conscience rationnelle et une conscience empirique) » (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique, op. cit.*, p. 264), c'est-à-dire encore celle de l'aperception logique et celle de l'expérience du sens interne. Foucault remarque que ce débat permet de « définir l'espace dans lequel une Anthropologie, en général, est possible : région dans laquelle l'observation de soi n'accède ni à un sujet en soi, ni au pur Je de la synthèse, mais à un moi qui est objet, et présent seulement dans sa vérité phénoménale » et d'« esquisser un domaine propre à l'Anthropologie, celui où l'unité concrète des synthèses et de la passivité, de l'affecté et du constituant, se donne comme phénomène dans la forme du temps » (M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie, op. cit.*, p. 23-4). Le débat sur la psychologie et les deux formes du moi dégagent donc la possibilité de l'anthropologie comme unité concrète de l'actif et du passif, de *l'a priori* et de *l'a posteriori*, de la liberté et de la nature ; mais il redouble en même temps la difficulté liée au statut de cette unité qui se donne « dans la forme du temps » : celle-là est-elle nécessairement référable à une métaphysique du *Dasein* ?

163 E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique, op. cit.*, p. 83.

164 *Ibid.*, p. 84.

l'anthropologie à l'histoire, à l'éducation et au progrès, et n'enferme pas la nature empirique de l'homme dans une essence immuable, parce qu'il tient compte des modifications apportées par l'homme dans la création permanente de lui-même. Mais cette ouverture avive notre difficulté, puisqu'en faisant signe vers le monde, le temps et une nature empirique par elle-même transcendante, la pragmatique rend crédible la subsomption de l'anthropologie kantienne sous la métaphysique heideggerienne du *Dasein*.

Le cœur de la bataille se situe dans la notion d'esprit (*Gemüt*). Le *Gemüt* n'est ni l'âme (*Seele*), substance métaphysique, ni le je pur de la *Critique* ou unité originellement synthétique de l'aperception, mais l'unité concrète de l'activité et de la passivité de la pensée. Plus précisément encore, le point d'accrochage de l'interprétation de Foucault se concentre dans le *Geist*, que Kant définit ainsi : « le principe qui anime l'esprit [*Gemüt*] par les *Idées*, c'est le *principe spirituel* [*Geist*] »¹⁶⁵. Le *Geist* est un principe spirituel qui dépasse la passivité ou l'empiricité de l'esprit en le vivifiant par la force plus régulatrice que constituante des *Idées*. Ce point est décisif : en effet, c'est dans le *Geist* kantien que Foucault trouve le principe d'une force qui, dans le rapport de la pensée à elle-même, résiste à toute passivité, normalisation ou inertie dans le monde. Surtout, le *Geist* est négatif, tout comme l'éthique foucauldienne de résistance : s'il renverse les fausses positivités, il ne repose lui-même sur aucune norme positive, à la différence de l'*Idée* régulatrice kantienne qui oriente l'esprit vers l'infini, les conditions vers l'inconditionné, et la multiplicité vers la totalité¹⁶⁶. En tout cas, le *Geist* est indissociable du point de vue pragmatique : dans les deux cas, l'analyse porte sur ce que l'homme fait, défait et refait par rapport à lui-même. Mais l'interprétation de Foucault prend dès lors le risque de s'approcher au plus près de la lecture de Heidegger, en faisant jouer au *Geist* le rôle central du principe qui, dans l'économie du texte kantien, transcende de lui-même l'homme empirique et fait signe vers l'être et la vérité. C'est ce qu'indique Foucault lorsqu'il écrit que le *Geist* représente peut-être « quelque chose qui serait comme le noyau de la raison pure, l'indéracinable origine de ses illusions transcendantales » ;

le *Geist* ce serait ce fait originaire qui, dans sa version transcendante, implique que l'infini n'est jamais là, mais toujours dans un essentiel retrait – et, dans sa version empirique, que l'infini anime pourtant le mouvement vers la vérité et l'inépuisable succession de ses formes. [...] Fait originaire qui surplombe dans sa structure unique et souveraine la *nécessité* de la *Critique*, et la *possibilité* de l'*Anthropologie*¹⁶⁷.

165 *Ibid.*, p. 191.

166 Foucault souligne bien que le *Geist* n'est pas parfaitement adéquat à l'*Idée* régulatrice, car « s'il en était ainsi, le *Geist* serait défini d'entrée de jeu comme un principe régulateur, et non pas comme un principe vivifiant. D'autre part, toute la courbe de l'*Anthropologie* ne s'orienterait pas vers le thème de l'homme habitant le monde » (M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 38).

167 *Ibid.*, p. 40-1.

Le *Geist*, en tirant la finitude vers l'infini, constitue le lieu de l'illusion transcendantale critiquée par Kant, mais aussi de l'illusion anthropologique dénoncée par Foucault. En quoi le *Geist* constitue-t-il le lieu de toutes les illusions ? L'illusion transcendantale est une nécessité interne à la raison consistant à croire qu'elle peut rejoindre l'être directement et par elle-même. Cette illusion, qui définit le rapport spontané de la raison pure à elle-même, joue à un niveau plus profond qu'une simple erreur, laquelle peut toujours être corrigée par un meilleur réglage de la volonté et de l'entendement, comme chez Descartes. Kant dit que « nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable » – et, en ce sens, irrésistible¹⁶⁸ –, dont la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu constitue le paradigme. Or si le *Geist* est bien « le noyau de la raison pure », alors c'est à cause de lui que la raison pure prétend indûment à l'être, ou que naît l'*ubris* de l'entendement, qui ne vaut pas mieux que l'*ubris* de la sensibilité, ni même que l'*ubris* de l'imagination, dans l'accès à la vérité. Le « fait originaire »¹⁶⁹ du *Geist* constitue donc l'origine de la dialectique de la raison, la faute de la métaphysique dogmatique consistant à confondre les trois Idées régulatrices avec des concepts déterminants, et à conférer une valeur objective à l'âme, au monde et à Dieu. En revanche, s'il est subordonné à la critique ou à la philosophie transcendantale, le *Geist* rend impossible l'objectivation de l'infini tout en vivifiant l'esprit contre sa tendance à l'inertie, rendant ainsi possible une anthropologie pragmatique¹⁷⁰. C'est pour avoir manqué cette originalité du *Geist* que Heidegger s'est égaré dans sa lecture du kantisme et, plus profondément encore, dans l'illusion anthropologique.

168 E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 237 (A 298/B354), *op. cit.*, p. 332. Sur le lien des antinomies à l'irrésistible, cf. Kant, *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme une science*, §52, Ak. IV, 340, Vrin, Paris, 1986, p. 116 : « thèses et antithèses peuvent être l'une et l'autre établies par des preuves également lumineuses et irrésistibles ».

169 En utilisant cette formule, Foucault essaie de constituer un *analogon* au *factum rationis* ou « Faktum der Vernunft » (E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 36, GF Flammarion, p. 127) c'est-à-dire à la loi morale, manifestation originaire de la raison pratique qui rend possible toute la philosophie morale de Kant. Il semble que, toute séduisante qu'elle soit, l'hypothèse d'un *Geist* comme fait originaire relève d'une surinterprétation de la part de Foucault, dont la valeur est beaucoup plus stratégique que démonstrative, puisqu'elle permet surtout de fonder le domaine relativement autonome de l'originaire.

170 Le *Geist* constitue bien ce qui résiste à toute réduction de l'esprit à la passivité ou à l'objectivité ; il est l'irréductible noyau d'activité et de liberté qui empêche l'esprit de sombrer dans le déterminisme de la nature. Cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 39 : « telle est donc la fonction du *Geist* : [...] vivifier, faire naître dans la passivité du *Gemüt*, qui est celle de la détermination empirique, le mouvement fourmillant des idées [...]. Ainsi le *Gemüt* n'est pas simplement « ce qu'il est », mais « ce qu'il fait de lui-même ».

1.2.3 L'illusion anthropologique, cible de la résistance archéologique

Arrivée à ce point de tension maximale avec la lecture heideggerienne, l'*Introduction* tente de renverser la perspective en s'évertuant à maintenir l'anthropologie dans la « lointaine proximité »¹⁷¹ de la critique. De ce point de vue, la répétition anthropologique apparaît comme une réelle transformation de la critique, car après elle

« l'homme ne dispose pas de ses possibilités sans être engagé, en même temps, dans leurs manifestations. [...] le secret du Pouvoir se livre dans l'éclat du phénomène, où il trouve à la fois sa vérité, et la vérité de sa perversion [...]. C'est ce qui donne à chaque paragraphe de la Première Partie ce rythme obscurément ternaire : le Pouvoir à la racine de ses possibilités, le Pouvoir trouvé et perdu, traduit et trahi dans son Phénomène, le Pouvoir impérativement lié à lui-même. Par exemple : la conscience de soi, l'égoïsme, la conscience effective des représentations »¹⁷².

Commentons lentement : cette transformation signifie d'abord que dans l'élément d'une pragmatique, l'*Anthropologie* est toujours en même temps saisie de l'intérieur et de l'extérieur, connaissance simultanée du *Gemüt* dans le dedans de ses pouvoirs et dans le dehors de ses manifestations. Mais elle signifie aussi que dans une même nature se trouvent ainsi inextricablement mêlés l'ordre du droit et du fait, du possible et du réel, cette nature dédoublée dérivant aussi bien de l'écrasement du droit sur le fait, que de l'élévation du réel dans le jeu du possible. En d'autres termes, le réel est rationnel et le rationnel est réel : le mouvement de cette nature anthropologique est dialectique, passant d'une nature à sa perversion, puis de cette perversion à son retour, selon le procès hégélien d'une *Aufhebung* qui, par négation de la négation, accède à son identité supérieure. L'anthropologie métamorphose donc inévitablement le rythme binaire de la critique en un rythme ternaire qui définit la figure d'une nature humaine dialectisée. Autrement dit, la dialectique apparaît comme le monstre de l'anthropologie, qu'elle crée et qui la poursuit, le produit se retournant contre son producteur. La question demeure de savoir si une archéologie – si l'on entend bien « l'incapacité où nous sommes d'exercer contre cette illusion anthropologique une vraie critique »¹⁷³ –, permet de résister aux dangers de cette dialectique anthropologique, de la même manière que la critique permettait non de supprimer, mais de se prémunir de l'illusion transcendantale.

Il semble y avoir une impasse : feindre le non-rapport entre critique et anthropologie –

171 *Ibid.*, p. 46. Cf. aussi *ibid.*, p. 41 : « cette essentielle différence n'est pas de l'ordre du non-rapport. Une certaine analogie croisée laisse entrevoir dans l'*Anthropologie* comme le négatif de la *Critique* ».

172 *Ibid.*, p. 44.

173 *Ibid.*, p. 78.

qui est le quatrième des dix points de l'*Introduction* – a mené au *Geist* – cinquième point –, qui est le lieu de l'illusion anthropologique et le sommet de la tension avec Heidegger ; mais en sens inverse, analyser le rapport de l'anthropologie à la critique mène à la dialectique anthropologique – sixième point. En outre, le lien entre la répétition anthropologico-critique et l'illusion anthropologique est toujours en question. Foucault dévoile alors un précieux indice : « le sens de cette répétition fondamentale ne doit être demandé ni à la parole répétée ni au langage qui répète : mais à ce vers quoi va cette répétition »¹⁷⁴. Le sens de la répétition anthropologico-critique n'est donc à trouver ni dans la critique, ni dans l'anthropologie ; est-ce alors dans une métaphysique du *Dasein* ?

Dans le septième point de l'*Introduction* se jouent ainsi les rapports essentiels, en même temps structuraux et génétiques, de la pensée kantienne, car la clé de l'*Introduction* se trouve dans le devenir de la structure ternaire source/domaine/limite, initiée par la critique et répétée par l'anthropologie. Or le *Geist* vient bouleverser cette structure : la critique, qui est le lieu de la source *a priori*, se répète d'abord dans une anthropologie qui se meut dans le domaine de l'originnaire, celle-ci ne valant que comme ouverture vers la philosophie transcendantale qui s'achève dans l'élément du fondamental¹⁷⁵. Voilà la résolution foucauldienne du problème : la critique est nécessaire et non suffisante, et ce vers quoi va la répétition anthropologico-critique est la philosophie transcendantale. L'interprétation de Foucault tient beaucoup à la distinction entre la critique et le transcendantal, qu'il étire à l'excès pour situer, dans leur intervalle, une anthropologie qui peine à gagner son autonomie, et s'en tient à une identité contrariée¹⁷⁶.

Or chez Kant, la critique et le transcendantal sont en même temps distincts et articulés l'un à l'autre ; d'une part, la critique est la réflexion de la raison pure sur elle-même, s'assignant en son tribunal – *quid juris* ? – afin de mettre en question « son propre pouvoir »¹⁷⁷, pouvoir qui la porte à l'absolu – âme, monde, Dieu, liberté – ou du moins à la source *a priori* de ces objets. D'autre part, Kant « nomme transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori* »¹⁷⁸. La philosophie transcendantale est une théorie de la connaissance ou de l'expérience

174 *Ibid.*, p. 52.

175 Cf. surtout *ibid.*, p. 67. L'*Introduction* ne définit malheureusement pas précisément les termes d'originnaire et de fondamental.

176 Cf. *ibid.* : « le caractère intermédiaire de l'originnaire, et avec lui, de l'analyse anthropologique, entre l'*a priori* et le fondamental, l'autorisera à fonctionner comme mixte impur et non réfléchi dans l'économie interne de la philosophie : on lui prêtera à la fois les privilèges de l'*a priori* et le sens du fondamental, le caractère préalable de la critique, et la forme achevée de la philosophie transcendantale ; il se déploiera sans différence de la problématique du nécessaire à celle de l'existence ; il confondra l'analyse des conditions, et l'interrogation de la finitude ».

177 E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. III, 21, *op. cit.*, p. 88.

178 *Ibid.*, Ak. IV, 23, *op. cit.*, p. 110.

possible, ce qui courbe la stricte critique en impliquant que le transcendantal est indissociable d'un usage immanent et non transcendant de l'*a priori*, ou encore que l'*a priori* n'est *a priori* que de l'*a posteriori*. Ainsi, les concepts de l'entendement ne peuvent être utilisés qu'à l'intérieur des limites de l'expérience : par exemple, le concept *a priori* de causalité perd tout sens lorsqu'il déborde l'expérience, comme s'y essaie la métaphysique en effectuant le passage du monde contingent à une cause divine nécessaire. En ontologisant le transcendantal, Heidegger n'échappe pas à la métaphysique classique et s'y enferme plutôt, revenant à un usage transcendant et donc précritique de l'*a priori*.

La thèse décisive de Foucault consiste à soutenir que l'*Anthropologie* a pour fonction structurale et génétique d'achever le projet critique en l'élevant jusqu'à une philosophie transcendantale systématique, « s'il est vrai que l'*Opus postumum* fait déjà les premiers pas sur le sol, enfin rejoint, de la philosophie transcendantale »¹⁷⁹. En d'autres termes, le domaine d'un moi empirique joue comme pont entre la source *a priori* constituée par l'unité originellement synthétique de l'aperception, et la distinction réglée entre sujet transcendantal et sujet empirique. La distance avec Heidegger se joue donc dans le maintien de ces distinctions réglées de la philosophie transcendantale que Foucault nomme « corrélats transcendants »¹⁸⁰. Or ces corrélats n'ont plus de sens dans l'élément strictement humain : c'est le monde qui est l'objet dernier de Kant pour Foucault, et non l'homme¹⁸¹. Heidegger a donc tort de penser le bouclage

179 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 15. Foucault interprète les derniers écrits dont l'*Opus postumum* dans le sens d'une philosophie transcendantale achevée, laquelle n'était encore qu'embryonnaire dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure* : « la philosophie transcendantale est l'Idée d'une science dont la critique de la raison pure doit tracer tout le plan de façon architectonique, c'est-à-dire en partant de principes, et en procurant la garantie pleine et entière que sont complètes et sûres toutes les pièces qui constituent son édifice. Elle est le système de tous les principes de la raison pure » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. IV, 24 (B, 27), op. cit., p. 112. C'est ce caractère systématique de la méthode transcendantale que retiendra aussi Deleuze dans *La philosophie critique de Kant*, paru en 1963. Cf. l'Introduction de l'ouvrage, et surtout G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 2011, p. 17 : « à telle faculté au premier sens du mot (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), doit correspondre tel rapport entre faculté au second sens du mot (imagination, entendement, raison). C'est ainsi que la doctrine des facultés forme un véritable réseau, constitutif de la méthode transcendantale ». Sur cette thèse importante de Foucault, cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 66 : « l'*Anthropologie* est donc par essence l'investigation d'un champ où le pratique et le théorique se traversent et se recouvrent entièrement » ; elle est donc l'anticipation d'« une philosophie transcendantale où se trouve défini, dès son fondement, le rapport de la vérité et de la liberté ». L'anthropologie conserve toute sa place si on ne lit pas en elle la philosophie définitive de Kant, mais un pont qui s'efface en rendant possible le passage de la critique à la philosophie transcendantale. En revanche, la philosophie transcendantale constitue le pont ultime élevé sur l'abîme séparant Dieu et le monde, la source et le domaine, la loi morale et la nature, la pratique et la théorie, la liberté et la vérité.

180 *Ibid.*, p. 54. Foucault développe : « On s'aperçoit ainsi que le monde n'est pas simplement source pour une « faculté » sensible, mais sur le fond d'une corrélation transcendantale passivité-spontanéité ; que le monde n'est pas domaine simplement pour un entendement synthétique, mais sur fond d'une corrélation transcendantale nécessité-liberté ; que le monde n'est pas limite simplement pour l'usage des Idées, mais sur fond d'une corrélation transcendantale raison-esprit (*Vernunft-Geist*). Et par là, dans ce système de corrélations se fonde la transcendance réciproque de la vérité et de la liberté ».

181 Nous ne pouvons qu'esquisser un développement sur ce point : bien sûr, Heidegger accorde une place

de la pensée kantienne au niveau de l'anthropologie ; Foucault rappelle que l'anthropologie kantienne n'est qu'un intermédiaire, certes nécessaire, mais nullement définitif dans la pensée kantienne.

L'*Introduction* entend justifier cette thèse en deux moments ; premièrement, Foucault indique que le temps anthropologique n'est ni le temps secondarisé par le pur sujet logique de la critique, ni le temps premier à la racine duquel une transcendance vers l'être est possible¹⁸², mais un temps donné et dispersé dans lequel le sujet est nécessairement engagé, mais à l'intérieur duquel il peut agir. Or cette activité n'est ni celle d'un jugement synthétique *a priori*, ni celle d'une interprétation du sens de l'être, mais un art fait de prudence et d'habileté, puisqu'elle suppose les règles du transcendantal et l'irréductible liberté d'un jeu originaire. Deuxièmement, le langage n'est pas l'instrument d'un sujet *a priori*, ni « la maison de l'être », mais le langage d'une « société de table » pour reprendre l'exemple de l'*Anthropologie*, c'est-à-dire d'un langage « dans la totalité d'une pratique » collective, un « langage tout fait » « qui ne forme au juste ni la cité des esprits, ni l'appropriation totale de la nature, mais cette habitation universelle de l'homme dans le monde »¹⁸³. En insistant ainsi à travers le texte kantien sur le *kairos* d'une action prudente et sur un certain art de vivre cosmopolite, Foucault ne renverse pas seulement la lecture métaphysique de Heidegger, mais devance aussi de manière étonnante les thèmes qui constitueront les principes d'une résistance éthique et politique dans ses travaux ultérieurs.

Mais le sens de l'illusion anthropologique peut encore se préciser : elle tient au statut de l'empiricité anthropologique, qui est l'objet du dixième et dernier point de l'*Introduction*. La thèse de Foucault est claire, et déjà établie : « l'empiricité de l'*Anthropologie* ne peut pas se fonder sur elle-même »¹⁸⁴. Mais c'est le corrélat de cette thèse qui est décisif, car il signifie que l'illusion anthropologique apparaît historiquement avec la fable de l'anthropologie comme empiricité fondatrice¹⁸⁵. Seulement cette fable provient non d'une erreur contingente, à laquelle une

importante au monde chez Kant, puisqu'il fait, ici et ailleurs, de l'être-au-monde une structure de transcendance propre au *Dasein*. Mais c'est dire que le monde est toujours la condition pour que le *Dasein* pense, veille ou se soucie de l'être. Au contraire, il nous semble que Foucault est sensible à ce que Michaël Foessel a récemment appelé l'équivoque du monde et, bien que cela se manifeste chez lui, du moins dans les premières années archéologiques, par une qualification tragique du monde, il reste que le monde représente chez lui ce qui conteste à l'homme tout transcendance vers l'être, la totalité, etc., c'est-à-dire toute forme de pensée pré-critique.

182 Heidegger est ici directement visé par Foucault en même temps que Husserl : « il y a une fausse Anthropologie – et nous ne la connaissons que trop : c'est celle qui tenterait de décaler vers un commencement, vers un archaïsme de fait ou de droit, les structures de l'*a priori*. L'*Anthropologie* de Kant nous donne une autre leçon : répéter l'*a priori* de la *Critique* dans l'originaire, c'est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle » (*ibid.*, p. 58). Le temps n'est pas d'abord la transcendance vers l'être, mais la forme donnée de l'instant propice en laquelle les hommes ont à jouer leur vie ; il n'est pas le fondement d'un accès direct vers l'absolu, mais le milieu dans lequel se déploient leurs arts de vivre.

183 *Ibid.*, p. 60-1.

184 *Ibid.*, p. 75.

185 L'analyse complexe de l'*Introduction* peut être synthétisée facilement parce qu'elle anticipe sur les cercles

rectification pourrait mettre un terme, mais d'une illusion indéracinable, à laquelle on ne peut que résister parce qu'elle ne cesse de renaître, et qu'elle appartient à la structure de la pensée moderne¹⁸⁶. L'illusion anthropologique produit la croyance selon laquelle il existe une nature connaissante de l'homme déductible de sa nature empirique. La thèse de Heidegger est victime de cette illusion qui enjoint de déduire le fondement de la finitude de sa propre existence.

Alors que l'illusion transcendantale désigne une transgression de l'entendement vers l'infini, l'illusion anthropologique définit ainsi une régression et une confusion de la finitude à l'égard d'elle-même. Plus profondément encore, l'illusion anthropologique répète l'illusion transcendantale :

le caractère nécessaire de l'apparence transcendantale a été de plus en plus souvent interprété non pas comme une structure de la vérité, du phénomène et de l'expérience, mais comme un des stigmates concrets de la finitude. Ce que Kant désignait en elle, d'une manière ambiguë, comme « naturel », a été oublié comme forme fondamentale du rapport à l'objet et récupéré comme « nature » de la nature humaine. L'illusion, par conséquent, au lieu d'être définie par le mouvement qui la critiquait dans une réflexion sur la connaissance, était référée à un niveau antérieur où elle apparaissait à la fois dédoublée et fondée : elle devenait vérité de la vérité. [...] Cette illusion définie maintenant comme finitude devenait par excellence la *retraite* de la vérité : ce en quoi elle se cache et ce en quoi, toujours on peut la retrouver¹⁸⁷.

Foucault répond ainsi aux trois points de la lecture heideggerienne, et à toutes les anthropologies philosophiques dont elle est le paradigme. Premièrement, l'anthropologie de

anthropologiques décrits dans *Les Mots et les choses* : d'abord, la pensée du XVIII^e siècle interprète le mécanisme cartésien en déchirant l'unité de la nature, et en distinguant d'une part le corps humain (le physique), d'autre part les corps physiques (la physique). L'anthropologie naît de ce décalage, en devenant la raison d'être de la physiologie, c'est-à-dire la connaissance spécifique de la nature du corps humain, entièrement distincte de celle des corps. Surtout, l'anthropologie « sera à la fois limite de la science de la *Physis*, et science de cette limite » (*ibid.*, p. 72). En d'autres termes, l'anthropologie a un rapport double à la nature : elle n'est légitime que comme domaine et limite de la connaissance de l'homme, mais se fait passer pour le fondement de toute connaissance. Si bien qu'« en raison de ce qu'il y a de plus initial en son projet, l'Anthropologie ne peut pas manquer d'être réductrice et normative » (*ibid.*, p. 73) : elle est réduction de l'homme à la nature, et norme naturelle de l'homme sous la forme de la santé ; mais elle prétend aussi constituer la norme de toute vérité. Ainsi, l'anthropologie dialectique trouve dans l'empiricité qui lui est propre le fondement de sa propre possibilité : elle est « non seulement science de l'homme [...], mais science de ce qui fonde et limite pour l'homme sa connaissance », elle est « connaissance de l'homme [...], mais elle est connaissance de la connaissance de l'homme » (*ibid.*, p. 74). Si la convergence entre l'*Introduction* et *Les mots et les choses* est évidente, il semble difficile de trouver dans le texte de 1961 la préfiguration des cercles comme « le *cogito* et l'impensé » et « le recul de l'origine » dans la structure du *Geist*, comme Béatrice Han le soutient (cf. B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 57-65).

186 Gérard Lebrun distingue clairement l'erreur dogmatique classique et l'illusion transcendantale kantienne : la première repose sur la confiance en droit de posséder la vérité, par rapport à laquelle le préjugé et la précipitation sont des privations en fait. L'illusion kantienne se veut plus profonde, et concerne la source de toutes les erreurs, c'est-à-dire la confiance en la vérité elle-même. Cf. par exemple G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Le Livre de poche, 2003, p. 75 : « aussi distinguera-t-on – et cette distinction est essentielle – la tromperie (*Betrug*) corrigible et l'illusion inévitable. Toutes deux ont même origine : l'ignorance de l'indétermination [de la connaissance], – mais l'illusion met en lumière que cette ignorance est une mauvaise foi positive et non la simple méconnaissance du vrai » ; si bien qu'il y a « possibilité de rester aveugle à la vérité pour une autre raison que l'ignorance, impossibilité de rectifier ma vision même en sachant qu'elle trahit mon savoir ».

187 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 77

Heidegger ne peut vouloir se fonder dans la finitude du *Dasein* que parce qu'elle est victime de l'illusion anthropologique, l'invitant à régresser continuellement en elle-même, à la racine du temps et de sa transcendance – c'est le sens de la phénoménologie herméneutique. Deuxièmement, l'ontologisation heideggerienne de l'*a priori* et du sujet transcendantal dérive de l'illusion anthropologique qui substitue une « ontologie fondamentale » portant sur la finitude à une simple analyse transcendantale de la connaissance phénoménale. La finitude n'est plus le lieu animé par le *Geist* dans le progrès ouvert de la connaissance, mais devient elle-même « la vérité de la vérité », c'est-à-dire le recouvrement de la vérité empirique par la vérité fondatrice du *Dasein*¹⁸⁸. Troisièmement, l'anthropologie ne peut prétendre abandonner la critique qu'en étant victime de l'illusion anthropologique, qui écrase et oublie dans la finitude la distinction transcendantale de l'*a priori* et de l'*a posteriori* valable au niveau du monde. Si la finitude est « la retraite de la vérité », c'est au sens de la dialectique voilement/dévoilement de l'*aletheia*, mais au sens aussi de la défaite de la vérité dans la dimension de la critique, ouvrant à toutes les transcendants anthropologiques infondées.

En tout cas, cette longue analyse permet de dégager trois éléments décisifs : premièrement, le sens de la résistance archéologique ne consiste pas à s'opposer politiquement à une injustice ou à un abus de pouvoir, mais à résister à une illusion. Deuxièmement, la cible de cette résistance archéologique est l'illusion anthropologique, c'est-à-dire la croyance en la nature de l'homme. Enfin, le principe de l'éthique de résistance foucauldienne est apparu fugitivement sous les traits du *Geist*, véritable principe négatif de la liberté de l'esprit, agissant contre toute forme de passivité et de normalité, et présent notamment dans l'action prudente soucieuse du *kairos*, comme dans l'art de vivre qui définit une habitation pragmatique de l'homme dans le monde – dessinant ainsi l'esquisse d'une cosmopolitique. C'est pour avoir mécompris ce principe de résistance que Heidegger, paradigme de la pensée moderne, s'est égaré dans l'illusion anthropologique.

188 En revenant à une conception précritique, Heidegger n'échappe pas à la métaphysique classique du fondement et du sujet : « en s'affranchissant d'une critique préalable de la connaissance et d'une question première sur le rapport à l'objet, la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et point de départ de sa réflexion. Elle s'y est au contraire enfermée en se la donnant épaisse, hypostasiée et close dans l'indépassable structure du « *menschlisses Wesen* » » (*ibid.*, p. 78).

1.2.4 La mort de l'homme et l'être du langage

Au terme de l'*Introduction*, une opposition se fait jour : d'une part, la pensée moderne, en fondant l'anthropologie dans l'empiricité de la finitude, s'est enfermée dans la dialectique¹⁸⁹. D'autre part, Nietzsche est le seul philosophe ayant compris Kant, et surtout celui qui a dépassé Kant, qui demeure prisonnier de l'illusion anthropologique. L'affiliation au penseur de Sils-Maria est décisive¹⁹⁰ : Nietzsche a non seulement continué la désontologisation kantienne de l'infini en annonçant la mort de Dieu, mais il a aussi radicalisé la critique kantienne en dissipant la figure de l'homme qui s'était constituée dans la place laissée vacante par lui ; pour reprendre l'intuition du *Zarathoustra*, le meurtre de Dieu est aussi un suicide de l'homme¹⁹¹. Foucault, à la suite de Nietzsche, s'intéresse davantage à la mort de l'homme qu'à celle de Dieu ; et ce décalage essentiel lui permet d'inclure sans les répéter les critiques de la métaphysique – comme celles de

189 Cf. *ibid.*, p. 77-8 : « le problème de la finitude est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression à une interrogation sur le retour à soi ; d'une problématique de la vérité à une problématique du même et de l'autre. Elle est entrée dans le domaine de l'aliénation » si bien que « toute connaissance de l'homme se donne comme dialectisée d'entrée de jeu ou dialectisable de plein droit – portant en tout cas un sens où il est question du retour à l'originnaire, à l'authentique, à l'activité fondatrice, à ce par quoi il y a au monde des significations ».

190 Cf. les mots qui achèvent, dans tous les sens du mot, l'*Introduction* : « c'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu. N'est-il pas possible de concevoir une critique de la finitude qui serait libératrice aussi bien par rapport à l'homme que par rapport à l'infini, et qui montrerait que la finitude n'est pas terme, mais cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement ? La trajectoire de la question : *Was ist der Mensch ?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme : *der Übermensch* » (*ibid.*, p. 78-9)). Il est difficile de trouver dans ces mots une affiliation à Kant plutôt qu'à Nietzsche, comme c'est l'avis, entre autres, de Philippe Chevallier : « cette thèse complémentaire est la preuve – dérangeante sans doute pour bien des contempteurs – que le lieu source de la pensée foucauldienne n'est pas d'abord la Forêt-Noire ou Sils-Maria, mais bien Königsberg. Si Foucault fut nietzschéen, il le fut par fidélité à ce qui, chez Nietzsche, et sans doute malgré lui, restait viscéralement kantien » (P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 278). Nietzsche est bien convoqué dans la continuité de Kant, mais cette continuité porte en elle une radicalité qui aux yeux de Foucault n'est plus kantienne, mais anti-kantienne.

191 Foucault interprète ici des textes célèbres du *Gai savoir* et de la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans *Le Gai savoir*, un insensé muni d'une lanterne cherche Dieu en plein jour, de la même manière que Diogène arpentait Athènes en cherchant un homme, s'opposant ainsi à la tentative platonicienne de définir métaphysiquement l'essence humaine. Pour reprendre les termes de l'insensé de Nietzsche, « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! [...] Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? » (F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., §125, p. 150). Cette phrase peut être lue en deux sens : soit les hommes prennent la place de Dieu tels qu'ils sont, à l'instar de tous les personnages comme le savant, le politique et le dernier homme, achevant ainsi le nihilisme. Soit les hommes comprennent qu'en tuant Dieu, l'homme ne s'est pas tant libéré – c'est la thèse de Feuerbach –, mais suicidé, et alors les dieux de la citation ne sont plus les hommes tels qu'ils sont, mais des surhommes. Dans le *Zarathoustra*, « le plus hideux des hommes » tue Dieu parce qu'il ne peut plus supporter son regard permanent et absolu de juge moral : « mais lui – *ne pouvait que mourir* : il voyait avec des yeux qui voyaient *tout*, – il voyait de l'homme les fonds et fondements, toute son ignominie et sa hideur » (F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. De Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 343). Cf. aussi *ibid.*, p. 369 : « Dieu mourut, à présent nous voulons, *nous*, – que vive le surhomme ! ». Pour Nietzsche, c'est la *Züchtung* de l'homme qui doit être référée à des valeurs radicalement nouvelles ; en ce sens il ne quitte pas le sol d'une axiologie ou d'une morale. Foucault courbe le texte nietzschéen vers l'anthropologie, c'est-à-dire vers la connaissance axiologiquement neutralisée de l'homme.

Kant, Husserl, Heidegger et Sartre – à l'intérieur d'une critique plus profonde de l'anthropologie¹⁹². Le grand reproche adressé par Foucault à l'anthropologie est donc de vouloir fermer la pensée sur l'être non plus de Dieu, de l'âme ou du monde, mais de l'homme, c'est-à-dire de ne pas résister à l'illusion anthropologique, aux quatre cercles qui en découlent, et à l'irrésistible désir de faire être un non-être.

Cette opposition entre Nietzsche et la dialectique anthropologique n'est pas ornementale ; elle correspond non seulement à deux lectures de la finitude, mais aussi et surtout à une pensée de résistance à l'illusion anthropologique, et une pensée qui y demeure soumise. Il n'est donc pas surprenant de la voir inscrite au cœur de la méthode archéologique, et conclure tous les ouvrages de cette période¹⁹³. Or, si Nietzsche est le premier à penser la mort de l'homme et à résister à l'illusion anthropologique, c'est que sa philosophie ouvre la pensée à « l'être du

192 Cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 328 : « la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme ». C'est pour cette raison que le terme de métaphysique apparaît toujours dans un commentaire de Foucault sur Kant, Nietzsche, Deleuze ou Heidegger mais jamais dans une réflexion sur son propre travail. La formule d'*a priori* historique indique bien la double impossibilité théorique devant laquelle se trouve l'archéologie : premièrement l'impossibilité métaphysique, c'est-à-dire le décollement de l'intelligible par rapport au sensible – et sur ce point Foucault intègre les critiques de Kant, de Nietzsche et de Heidegger : la raison dans sa dimension théorique ou dogmatique, non critiquée, fabule un monde vrai. Deuxièmement, l'impossibilité anthropologique, c'est-à-dire le redoublement de l'intelligible au cœur même du sensible – et ici Foucault ne peut plus suivre que l'exemple nietzschéen. L'archéologie doit ainsi se situer entre le sensible et l'intelligible. C'est d'ailleurs ainsi que *Les mots et les choses* s'évertuent à situer l'ordre, qui est une des figures de l'*a priori* historique : « Quelle est cette cohérence – dont on voit bien tout de suite qu'elle n'est ni déterminée par un enchaînement *a priori* et nécessaire, ni imposée par des contenus immédiatement sensibles ? » (*ibid.*, p. 11). Ni complètement historique ni complètement transcendantal, le discours désigne l'écrasement du suprasensible sur le sensible, dans un milieu intermédiaire non-métaphysique et anti-anthropologique. Le combat contre la métaphysique se situe sur le terrain des sciences de l'homme pour Foucault : il s'agit moins de montrer que l'homme n'est pas un animal métaphysique, spontanément porté au suprasensible, que de montrer qu'il n'est pas un animal anthropologique, destiné à trouver dans son intelligibilité empirique le fondement de toute intelligibilité.

193 Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 660) : « à travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique » et *ibid.*, p. 663 : « ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient ». Cf. aussi M. Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 202 qui lie mort de l'homme et être du langage : « faut-il s'étonner [...] que l'irruption de la finitude surplombe, de la même façon, ce rapport de l'homme à la mort qui, ici, autorise un discours scientifique sous une forme rationnelle, et là ouvre la source d'un langage qui se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l'absence des dieux ? ». Les derniers mots des *Mots et les choses*, annonçant la disparition de l'homme « comme à la limite de la mer un visage de sable », succèdent à un long passage reprenant toutes les intuitions de l'*Introduction* à propos de Nietzsche et de la dialectique. Cf. surtout M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 396-7 : « Plus que la mort de Dieu, – ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une corrélation profonde avec elle, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier ; c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques » ; et plus loin : « n'est-ce pas le signe que toute cette configuration va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage ? ». Enfin, la fin de *L'Archéologie du savoir* lie la mort de Dieu, la mort de l'homme et l'ouverture des discours à l'être du langage : « il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez dit ; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vive plus que lui » (M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 275).

langage », comme l'indiquent ces textes mais aussi la fin déjà commentée de « Nietzsche, Freud, Marx » évoquant une « région mitoyenne de la folie et du pur langage ». Comment comprendre cette dernière thèse qui renverse définitivement l'humanisme heideggerien, lequel se fonde dans l'être du langage compris comme « maison de l'être » ?

Si l'homme peut mourir ou s'effacer comme une figure sur le sable de l'archéologie du savoir, c'est d'abord qu'il est né récemment – si le texte terminant *Les Mots et les choses* situe cette naissance à la fin du XVIII^e siècle, l'*Introduction* permet de situer cette naissance dans l'*Anthropologie*. L'homme n'existe pas avant qu'il ne soit constitué par les pratiques discursives qui portent sur lui. Et la mer qui dans la métaphore efface le visage humain dessiné sur le sable, c'est le devenir historique, c'est-à-dire un changement d'*a priori* historique, ou une mutation du savoir occidental. De ce point de vue, la perspective de l'archéologie des sciences humaines renverse celle de Rousseau, qui utilise précisément cette métaphore de la mer en la liant à l'histoire. Dans le *Second Discours*, Rousseau décrit en effet le destin de la statue de Glaucus, tellement abîmée par les coquillages et le sel de la mer, que d'une figure divine, elle devient un monstre méconnaissable¹⁹⁴. Les schémas sont les mêmes pour Rousseau et pour Foucault, mais la stratégie s'inverse : pour le premier, le but consiste à trouver l'homme à l'état de nature en dépouillant l'homme social de tous ses coquillages ; pour le second au contraire, il s'agit de décrire la vie et la mort historiquement déterminées de l'homme comme essence ou nature scientifiquement garantie.

Or la thèse fondamentale de ce que Foucault appelait son « livre sur les signes » consiste à soutenir que l'être de l'homme et l'être du langage sont exclusifs l'un par rapport à l'autre¹⁹⁵. Suivons cette thèse de près : à la Renaissance, « l'être vif du langage » se manifeste au XVI^e siècle dans une « culture où la signification des signes n'existait pas, car elle était résorbée dans la souveraineté du Semblable; mais où leur être énigmatique, monotone, obstiné, primitif,

194 Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 51-2.

195 Toute la thèse de Foucault consiste à montrer non pas tant que le langage est le propre de l'homme, permettant de définir ce dernier comme *zoon logon* à la manière d'Aristote, mais que le lien entre homme et langage est contingent, et même qu'être de l'homme et être du langage sont foncièrement incompatibles dans l'ordre du savoir. Pour les plus marquantes de ces occurrences, cf. M. Foucault, « Prisons et révoltes dans les prisons », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 125, p. 1293 : « là où apparaît le mot, l'homme cesse d'exister » ; et « L'homme est-il mort ? », *art. cit.*, p. 572 : « où « ça parle », l'homme n'existe plus ». Cf. enfin M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 350 : « la seule chose que nous sachions pour l'instant avec certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée ». Pour la première fois, l'être du langage devient un problème : « ce qui me paraît décevant, naïf dans les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde ou constitués par les hommes, et que jamais on n'interroge l'être même des signes. Qu'est-ce que cela, le fait qu'il y ait des signes, des marques, du langage ? Il faut poser le problème de l'être du langage comme tâche » (M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », *art. cit.*, p. 531).

scintillait dans une dispersion à l'infini »¹⁹⁶. C'est dire que sous le mode de la ressemblance que Foucault analyse en détail, le savoir suppose une parfaite co-appartenance du langage et du monde, ou des mots et des choses. L'économie du langage est alors ternaire : marque formelle, contenu et similitudes qui les lient l'une à l'autre. Ainsi les signes se relancent-ils sans frein, puisque tout se ressemble : le modèle du langage renaissant, c'est le commentaire qui se redouble lui-même, creusé en son sein et animé par le texte primitif et divin. Si bien que « le langage a en lui-même son principe intérieur de prolifération », lui-même interprétation sur une interprétation, « tâche infinie, nécessairement inachevée de connaître le similaire »¹⁹⁷. Dans cette configuration, l'homme n'existe pas, parce que l'être du langage occupe toute la place dans le savoir.

À l'âge classique, le langage n'existe que dans et par la représentation, et perd son être propre : « l'existence du langage une fois éliée, seul subsiste son fonctionnement dans la représentation : sa nature et ses vertus de *discours*. Celui-ci n'est rien de plus que la représentation elle-même représentée par des signes verbaux »¹⁹⁸. Le langage vient à se retirer du milieu des êtres pour devenir immanent à la pensée et à la représentation sous la forme du discours. Celui-ci consiste d'abord à nommer, c'est-à-dire à inscrire l'être des choses dans un nom. La première nuit de l'être du langage correspond à ce passage, à l'âge classique, d'une économie du langage ternaire à une économie binaire, assurée par la distinction du signifié et du signifiant. Le langage n'apparaît plus dans son être brut, mais inséré dans la trame réglée et ordonnée de la représentation, cette grande mise en tableau des identités et des différences que Foucault décrit quant à la grammaire générale, l'analyse des richesses et l'histoire de la nature.

Mais l'être du langage ne disparaît pas en prenant l'apparence du discours représentatif, ce qui signifie que l'homme ne peut pas plus apparaître à l'âge classique qu'à la Renaissance. Foucault explique que les XVII^e et XVIII^e siècles peuvent s'intéresser à Dieu, au monde, au corps et à l'âme, à la volonté et à l'imagination, au fini et à l'infini, mais pas à l'homme. Deux exemples : premièrement, d'après l'interprétation qu'il propose *des Ménines* de Vélasquez, Foucault peut dire que

dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la « représentation en tableau », – celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. [...] C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriqué de ses mains¹⁹⁹.

196 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 58.

197 *Ibid.*, p. 55-6.

198 *Ibid.*, p. 96.

199 *Ibid.*, p. 319.

Le sujet du tableau, c'est-à-dire le couple royal, est signalé partout, par tous les personnages du tableau, mais n'apparaît jamais en tant que présence pleine et positive – même le reflet dans le miroir ne fait qu'esquisser et décevoir la visibilité du sujet humain. Ce qui existe à l'âge classique, c'est la représentation intellectuelle, et la représentation en miroir, répétant elle-même son propre être pour constituer son ordre et son domaine. Et l'homme demeure le personnage en même temps central et toujours absent, évincé par la souveraineté de la représentation.

Deuxièmement, jamais Descartes, qui ouvre la période classique de la représentation, ne parle ou n'étudie l'homme, qui est trois choses : l'âme, le corps, et l'union de l'âme et du corps²⁰⁰. Par exemple le *Traité des passions de l'âme* étudie la manière dont le corps influence l'âme en y provoquant des passions, comment la liberté humaine peut se dégager de la passivité des passions, par un travail de l'âme sur elle-même et de l'âme sur le corps, en agissant patiemment sur les institutions de la nature constitutives de l'union de l'âme et du corps. Mais l'homme demeure résolument fantomatique. Pour Foucault, la nature humaine ne désigne pas à l'âge classique une région de l'étant ou une partie de la nature que la science aurait à explorer. La nature humaine, aux XVII^e et XVIII^e siècles, n'est que le pouvoir de la re-présentation elle-même, c'est-à-dire le pouvoir de présenter à nouveau et dans un ordre clair la présence de la pensée :

à suivre le réseau archéologique qui donne ses lois à la pensée classique, on voit bien que la nature humaine se loge dans ce mince débordement de la représentation qui lui permet de se re-présenter (toute la nature humaine est là : juste assez à l'extérieur de la représentation pour qu'elle se présente à nouveau, dans l'espace blanc qui sépare la présence de la représentation et le « re- » de sa répétition)²⁰¹.

Il est impossible à l'âge classique que l'homme comme objectivité naturelle apparaisse, parce que l'homme ne se présente alors que comme le pouvoir représentatif de la subjectivité connaissante. L'homme n'est pas cette nature dont une science pourrait dire la vérité, mais tout au plus le reflet de la représentation elle-même.

C'est en renversant la structure classique de la représentation que le criticisme kantien,

200 Cf. la Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643 qui distingue « trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre, à savoir, les notions que nous avons de l'âme, celle du corps, et celle de l'union qui est entre l'âme et le corps » (*Descartes, Œuvres complètes*, AT III, 691). Pour l'importance de Descartes dans l'âge classique de la représentation, cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 322 : « le discours qui, au XVII^e siècle, a lié l'un à l'autre le « Je pense » et le « Je suis » de celui qui l'entreprenait, ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être ».

201 *Ibid.*, p. 85. C'est dire qu'« il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature [...] serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel » (*ibid.*, p. 320-1).

en même temps qu'il ouvre l'âge moderne, rend possible l'anthropologie ; la *Critique de la raison pure* rend archéologiquement possible ce curieux redoublement des sciences empiriques – économie, biologie et philologie – par une analytique transcendantale de la finitude. L'homme apparaît en même temps que disparaît le discours logé dans la représentation : « toute *l'épistémè* moderne – celle qui s'est formée vers la fin du XVIII^e siècle et [...] qui a constitué le mode d'être singulier de l'homme et la possibilité de le connaître empiriquement – toute cette *épistémè* était liée à la disparition du Discours »²⁰². L'âge anthropologique, qui advient au XIX^e siècle et signe la fin de la représentation et du discours classique, répartit alors le langage dans quatre dimensions : la philologie qui l'objective à partir de l'histoire, la formalisation qui en dépasse le contenu vers des formes universelles, l'interprétation qui régresse de son contenu manifeste à un sens antérieur, et la littérature qui le laisse surgir pour lui-même, dans son être.

De cette structure, Foucault ne peut suivre que la quatrième possibilité, non parce que toutes ces disciplines sont d'emblée victimes de l'anthropologisme – dans une formule célèbre, Foucault fait d'ailleurs de l'ethnologie de Lévi-Strauss et de la psychanalyse de Freud des « contre-sciences »²⁰³ humaines, renvoyant les sciences humaines à leurs conditions de possibilité et même d'impossibilité en dissolvant l'homme –, mais parce que la philologie, la formalisation et l'interprétation peuvent toujours succomber à l'illusion anthropologique, ou manquer d'y résister. Pour cette raison, seule la littérature moderne offre pour Foucault la voie d'une résistance réelle contre l'illusion anthropologique, parce qu'elle s'est précisément construite comme opposition et rétivité à l'humanisme, à l'anthropologie et à toute figure naïvement consacrée de l'homme en ouvrant à l'être du langage²⁰⁴.

202 *Ibid.*, p. 397. Cf. aussi M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », art. cit., p. 529 : « l'homme a existé là où le discours s'est tu ». Cf. aussi M. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 317-8 : « au début du XIX^e siècle la loi du discours s'étant détachée de la représentation, l'être du langage s'est trouvé fragmenté » si bien que « la dispersion du langage est liée, en effet, sur un mode fondamental à cet événement archéologique qu'on peut désigner par la disparition du Discours ».

203 *Ibid.*, p. 391.

204 Cf. par exemple *ibid.*, p. 313 : « la littérature, c'est la contestation de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle) : elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'être sauvage et impérieux des mots » ; « au moment où le langage, comme parole répandue, devient objet de connaissance, voilà qu'il réapparaît sous une modalité strictement opposée : silencieuse, précautionneuse déposition du mot sur la blancheur d'un papier, où il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur, où il n'a rien à dire que soi, rien d'autre à faire que scintiller dans l'éclat de son être ». La littérature moderne est donc archéologiquement comprise comme une ouverture à l'être du langage ; seulement cette ouverture n'est pas une réouverture de l'être du langage tel qu'il fonctionnait dans le commentaire infini de la Renaissance au-dessus de la Parole divine ; il ne s'agit pas d'un retour aux Renaissants par-delà les Modernes et les Classiques. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 59 : « la littérature n'a existé dans son autonomie, elle ne s'est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu'en formant une sorte de « contre-discours », et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le XVI^e siècle » : « à partir du XIX^e siècle, la littérature remet au jour le langage en son être : mais non pas tel qu'il apparaissait encore à la fin de la Renaissance. Car maintenant il n'y a plus cette parole première, absolument initiale par quoi se trouvait fondé et limité le mouvement infini du discours ; désormais le langage va croître sans départ, sans terme et sans promesse ».

Or Nietzsche a un rôle central dans cette configuration ; il est d'abord celui qui s'insère au cœur de l'ère anthropologique, puisqu'il interroge l'être de l'homme à partir d'une philologie et d'une science, et en cela, il se situe au plus proche de la torsion de l'être du langage sur la figure de l'homme. Mais en même temps, et parce que pour lui le danger de succomber à l'illusion anthropologique est le plus grand, Nietzsche bouleverse la structure anthropologique en y résistant de l'intérieur et en annonçant une mutation d'*a priori* historique :

cette disposition a été longtemps contraignante ; et à la fin du XIX^e siècle Nietzsche l'a fait une dernière fois scintiller en l'incendant. [...] C'est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie²⁰⁵.

Nietzsche explicite le sens d'une résistance archéologique comme résistance à l'illusion anthropologique et comme ouverture à l'être du langage. En effet, Nietzsche est le dehors immanent à la pensée anthropologique, celui qui, de l'intérieur d'une configuration historique déterminée transgresse les règles et déplie la figure de l'homme par-delà toute dialectique. Par conséquent, répète Foucault, « retenons nos larmes », parce que la mort de l'homme est un gai savoir, une connaissance joyeuse et libératrice redonnant ses droits à la pensée et à la philosophie. Ce qui meurt dans le geste nietzschéen n'est que « *l'homo dialecticus* »²⁰⁶ fondé sur le mythe d'un homme fondateur de sa propre empiricité, devant raison de son autre pour revenir à lui plus vrai et plus puissant. En cela, Foucault achève la critique de l'humanisme heideggerien : nulle métaphysique du *Dasein* ne peut fonder un humanisme authentique dans cette maison de l'être qu'est le langage, parce que l'être du langage est le lieu où disparaît définitivement toute figure de l'homme grâce à l'effort résistant de la littérature pour faire briller le langage dans son être. L'archéologie du savoir enseigne que l'homme ne constitue pas d'abord une norme pour la résistance ou l'engagement, mais une cible pour une résistance dont le sens doit être explicité comme pratique discursive ou expérience de l'être du langage.

205 *Ibid.*, p. 275. Cf. aussi *ibid.*, p. 353 : « si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser ». De ce point de vue, Nietzsche est le penseur qui dévoile l'incompatibilité de la sphère du langage avec la sphère de l'homme : « Nietzsche nous a signifié pourtant depuis bientôt un siècle, que là où il y a signe, il ne peut pas y avoir l'homme, et que là où l'on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise » (M. Foucault, « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* », art. cit., p. 531).

206 M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », *ibid.*, n° 25, p. 442.

1.3 Résistance et folie

« On ressentait différemment la « vérité », car le fou pouvait autrefois passer pour son porte-voix, – ce qui nous fait, nous, tressaillir d'horreur ou éclater de rire »²⁰⁷.

Reprenons : l'archéologie constitue une méthode pour faire l'histoire des pratiques discursives, c'est-à-dire pour exhumer les règles et les a priori historiques qui gouvernent le savoir. Son premier résultat est de révéler l'illusion anthropologique qui domine la pensée moderne depuis la fin du XVIII^e siècle, et singulièrement depuis l'*Anthropologie* de Kant. Relativement à l'archéologie, Nietzsche possède une double importance : il est d'abord le philosophe de la généalogie, qui donne à l'archéologie une éthique de résistance qu'elle applique à des principes méthodologiques négatifs d'immanence, de relativité et de scepticisme ; mais il représente aussi l'exemple d'une résistance archéologique à l'illusion anthropologique en ouvrant la pensée moderne sur l'être du langage. Il reste à expliciter, à la lumière nietzschéenne, les caractères de cette résistance archéologique ; que cette enquête débute par une interrogation sur la folie, et sur le rapport de la raison à elle-même comme principe de la finitude et clé de voûte de l'humanisme, ne doit plus étonner²⁰⁸.

207 F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., §152.

208 De ce point de vue, l'histoire de la folie est le lieu où Foucault devient archéologue au sens fort. Pierre Macherey, dans un article de 1986, a bien montré à cet égard comment le passage de *Maladie mentale et personnalité*, publié en 1954, à *Maladie mentale et psychologie*, publié en 1962, représente le passage d'un Foucault encore marxiste, pensant la maladie mentale comme aliénation, comptant sur une « vraie psychologie » pour désaliéner la personnalité de l'homme et adoptant une méthode dialectique matérialiste, scientifique et humaniste, à un Foucault plus nietzschéen, s'attachant à retracer une histoire sans téléologie, à rebours de toute psychologie ou anthropologisme, et rompant avec l'idée d'une personnalité humaine à libérer. Cf. par exemple M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Puf, 1954, p. 83 : « on peut supposer que le jour où le malade ne subira plus le sort de l'aliénation, il sera possible d'envisager la dialectique de la maladie dans une personnalité qui demeure humaine ». On voit quelle distance il peut y avoir entre l'archéologue et le Foucault de 1954, où Foucault se réfère à Pavlov ou cite Staline dans une conférence, selon les souvenirs Jean-Claude Passeron rapportés par Didier Eribon (cf. D. Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989, p. 73-4). Voir la conclusion de Macherey à propos du Foucault de 1962 : « en apportant à ses précédentes analyses de la maladie mentale une rectification décisive, il a rendu possible un travail d'investigation historique libéré des a priori que lui imposait un dogme explicatif préétabli, et surtout du présupposé téléologique d'un sens de l'histoire : on comprend que par la suite, pour en avoir fait l'épreuve lui-même, Foucault se soit méfié comme de la peste de tout ce qui venait du « matérialisme dialectique » » (Macherey, « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *Critique*, août-septembre 1986, n° 471-472, repris dans *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, Presse universitaire de Caen, 2011, p. 260). En revanche, Macherey manque d'insister sur le tragique nietzschéen – qui apparaît pourtant bien dans la conclusion de l'ouvrage de 1962 évoquant un « déchirement tragique » (M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Puf, 2010, p. 104) du langage des fous où s'abîme la psychologie –, et réfère le nouveau paradigme foucauldien à Heidegger. On sait par ailleurs, se lon le témoignage que relate Daniel Defert dans la chronologie, que c'est en 1953 que Foucault commence à lire intensément Nietzsche. De même, il faudrait relire en ce sens l'Introduction qu'écrivit Foucault pour *Le rêve et l'existence* de Binswanger, premier écrit de Foucault en 1954, qui lie tout en même temps l'expérience tragique que le rêve permet à une anthropologie qui n'est pas l'objet d'un rejet comme en 1961. Cf. par exemple M. Foucault, « Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* », *Dits et*

1.3.1 Folie et tragique

Que vise Foucault dans *Histoire de la folie*, sous les riches descriptions de l'expérience classique de la folie ? À relire la préface retirée de 1961, c'est moins la folie ou la raison, moins aussi la différence entre raison et folie, que le geste qui instaure cette différence, mouvement souterrain qui avant tout rapport de la raison à son autre, et comme condition de ce rapport, a créé la possibilité d'un non-rapport : « est originaire la césure qui établit la distance entre la raison et la non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin »²⁰⁹. L'important, c'est l'antériorité, par rapport aux œuvres de la raison, de cet acte dont la Préface souligne à plusieurs endroits l'importance – il est question au même endroit de « partage » « constitutif » et du « degré zéro de l'histoire de la folie ». Suivre la raison comme principe et fil conducteur de l'analyse semble proscrit, puisque la citation indique que la question de la « vérité », dont elle est le critère, est postérieure à celle du partage ; mais comment accéder alors à ce dernier ? Il est seulement possible de supposer qu'il est historique et social²¹⁰, car l'archéologie ne peut en rendre raison que s'il transparaît dans les pratiques discursives du savoir occidental ; il ne peut donc pas résulter de la libre invention d'un sujet, puisqu'il se joue au niveau de la production discursive d'une culture. L'hypothèse suivie ici consiste à soutenir que ce partage est celui dont Nietzsche constitue le fil conducteur, c'est-à-dire le partage tragique/dialectique ou résistance archéologique/illusion anthropologique²¹¹.

écrits I, op. cit., n° 1, p. 116 : « le rêve, comme toute expérience imaginaire, est un indice anthropologique de transcendance ; et dans cette transcendance, il annonce à l'homme le monde en se faisant lui-même monde, et prenant lui-même les espèces de la lumière et du feu, de l'eau et de l'obscurité ». De 1954 à 1961 ou à 1962, il faut donc remarquer une désimplification de l'anthropologie et du tragique en raison de l'influence directe de Nietzsche.

209 M. Foucault, « Préface », art. cit., p. 187.

210 La préface évoque « une histoire des limites, de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur » (*ibid.*, p. 189). C'est ce caractère culturel et social sur lequel insistent les premiers lecteurs d'*Histoire de la folie*, positivement pour Barthes ou Blanchot, négativement pour Ey, qui ne voit dans la réduction de la folie à sa dimension sociale qu'un simple relativisme.

211 Le terme de « dialectique » apparaît dans la préface, dans un passage déjà cité (cf. *ibid.*, p. 190 qui place l'archéologie dans l'horizon « de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique »). Toutefois, l'opposition tragique/dialectique se formule, dans le premier chapitre abordant ce partage à la Renaissance, dans les termes tragique/critique. L'intuition est la même, les mots changent ; et le terme de dialectique se substituera à celui de critique lorsqu'il s'agira de l'âge moderne. Comme dans l'*Introduction*, *Histoire de la folie* fait donc émerger l'affinité de la critique, de la dialectique et de l'anthropologie, à cette différence près que la critique est ici liée à l'humanisme du XVI^e siècle. Foucault cite d'ailleurs un mot d'Artaud à ce sujet : « l'humanisme de la Renaissance ne fut pas un agrandissement, mais une diminution de l'homme » (*Vie et mort de Satan le Feu*, cité en M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 48).

En outre, l'introduction de la seconde partie d'*Histoire de la folie* (p. 215-28) distingue en toute époque,

À la Renaissance,

le partage est déjà fait ; entre les deux formes d'expérience de la folie, la distance ne cessera plus de s'élargir. Les figures de la vision cosmique et les mouvements de la réflexion morale, l'élément *tragique* et l'élément *critique*, iront désormais en se séparant toujours davantage, ouvrant dans l'unité profonde de la folie une béance qui ne sera plus jamais recouverte²¹².

La conscience tragique de la folie est celle qui réfère la folie non à l'homme mais au monde qui en fissure l'évidence, le dépasse et nie toujours déjà sa vérité, tantôt vers la bête animale, tantôt vers la Bête satanique ; elle est la conscience « chaotique » selon laquelle l'homme n'est qu'un hasard provisoire et contingent au sein de forces qu'il ne peut pas comprendre mais qui le décompré. C'est la raison pour laquelle l'expérience tragique de la folie, à la Renaissance, se vit surtout dans l'image, dans l'apparence du simulacre et des phantasmes qui ne sont que le reflet du chaos satanique. D'un côté donc, et dans toutes les images de Bosch, de Brueghel et de Dürer « la Renaissance a exprimé ce qu'elle pressentait des menaces et des secrets du monde », l'expérience tragique de la folie étant d'abord sensible à ce que « le monde sombre dans l'universelle Fureur »²¹³ qui défait la figure assurée de l'homme.

Mais « de l'autre côté, avec Brant, avec Érasme, avec toute la tradition humaniste, la folie est prise dans l'univers du discours ». À la « *la tragique folie du monde* » s'oppose ainsi la

depuis la disparition de l'expérience tragique à la Renaissance, la simultanéité de quatre formes de conscience de la folie : *critique-dialectique* – c'est la mesure de la folie et sa réversibilité avec la raison, dominante au XVI^e siècle –, *pratique* – c'est l'exclusion rituelle et sociale de la folie, qui domine à l'âge classique –, *énonciative* ou *lyrique* – c'est la perception et la nomination de l'existence de la folie, qui n'a jamais prédominé –, enfin *analytique* – c'est la connaissance de la folie, qui domine aux XIX^e et XX^e siècles. Le vocabulaire semble indiquer que l'« expérience » est plus profonde que la « conscience » ou que la « perception » de la folie. L'hypothèse suivie ici consiste à penser que l'expérience critique, laquelle contient les quatre formes de conscience décrites plus haut, dont la conscience critique, a pour seul dehors l'expérience tragique de la folie, et que cette opposition constitue le vrai problème d'*Histoire de la folie*.

Enfin, l'anti-anthropologisme de l'ouvrage se vérifie aux vives réactions suscitées dans le milieu psychiatrique ou psychologique. Cf. par exemple l'accusation de Henri Ey en 1971 qui dénonce « l'anti-anthropologie contemporaine » d'*Histoire de la folie*, et qui qualifie Foucault « d'iconoclaste », ou encore de « psychiatricide » (H. Ey, « Commentaires critiques sur l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault », *L'Évolution psychiatrique*, avril-juin 1971, t. 36, repris dans *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault, op. cit.*, respectivement p. 172, 173 et 188. Pour l'auteur, Foucault renverrait au relativisme tout fondement humaniste et scientifique de la psychiatrie en niant la réalité naturelle de la maladie mentale, et en affirmant son caractère exclusivement culturel et social.

212 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 45.

213 *Ibid.*, p. 39. Cf. aussi ce passage de *La Naissance de la tragédie* dans lequel Foucault a pu trouver certaines de ces intuitions : « encore pendant le Moyen-Âge allemand, des multitudes toujours plus nombreuses tournoyèrent sous l'effet de la même puissance dionysiaque, chantant et dansant, de place en place : dans ces danseurs de la Saint-Jean et de la Saint-Guy nous reconnaissons les chœurs bachiques des Grecs, dont l'origine se perd, à travers l'Asie mineure, jusqu'à Babylone et aux orgies sacées. Il est des gens qui, par manque d'expérience ou d'étroitesse d'esprit, se détournent de semblables phénomènes, comme ils s'écarteraient de « maladies contagieuses », et, dans la sûre conscience de leur propre santé, les raillent ou les prennent en pitié. Les malheureux ne se doutent pas de la pâleur cadavérique et de l'air de spectre de leur « santé », lorsque passe devant eux l'ouragan de vie ardente des rêveurs dionysiens » (F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Librairie générale française, 1994, p. 51).

« conscience critique de l'homme »²¹⁴. Au contraire de l'expérience tragique, l'expérience critique de la folie réfère la folie à l'homme – non comme objet de science, mais comme figure morale – ; la folie devient ainsi l'autre de l'homme, son envers ou son autre côté, mais relatif à lui et le rassurant, parce que promise à son pouvoir et à sa vérité. La folie n'est plus destructrice dans son renvoi aux forces du monde, elle est constructrice dans l'altérité mesurable qu'elle fait miroiter à la raison humaine. Aux apparences anéantissantes du tragique que reflétaient les peintures renaissantes s'oppose le discours logique, patient et objectif de la raison. Le partage est donc intérieur à la Renaissance, laquelle a privilégié la perception critique à la perception tragique. Mais ce partage, en un sens, demeure. Il inaugure certes une prédominance de la raison sur son autre, ou de la critique sur le tragique, et cette prédominance ne cessera de s'accroître au cours de l'histoire, non seulement à l'âge classique, mais aussi à l'âge moderne. Mais il persiste encore comme l'espace d'un conflit, d'une lutte ouverte ou d'un rapport mobile que l'archéologie veut réinvestir dans la perspective d'une résistance à l'illusion anthropologique. La dimension exclusivement critique de la folie n'est donc qu'une illusion de la pensée moderne ; l'archéologie rappelle que cette expérience critique ou dialectique de la folie, en réalité, « est une figure fragmentaire qui se donne abusivement pour exhaustive » et que « sous la conscience critique de la folie, et ses formes philosophiques ou scientifiques, morales ou médicales, une sourde conscience tragique n'a cessé de veiller »²¹⁵.

C'est toute la difficulté de l'archéologie qui consiste, afin de saisir cette conscience tragique qui sommeille sous la conscience critique, d'engager sa recherche à partir d'un donné qui ne peut être que l'œuvre de la raison. Vouloir entendre parler la folie dans sa liberté requiert, selon l'expression de la Préface retirée sur laquelle a insisté Derrida, de se placer « en haut de la forteresse qui la tient prisonnière »²¹⁶. Seule la raison agit historiquement et produit des traces discursives de son action sur la folie. La folie au contraire demeure sans œuvre et sans discours.

214 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 46.

215 *Ibid.*, p. 47.

216 M. Foucault, « Préface », art. cit., p. 192. Derrida, qui cite ce passage dans sa critique de *Histoire de la folie*, refuse à l'archéologie la possibilité de donner un langage à l'autre de la raison, ou de redonner la parole aux fous : « quand on veut dire leur silence lui-même, on est déjà passé à l'ennemi, et du côté de l'ordre, même si, dans l'ordre, on se bat contre l'ordre » (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Points, 2014, p. 58). Pour Derrida, l'archéologie, malgré toutes ses intentions, demeure un *logos*, un sens, une raison ; ainsi, Foucault n'échapperait pas à « la clôture métaphysique d'une archéologie » (*ibid.*, p. 59), parce qu'il cherche le *logos* archaïque sous le partage originaire, la présence sous la différence. La lecture de Derrida prétend saper les principes de la thèse de Foucault, car pour elle l'appel au tragique nietzschéen se voit nécessairement rattrapé par la dialectique : « la révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle, selon une dimension hégélienne à laquelle, pour ma part, j'ai été très sensible, dans l'ouvrage de Foucault » (*ibid.*). La critique de Derrida porte sur le statut même d'une « résistance » de la folie : comment produire une contestation de la raison qui ne soit pas elle-même une raison, un ordre, un pouvoir ? En un sens, Foucault tiendra compte de cette remarque après 1970. Si elle touche au cœur du projet foucauldien, la critique de Derrida manque l'intuition centrale de l'ouvrage, selon laquelle la folie, pensée comme résistance, ouvre à un sens tragique résolument anti-dialectique, non métaphysique et anti-anthropologique.

Heuristiquement – et le problème de l'ouvrage est de montrer que ce n'est pas le cas ontologiquement –, l'identité de la folie est relationnelle. Mais il s'agit moins d'opposer l'identité de la folie à celle de la raison – l'identité appartenant encore au jeu de la raison –, que de redonner droit à une expérience tragique de la folie, dont l'archéologue ne peut savoir ce qu'elle est, mais dont de rares vestiges entretiennent la possibilité, et permettent aussi de penser, par-delà les analyses historiques de Foucault, une résistance archéologique à l'illusion anthropologique.

C'est donc paradoxalement à partir de la raison que peuvent se comprendre premièrement le type d'écart entre la raison et son autre, deuxièmement le partage originaire qui rend possible cet écart variable, et troisièmement la résistance de cette conscience tragique de la folie. Relativement au type d'écart entre la raison et son autre, *Histoire de la folie* navigue plus précisément entre trois possibilités : une extériorité absolue appelée « non-raison », une extériorité vague et menaçante nommée « déraison » et une extériorité relative et mesurable, la « folie ». Or la conscience critique ou dialectique de la folie, animée par un désir d'exclusivité ou d'irrésistible, ne peut pas accepter que son autre possède la conscience de son identité, ou la vérité de sa différence. C'est pourquoi la raison représente l'effort obstiné pour convertir l'extériorité absolue de la non-raison en extériorité menaçante de la déraison, puis en extériorité mesurable de la folie, puisque ces deux formes réduisent l'altérité de l'autre en offrant sur lui un certain savoir, et par conséquent aussi un certain pouvoir.

Toutefois, et malgré les facilités rhétoriques de Foucault, ontologiser ou éterniser la folie, la raison, et la déraison relève du contresens ; au contraire, tous ces termes sont l'objet d'une histoire, d'une archéologie qui en retrace le devenir et les transformations. Dans le même temps, ces termes sont relatifs les uns aux autres, et le sens de l'un ne peut varier que si le sens des autres se déplace ailleurs. Par exemple, la raison classique n'est pas la raison renaissante parce que son rapport à la déraison et à la folie n'est pas le même : pour Montaigne, la déraison demeure l'envers immanent à la raison, son autre côté ou sa face obscure, de telle sorte qu'une réversibilité essentielle permet aussi bien une raison déraisonnable qu'une déraison raisonnable ; pour Descartes en revanche, la raison ne peut plus échanger les masques avec son autre, et le procès de la vérité impose d'expulser la déraison au-dehors, ou dans le dehors²¹⁷. *Histoire de la folie* constitue ainsi une réflexion sur l'identité, et en ce sens c'est toujours le rapport pratique de l'homme occidental à lui-même qui est en question : il s'agit de rappeler que toute identité dont on souhaiterait l'autosuffisance, la permanence et la pureté est illusoire, que toute exclusivité

217 Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 70. Le terme de « dehors » n'apparaît cependant pas avec toute sa force conceptuelle avant 1966 chez Foucault.

entraîne aussi l'exclusion, et que l'intelligibilité de l'autre ne doit pas nécessairement passer le filtre hostile de la sienne.

En cela, Foucault s'affilie, tout en gardant de solides distances, au Nietzsche de *La Naissance de la tragédie*. Dans les deux ouvrages, l'intention est de rendre à nouveau possible une expérience tragique contre l'exclusivité du règne critique, dialectique ou scientifique²¹⁸. Apollon est le principe de la représentation, le *principium individuationis* de Schopenhauer équivalant au principe leibnizien de raison suffisante. Or, dans l'ouvrage de 1872, Apollon est second par rapport à Dionysos ; il signifie le moyen esthétique permettant de survivre au tragique dionysiaque, le moment rationnel et raisonnable de la forme, ou de la mesure, sans quoi l'homme ne pourrait persévérer dans son être²¹⁹. Le problème, aux yeux de Nietzsche, consiste en ce que la culture occidentale s'est érigée sur une mécompréhension d'Apollon, l'interprétant non comme un moyen nécessaire et rassurant, mais comme le fondement suffisant et la fin de la vie, secondarisant et évinçant ainsi le dionysiaque. En outre, si Descartes ouvre avec les *Méditations* l'expérience classique et excluante de la folie pour Foucault – « mais quoi ? ce sont des fous... » –, Nietzsche voit plutôt « en Socrate l'axe et le pivot de ce qui constitue l'histoire du monde »²²⁰.

218 Nietzsche entend dévoiler la « lutte éternelle entre la conception théorique et la conception tragique du monde » (F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 131) et rendre possible le « réveil de l'esprit dionysiaque et la renaissance de la tragédie » (*ibid.*, p. 151). Cf. Sur ce point M. Dixsaut, *Nietzsche, Par-delà les antinomies*, Paris, Vrin, 2012, p. 449 : « La plus grande erreur d'Aristote aux yeux de Nietzsche est d'avoir posé à propos de la tragédie un problème de définition » et E. Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008, p. 21 : « Le tragique, c'est la première formule fondamentale de Nietzsche pour son expérience de l'être ».

219 Nietzsche s'appuie sur une phrase de Schopenhauer : « comme un navigateur dans un esquif, tranquille et plein de confiance en sa frêle embarcation, au milieu d'une mer démontée qui, sans bornes et sans obstacles, soulève et abat en mugissant des montagnes de flots écumants, l'homme individuel, au milieu d'un monde de douleurs, demeure impassible et serein, appuyé avec confiance sur le *principium individuationis* » (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, I, p. 416). Le principe d'individuation est interprété par Nietzsche comme principe apollinien de la belle apparence ; la mer démontée soulevant des montagnes de flots écumants devient le principe dionysiaque de l'ivresse. Nietzsche met ainsi en évidence le caractère réactif d'Apollon, en affirmant que la vie humaine ne peut pas survivre au dionysiaque sans « la culture apollinienne, qui, toujours, doit d'abord renverser un empire de titans, vaincre des monstres, et, par la puissante illusion de rêves joyeux, triompher de la profonde horreur du spectacle du monde et de la plus exaspérée sensibilité à la souffrance » (F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 59).

220 *Ibid.*, p. 120. Socrate naît de l'apollinisme, mais n'y est pas strictement adéquat, parce qu'il le dépasse. Apollon n'est que la respiration esthétique nécessaire pour survivre, dont le sens ultime est de s'effacer dans le retour à Dionysos. Socrate signifie l'autonomisation d'Apollon, c'est-à-dire de ce qui n'était qu'un moment provisoire dans la structure tragique ; et par là, Dionysos n'est plus le fondement et la fin, mais l'accessoire et l'oublié. Si bien que Socrate-Dionysos n'est pas une répétition à l'identique du couple Apollon-Dionysos, mais une structure nouvelle : « tel est le nouvel antagonisme : le dionysisme et le socratisme, et par lui périclète l'œuvre d'art de la tragédie grecque » (*ibid.*, p. 104). Cf. aussi *ibid.*, p. 109 : « nous reconnaissons en Socrate l'adversaire de Dionysos ». Socrate est le paradigme de « l'homme théorique », c'est-à-dire d'une vie dominée non plus par l'instinct, mais par la raison faite instinct, trouvant toute sa joie dans la victoire de la vérité sur l'erreur, si bien que « pour Socrate, jamais l'art tragique ne paraissait « dire la vérité » » : « que devait-il apercevoir fatalement dans cet art tragique « sublime et glorieux », selon le mot de Platon ? Il y voyait quelque chose de parfaitement déraisonnable, des causes semblant rester sans effets, et des effets dont on ne pouvait discerner les causes » (*ibid.*, p. 113). Mais surtout, le socratisme représente l'ignorance et le mépris de la musique, dont Dionysos est le héraut : « armée du fouet de ses syllogismes, la dialectique optimiste chasse la musique de la tragédie : c'est-à-dire détruit l'essence même de la tragédie » (*ibid.*,

Nietzsche répète ici la critique kantienne contre la métaphysique dogmatique, en soutenant que l'optimisme théorique du socratisme est illusoire, parce qu'il pense rejoindre l'absolu par le truchement de la raison, de la connaissance ou de la causalité. La dialectique socratique, mais aussi et à sa suite la métaphysique et la science occidentales, ont persévéré dans la croyance selon laquelle Apollon n'était pas seulement le moment du phénomène, mais aussi l'ouverture à l'être. Seulement, dans *La Naissance de la tragédie* – et ici se produit la rupture avec le kantisme – Nietzsche pense encore dans l'ombre de Schopenhauer, lequel interprète la chose en soi kantienne comme volonté. Par conséquent, c'est l'art dionysiaque, et particulièrement la musique dionysiaque, qui constitue pour Nietzsche l'accès privilégié à l'être²²¹. Le dieu de la folie, de l'ivresse et de la démesure est donc ontologiquement premier ; et s'il est possible de comprendre dans un premier temps qu'Apollon lui est irréductible, en réalité il est requis et produit par Dionysos comme sa propre respiration. C'est la manière nietzschéenne de s'opposer à Hegel : la ruse ultime n'est pas celle de la raison, mais celle de Dionysos, qui est par rapport à elle l'irrésistible. Ce qui implique que le dualisme esthétique renvoie en définitive à un monisme ontologique, Dionysos constituant la figure fondamentale de la « métaphysique d'artiste » de Nietzsche.

Comme à son habitude, Foucault nuance le propos nietzschéen et limite la portée ontologique ou métaphysique des deux principes esthétiques, apollinien et dionysiaque : l'« Un-originaire » (*Ur-Eine*), auquel l'expérience tragique dionysiaque permet d'accéder, est encore un originaire, et un accès immédiat à l'être ou à l'absolu. En cela, Foucault préfère en rester à la réflexion de Nietzsche sur l'identité – Apollon est aussi le principe de la connaissance de soi, et Dionysos le dieu de la métamorphose ou de l'identité multiple. Il s'agirait alors seulement de relativiser l'exigence du *gnauthi seauton*, en exhumant l'expérience tragique qu'elle veut oublier. Mais ici encore, Foucault prend ses distances à l'égard des lignes explicitement mystiques de Nietzsche sur la dissolution du moi dans l'océan dionysiaque qui le dépasse. Foucault renonce à l'ambition nietzschéenne – aucune pensée de résistance n'est possible dans une acceptation du Tout ou du destin –, et préfère rappeler simplement la possibilité tragique, sans la référer à une

p. 116). Pour Nietzsche, c'est avec Euripide que le socratisme apparaît comme la nouvelle norme de l'art : dans ses œuvres, la domination de la raison chasse le tragique, l'intrigue est explicitée dès le prologue de la pièce, la pièce ne fait plus signe vers l'être mais demeure dans la sphère des phénomènes, le spectateur n'est plus contesté par le destin du monde mais représenté sur scène, le « pathétique » est exacerbé, etc.

221 Cf. par exemple *ibid.*, p. 128 où Nietzsche évoque « l'art dionysien, qui montre la Volonté dans sa toute-puissance, en quelque sorte derrière le principe d'individuation, l'éternelle vie au-delà de tout phénomène » ; ou encore *ibid.*, p. 133 : « la musique véritablement dionysienne nous apparaît comme ce miroir universel de la Volonté du monde ». Nietzsche fait par exemple un sort spécial à la dissonance musicale, dont Wagner était coutumier, en affirmant qu'elle est une ouverture à l'absolu, parce qu'elle produit en même temps le plaisir de la contemplation des formes, mais aussi le désir de dépasser ce plaisir phénoménal, révélant ainsi le jeu primitif de création/destruction de Dionysos.

métaphysique d'artiste ou à une certitude mystique. L'être, qu'il soit apollinien ou dionysiaque, n'est pas une finalité ou une norme de la résistance foucauldienne.

À l'instar du *Sophiste*, Foucault entend plutôt réhabiliter l'autre, non toutefois dans l'intelligence métaphysique et dialectique des « genres majeurs », mais dans la pensée historique des hommes, qui perce à travers leurs pratiques discursives. La folie, dans cette perspective, constitue une figure de l'autre qui résiste à l'opiniâtre effort de la raison pour le dominer, et la contestation de la conscience de soi critique ou dialectique. Or, la folie ne peut constituer ce vestige que parce qu'elle se situe en un lieu qui n'est pas seulement inconnu ou immaîtrisé, mais l'inconnaissable et l'immaîtrisable de la raison : la case noire du savoir, le noyau de résistance à la *ratio* occidentale. Les choses, ici, se redoublent : si heuristiquement l'autre doit passer par le même, il faut dire que, pratiquement ou pragmatiquement, l'autre renvoie l'archéologue au partage du même et de l'autre. C'est en cette tonalité anti-dialectique, où le même ne s'enrichit plus d'un autre à sa mesure, mais où l'autre, en résistant au même, fait signe vers leur différence première, mais aussi vers leur identité respective – et respectée –, qu'il faut entendre *Histoire de la folie*.

1.3.2 Morale et violence

Foucault attache ainsi une importance primordiale à ce qui dans le discours de la raison lui résiste, le précède et le rend possible. C'est en ce point que la lumière nietzschéenne brille une seconde fois dans *Histoire de la folie*, après la référence au tragique ; en effet, c'est dans la dimension de la morale que la raison avoue l'insuffisance de son fondement. Sans doute, il ne s'agit pas exactement de la morale telle que l'entend *La Généalogie de la morale*, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs déployées par toute vie en tant que volonté de puissance, expliquant souterrainement les différentes tables des biens et des maux des individus comme des sociétés. Là encore, Foucault refuse qu'une quelconque instance s'érige en principe explicatif universel, et si les valeurs morales correspondent à un niveau superficiel et symptomatique pour Nietzsche, référant toujours à la volonté de puissance en dernière instance, elles renvoient à un seul et unique niveau du savoir pour l'auteur de *Histoire de la folie*. Foucault se situe ainsi au niveau de la « morale sociale »²²² d'une époque en tâchant de décrire, à la surface des pratiques discursives, l'efficace qui lui est propre. Il y a quelque chose comme une généalogie de la morale classique dans *Histoire de la folie*, qui traque les options, les injonctions et les interdictions que la raison se donne à elle-même. En cela, il s'agit chez Nietzsche comme chez Foucault de se placer dans la continuité de Kant en présupposant le primat de la morale sur le théorique, mais de s'en éloigner en même temps en affirmant que la morale vient d'une autre source que la raison – la volonté de puissance pour l'un, le discours pour l'autre.

Un second principe de lecture s'impose ; car ce par rapport à quoi la morale classique réagit et légifère, ce dont elle se prémunit et ce qu'elle repousse dans le geste même où elle s'affirme, c'est la violence, dont l'expérience tragique de la folie est le premier témoin. Et si, lue à travers les verres de la raison, la folie ne peut apparaître que sous les traits de la violence, c'est parce qu'elle constitue le fond de toute résistance à son égard. En niant la conscience tragique et en prétendant à l'exclusivité, la conscience critique et dialectique reprend à son compte, et contre la folie, la violence de la déraison qu'elle a refoulée mais dont elle pressent toujours la menace. Ce n'est donc pas que la folie résiste parce qu'elle est, en sa nature, irrépressible violence ; c'est que la raison, parce qu'elle est raison, ne peut voir dans la folie que la violence d'une résistance possible. Ce dont la raison ne peut rendre parfaitement raison apparaît nécessairement comme violence ; ce qui résiste à ce qui pourrait être appelé, avec autant de prudence que possible,

222 Foucault utilise la formule en 1981 ; cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 209.

l'« arraisonnement » critique et dialectique de la folie, prend le masque de la fureur sourde du corps, de l'irrationnel ou du sensible²²³. Mais Foucault ne veut pas dire, à l'instar de Heidegger, que la violence de la raison lui est immanente, ni que le *principium reddendae rationis sufficientis* signifie la réduction de la pensée à la domination intégrale et furieuse de l'étant sous la forme de l'objectivité²²⁴. Pour Foucault au contraire la violence de la raison provient d'une indéracinable croyance en la violence de son autre. Par conséquent, il ne s'agit pas de trouver refuge hors de la violence du principe de raison, en disposant la pensée à l'écoute silencieuse de l'être qui, comme la rose d'Angelus Silesius, est sans pourquoi. Il s'agit plutôt pour Foucault de résister à cette domination et à cette violence, en faisant d'abord réémerger la violence seconde de ce qui a, en fait, subi la violence première de la raison : les cris des fous.

Deux événements majeurs scandent l'ouvrage : d'abord, le grand renfermement des fous à l'âge classique, consacré par la création de l'Hôpital général en 1656, signifie que le fou n'errera plus dans ce pèlerinage cosmologique et fantastique de la Renaissance symbolisé par la « Nef des fous ». Reprenant le modèle antique de l'exil et la pratique médiévale du bannissement des lépreux, l'âge classique procède ainsi à une utilisation paradoxale de l'espace, puisqu'il exclut et inclut en même temps, les espaces d'enfermement demeurant au cœur de la société et de ses villes. Avec la densité nouvelle de population au XVII^e siècle naît l'impression que le monde est plein, et que l'exilé reviendra. Le fou commence à être perçu comme troublant l'espace social et limité de l'État, et la thèse de Foucault ne consiste pas seulement à soutenir que le fou est enfermé, mais qu'il l'est pour des raisons morales et sociales, comme la lutte contre l'oisiveté ou la pauvreté. C'est donc comme déraison que la folie est d'abord exclue : « les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole : il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. La déraison commence à se mesurer selon un

223 Un relevé exhaustif est impossible et vain ; cf. néanmoins M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 208 où la déraison est définie comme « une liberté qui fait rage dans les formes monstrueuses de l'animalité », ou encore « comme flamme violente du corps et de l'âme » (*ibid.*, p. 329). Cf. encore *ibid.*, p. 125 qui évoque les « fureurs » de la déraison. Il est possible de remarquer que c'est la déraison, plutôt que la folie, qui est affectée de violence ; c'est que la déraison est précisément l'expérience de la folie comme menace. Il faut enfin nuancer le propos de Foucault, qui ne dénonce pas seulement un hyper-rationalisme classique réprimant sans âme et sans esprit la violence de la déraison. À la manière dont Nietzsche admire la révolution socratique ou le génie du christianisme, Foucault est sensible à la perception aiguë des Classiques pour la violence de la déraison : « le fou, parcourant jusqu'à la fureur de l'animalité la courbe de la déchéance humaine, dévoile ce fond de déraison qui menace l'homme et enveloppe de très loin toutes les formes de son existence naturelle. Il ne s'agit pas d'un glissement vers un déterminisme, mais de l'ouverture sur une nuit. Plus que tout autre, mieux en tout cas que notre positivisme, le rationalisme classique a su veiller, et percevoir, le péril souterrain de la déraison, cet espace menaçant d'une liberté absolue » (*ibid.*, p. 209).

224 Cf. par exemple M. Heidegger, *Le Principe de raison*, *op. cit.*, p. 255 : « la technique moderne tend vers la plus grande perfection possible. Cette perfection consiste dans la complète calculabilité des objets. La calculabilité des objets présuppose la validité universelle du principe de raison. Enfin la domination, ainsi entendue, du principe caractérise l'être de l'époque moderne, de l'âge technique ».

certain écart par rapport à la norme sociale »²²⁵.

La liberté du fou prend fin dans l'internement généralisé – aux deux sens du terme – de la déraison, sous le double regard de la raison et de la morale, du rationnel et du raisonnable. L'expérience classique de la folie n'est pas tragique, mais critique, puisqu'elle réside dans la manifestation de la souveraineté de la raison, par rapport à laquelle toute figure d'altérité se voit d'emblée exclue, ou plutôt exclue dans une inclusion. Plus précisément, la mutation de la perception de la folie à l'âge classique est décrite en termes de violence, ou plutôt de maîtrise de la violence de la folie par la violence de la raison : « la Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force »²²⁶. Si la Renaissance privilégie déjà l'expérience critique de la folie par rapport à l'expérience tragique, l'âge classique radicalise cette préférence en assurant la souveraineté de la raison dans la séquestration d'une « déraison déchaînée »²²⁷. Contre une folie perçue comme sauvagerie primitive, la raison justifie son action comme une légitime et seconde violence mettant la folie au silence. Si en d'autres termes la folie-violence demeure un mythe de la raison, ce n'est pas le cas de ses effets : contrainte et domestiquée, la folie n'a pas d'autre choix que de crier pour faire entendre sa voix, justifiant ainsi rétroactivement l'agression de sa gardienne. En ce sens, la critique de *Histoire de la folie* porte contre les prétentions fondatrices de la raison, en reprenant un *leitmotiv* nietzschéen : sous la raison et la science, la morale et la violence.

Foucault rejette la thèse selon laquelle seul un progrès de la raison pourrait expliquer le phénomène du grand renfermement, et plus tard celui de l'asile psychiatrique, ou selon laquelle le pur désir de connaître nécessiterait l'internement. Au contraire pour Foucault, l'internement caractéristique de la période classique est d'abord moral, et relève d'une condamnation indifférenciée de la déraison. Il faudrait renverser l'image de la *Lettre-préface aux Principes de la philosophie*, et soutenir que la folie est enracinée dans le monde moral, de même que la raison est seulement le tronc de l'arbre classique : « bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison. La raison classique ne rencontre pas l'éthique au bout de sa vérité, et sous la forme des lois morales ; l'éthique, comme choix contre la déraison, est présente dès l'origine de toute pensée concertée »²²⁸. Autrement dit, avant

225 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 140.

226 *Ibid.*, p. 67.

227 Cf. *ibid.*, p. 109 qui indique que la raison « règne à l'état pur dans un triomphe qui lui est ménagé à l'avance sur une déraison déchaînée ». De ce point de vue, l'exemple le plus frappant est celui de cette machine rotatoire sur laquelle était installé le fou pour dissiper ses désordres intérieurs, comme si faire tourner brutalement le fou à grande vitesse pouvait réordonner les mouvements chaotiques de la folie (cf. *ibid.*, p. 406).

228 *Ibid.*, p. 187-8. C'est l'objet de la querelle avec Derrida, qui objecte à Foucault que la folie ne jouit d'aucun statut

le *cogito*, il y a l'antériorité du malin génie, la possibilité de la déraison et de tous ses pouvoirs ; et pour que le *cogito* soit possible, il faut d'abord exclure le mauvais génie et ses risques pour le sujet méditant. De même, et à l'échelle de la cité, l'origine de l'internement et de l'observation de la folie réside dans le vieux geste excluant des léproseries, c'est-à-dire dans une condamnation, une valorisation négative, une mise à distance du mauvais – une sorte de « *pathos* de la distance »²²⁹.

Autrement dit, *Histoire de la folie* nécessite de penser un dédoublement de la raison, puisque l'âge classique fait l'expérience « d'une seule et même folie qui est perçue tout ensemble dans son opposition au raisonnable, et dans ce qu'elle offre d'elle-même au rationnel »²³⁰. Le raisonnable n'est pas la même chose que le rationnel, ni sa conséquence, mais ce qui le précède. La raison dans sa dimension morale a d'abord inclus/exclu la folie : inclus dans la déraison et exclu la déraison. Et à partir du moment où la folie est réduite au fou enchaîné et docile, sa

d'exception ou de paradigme dans le déroulement du doute cartésien, et signifie seulement un préalable, moins profond et moins universel, au rêve et au malin génie. Cf. par exemple J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 79 : « le dormeur, ou le rêveur, est plus fou que le fou » ; et *ibid.*, p. 81 : « l'hypothèse du malin génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une folie totale ». Foucault rejettera la critique de Derrida, en soutenant que si le sujet logique de la démonstration exclut également la folie et le rêve comme puissances du faux et du sensible, en revanche le sujet « impliqué » dans une transformation de lui-même a besoin d'exclure la folie au début de sa méditation pour se qualifier comme raisonnablement méditant. Le problème de la lecture de 1972 demeure moral, ou « ascétique » (cf. M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 102, p. 1125-6). Pour une mise au point sur cette querelle, cf. l'article de Jan-Marie Beyssade publié en 1973, c'est-à-dire après la réponse de Foucault à Derrida, qui conclut que ni Foucault, en postulant l'exclusion de la folie, ni Derrida, en soutenant que c'est le rêve qui est surtout exclu, n'ont raison puisque « la valeur du projet métaphysique vient justement de ce qu'il inclut, au lieu de les exclure, ces expériences marginales. Telle est du moins la conviction de Descartes, que M. Foucault rejette passionnément. Fous et rêveurs ont leur place sur la nef cartésienne qui va vers le Nouveau-Monde de la *Seconde Méditation*. Mais l'exemple du fou, à la différence de l'exemple du rêveur, ne réussit pas à faire monter l'honnête homme sur cette nef » (J.-M. Beyssade, « « Mais quoi ce sont des fous ». Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1973, n°3, repris en *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 219). Il est alors possible de soutenir avec et contre Foucault que l'éthique ou la morale, dont J.-M. Beyssade ne dit rien, est bien première dans la méditation et même dans la philosophie cartésienne, mais qu'elle est de liberté – ou de résistance au sens de « déprise de soi » –, et non d'exclusion ou de condamnation.

229 Foucault explique que le grand renfermement dérive d'une « étrange révolution morale » « formant un halo de culpabilité autour de la folie » (M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 126), « un refus éthique fondamental – [...] celui de la déraison classique » (*ibid.*, p. 129), par quoi la folie « s'est trouvée recluse, et, dans la forteresse de l'internement, liée à la Raison, aux règles de la morale et à leurs nuits monotones » (*ibid.*, p. 109). Cf. aussi *ibid.*, p. 115 : « il a fallu toute une réorganisation du monde éthique, de nouvelles lignes de partage entre le bien et le mal, le reconnu et le condamné, et l'établissement de nouvelles normes dans l'intégration sociale. L'internement n'est que le phénomène de ce travail en profondeur, qui fait corps avec tout l'ensemble de la culture classique ». Par conséquent, l'internement, qui n'est pas seulement mise à l'écart de la folie mais correction d'une faute, consiste à « ramener à la vérité par les voies de la contrainte morale. Et par là même, il désigne une expérience de l'erreur qui doit être comprise avant tout comme éthique » (*ibid.*, p. 135).

230 *Ibid.*, p. 239. Cf. aussi *ibid.*, p. 143 où Foucault indique que « le classicisme formait une expérience morale de la déraison, qui sert, au fond, de sol à notre connaissance « scientifique » de la maladie mentale ». Cette tendance s'accentuera à travers l'âge classique, puisqu'à partir du XVIII^e siècle, « la négativité morale du fou commence à ne plus faire qu'une même chose avec la positivité de ce qu'on peut connaître de lui » (*ibid.*, p. 239). Foucault n'hésite pas à viser directement les prétentions scientifiques des psychiatres et des psychologues : « N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication ? » (*ibid.*, p. 142).

violence et son être s'évanouissent pour intégrer la sphère du non-être, des fantasmes ou de l'erreur²³¹. Le discours de la raison sur la folie est fondé, mais sur le néant de son objet ; si bien que la folie n'est plus que ce qu'en dit la raison, son indéfini monologue. C'est dire d'une part que le grand renfermement réduit la folie au silence en lui coupant moralement et physiquement tout accès à la parole, d'autre part qu'il y a quelque chose comme un échec de la raison dans sa dimension rationnelle, l'expérience critique de la folie tournant à vide dans une préfiguration de ce que seront les cercles anthropologiques au XIX^e siècle. Or Foucault ne peut faire cette histoire de la raison, ou décrire l'échec de la Raison dans l'histoire, qu'en signalant l'antériorité du partage sur tout discours de la raison sur la folie. Le partage originaire n'est donc pas seulement historique et social, il est aussi moral²³².

Le deuxième événement important décrit dans *Histoire de la folie* est la « libération des fous » en 1794, au cours de laquelle tout le monde est libéré, ironise en substance Foucault, sauf les fous, définitivement assignés à résidence dans l'asile psychiatrique et l'espace objectif de la maladie mentale. « D'avoir pris ses distances, d'être devenue enfin forme assignable dans le monde troublé de la déraison n'a pas libéré la folie : entre elle et l'internement, une appartenance profonde s'est nouée, un lien presque d'essence »²³³. Rien ne serait donc plus éloigné d'une libération que cette « libération des fous » ; comment comprendre que *Histoire de la folie* ne fasse pas de cet événement le moment où le fou, « libéré » de ses chaînes, serait enfin innocenté dans l'ordre neutre de la connaissance²³⁴ ? C'est que Foucault s'oppose au mythe de la libération ou de l'émancipation spontanée par la raison, contestant l'optimisme téléologique des Lumières. La fin d'un mythe ne signifie pas nécessairement l'avènement de la vérité, mais peut aussi donner lieu à un nouveau mythe²³⁵.

Au moment de la libération des fous, Pinel et Tuke, qui représentent les figures majeures de l'humanisme ou de la philanthropie dans *Histoire de la folie*, construisent précisément les modèles d'un asile scientifiquement fondé où le fou pourrait rejoindre, par sa guérison, les

231 La tentative d'objectivation de la folie à l'âge classique avorte toujours parce qu'elle n'est que le déploiement de « la vérité de la folie à partir d'un être qui est un non-être » (*ibid.*, p. 226).

232 Cf. *ibid.*, p. 143 où Foucault évoque en ces termes le « partage décisif de la raison et de la déraison » : « une crise du monde éthique commence, qui double la grande lutte du Bien et du Mal par le conflit irréconciliable de la raison et de la déraison ».

233 *Ibid.*, p. 502.

234 À propos de la libération des fous par Pinel, Foucault parle de la « constitution d'un domaine où la folie doit apparaître dans une vérité pure, à la fois objective et innocente » (*ibid.*, p. 586).

235 Par exemple, on postule après la Révolution « un asile qui ne serait plus une cage de l'homme livré à sa sauvagerie, mais une sorte de république du rêve où les rapports ne s'établiraient que dans une transparence vertueuse » (*ibid.*, p. 596). Sur le mythe, cf. aussi *ibid.*, p. 597-8 : « Et c'est bien de mythe qu'il faut parler lorsqu'on fait passer pour nature ce qui est concept, pour libération d'une vérité ce qui est reconstitution d'une morale, pour guérison spontanée de la folie ce qui n'est peut-être que sa secrète insertion dans une artificieuse réalité ».

normes émancipatrices de la société. Mais toute l'analyse de Foucault consiste à montrer que cette fuite dans l'imaginaire masque la réalité d'un tout autre rapport entre raison et folie. Car ce n'est pas d'un progrès du savoir que sourd le progrès moral des fous ; c'est au contraire dans un progrès de l'exclusion morale que celui de la connaissance est rendu possible. En réalité, la libération des fous et l'invention de l'asile achèvent le geste moral d'exclusion de la folie, en séparant le fou des figures disparates de la déraison, c'est-à-dire du pauvre, du libertin ou du criminel, si bien que sa positivité dans l'ordre de l'observation et de la vérité n'est pas la cause, mais l'effet de sa mise à distance morale. La période moderne qui débute ne peut plus voir dans le fou la menace du monde et l'autre de l'homme, mais l'objet définitivement mis à la disposition de son savoir. C'est dire, aussi, que la « libération des fous » ne révèle pas la liberté de fous qui n'auraient plus besoin de résister, mais la victoire de l'expérience critique de la folie sur l'expérience tragique, c'est-à-dire une nouvelle domination impliquant une tout autre résistance.

En réalité, dans le couronnement de l'expérience critique qui marque l'avènement de la période moderne, la morale change de fonction, en n'étant plus l'option primitive opérée contre la déraison, mais l'instrument quotidien pour extraire du fou un savoir, et en ce savoir le guérir. La morale ne constitue plus le principe d'une mise à distance de la déraison, mais un moyen de domination dans l'intimité même du fou. La thèse – nietzschéenne – de Foucault consiste à soutenir que la liberté et la responsabilité ne constituent pas la fin de l'asile, mais jouent au contraire comme autant de moyens pour maintenir le fou sous le joug de la raison et de ses normes. Par exemple, le modèle quaker de la *Retraite*, dont Tuke est l'auteur, consiste à retirer le fou de toute société, l'asile étant le lieu du retour à la nature, laquelle signifie en même temps la santé, la raison et la vérité. C'est dire que la *Retraite* écrase la société sur la nature de manière à y perpétuer ses valeurs ; à cette fin, elle entend constituer une grande famille entre fous et surveillants, c'est-à-dire la plus naturelle des sociétés et en même temps le lieu où se font jour les plus sociaux des sentiments naturels²³⁶. Mais c'est dire surtout que la raison n'infuse pas uniquement ses valeurs dans l'asile, et qu'elle investit aussi l'intériorité du fou. Se constitue alors l'expérience dialectique de la folie où l'aliénation n'est plus physique et spatiale comme à l'âge classique, mais interne au fou : c'est en lui-même que le fou trouve le principe de sa nature et de la perversion de celle-là. Dans l'asile du XIX^e siècle, la vérité de la folie s'identifie à la vérité de

236 Comme le souligne M. Potte-Bonneville, les murs de l'asile servent moins de coupure entre deux mondes que d'embranchement permanent ou d'« échangeur » économique, social et moral, faisant apparaître l'asile comme un espace entièrement perméable aux normes sociales. Cf. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 51 où l'auteur explique que l'internement asilaire « use des murs non comme une *frontière*, à laquelle viendraient seulement s'adosser l'intégration économique des pauvres, l'intégration morale des malades, mais comme d'un *échangeur* qui, distribuant sur chacune de ses faces ces deux logiques de l'assistance, en permet aussi la reconduction : les profits tirés du travail du fou traverseront le mur vers l'extérieur, en direction de la société ; les vertus exigibles de tout être social pénétreront l'asile, en direction des internés ».

l'homme, à l'anthropologie²³⁷.

C'est ici que l'influence de la Seconde dissertation de *La Généalogie de la morale* sur *Histoire de la folie* est la plus frappante, car tout doit être fait dans la *Retraite*, indique Foucault, pour que le fou ait mauvaise conscience de sa folie et soit amené à la responsabilité par la peur du châtement. La promesse de libération, indissociable de la dialectique pour Foucault, masque en réalité un désir d'asservissement, et l'injonction à la responsabilité cache une culpabilisation qui la justifie. La peur est le nouvel instrument de domination du fou, et doit être suscitée en permanence pour devenir spontanée dans le rapport qu'il entretient à lui-même ; pour reprendre un vocable nietzschéen, elle doit être intériorisée, « inspirituée »²³⁸. Mais cette peur n'est plus celle, vague et menaçante, que suscitait la déraison à l'âge classique ; elle est produite par la raison sur la folie afin de la guérir de l'intérieur²³⁹. Foucault décrit plus précisément deux moyens par lesquels cette culpabilisation est obtenue : le travail et le regard. Dans la religion des quakers, Dieu récompense le laborieux et valorise le travail, non comme activité productrice, mais en lui-même, comme vertu et action bonne ; en ce sens, la *Retraite* va imposer aux fous un travail régulier afin d'intérioriser la loi morale exigée. De même, tout un jeu de regards est organisé par les surveillants pour que le fou se sente sans cesse jugé, et obligé de correspondre à l'idéal qui est attendu de lui. La famille de la *Retraite* dévoile ici un caractère pervers : s'il s'agit bien de faire jouer de bons sentiments au sein de l'institution, ce n'est jamais que sous l'autorité

237 Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 588 : « un mythe commence à prendre figure, qui sera une des grandes formes organisatrices de la psychiatrie au XIX^e siècle, le mythe des trois Natures : Nature-Vérité, Nature-Raison, et Nature-Santé ». Comme dans l'*Introduction*, c'est une confusion sur le concept de nature qui entraîne l'illusion anthropologique. En outre, la *Retraite* s'« entretient dans le mythe de la famille patriarcale : elle veut être une grande communauté fraternelle des malades et des surveillants, sous l'autorité des directeurs et de l'administration. Famille rigoureuse, sans faiblesse, ni complaisance, mais juste, conforme à la grande image de la famille biblique » (*ibid.*, p. 589). Si bien qu'« au terme de cette « retraite », sous l'aliénation réapparaît finalement l'inaliénable, qui est nature, vérité, raison, et pure moralité sociale » (*ibid.*, p. 590). La retraite dans l'asile est aussi bien retiré dans l'intériorité du fou, et retiré de la vérité dans l'être de l'homme. Cf. *ibid.*, p. 475 à propos de l'aliénation : « quand on parlera maintenant d'un homme fou, on désigne celui qui a quitté la terre de sa vérité immédiate, et qui s'est lui-même perdu » ; et *ibid.*, p. 571 : « la folie est offerte à la connaissance dans une structure qui est, d'entrée de jeu, aliénante ».

238 Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, §1, p. 118, où Nietzsche invente le terme d'« *Einverseelung* ». La Seconde dissertation de *La Généalogie de la morale* retrace l'origine des concepts de faute et de mauvaise conscience. Nietzsche explique que les esclaves, pour dominer les nobles, ont dû rendre les maîtres responsables de leurs actes, au sens où la responsabilité n'est que la pesanteur qui attache l'avenir et le présent aux actes du passé. La ruse de la raison produite par les forces réactives consiste à construire une liberté et une responsabilité purement idéologique, afin de dresser et de rendre calculables les décharges irrationnelles des forces actives. La responsabilisation ou la libération ne sont ainsi qu'une culpabilisation vis-à-vis de la force, de la liberté et de l'action. En outre, le moyen pour lier un sujet à ses actes est la promesse, laquelle consiste à s'engager à demeurer le même dans l'avenir, et à ne rien créer. La promesse repose sur en ce sens sur une négation du devenir et une affirmation de l'immutabilité de l'être. Il n'est donc pas étonnant de voir Foucault opposer le tragique nietzschéen à toutes les promesses de la dialectique.

239 Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 600 : « maintenant la folie ne devra plus, ne pourra plus faire peur ; elle aura peur, sans recours ni retour, entièrement livrée par là à la pédagogie du bon sens, de la vérité et de la morale ».

du père, c'est-à-dire dans l'hétéronomie ou la minorité toujours reconduite du fou²⁴⁰.

Si l'autorité morale vient bien se substituer à la répression physique – ou le surveiller au punir –, il n'y a donc là progrès qu'en apparence ; car si le surveillant ne porte plus d'armes, il n'est pas pour autant inoffensif, et concentre toute sa brutalité dans son statut de juge souverain. Son regard et sa parole ne heurtent certes plus l'intégrité physique du fou, mais ils exercent une force permanente dans l'espace torturé de sa *psyché*. Ce qui pourrait ressembler à la fin d'une violence n'en est que le déplacement, le renouvellement en conformité aux nouvelles normes sociales, et l'intensification : le surveillant est toujours investi de l'autorité de la raison, mais il est vainqueur de la violence de la folie sans même avoir à lutter. L'absence de contraintes n'est pas une libération, c'est une servitude acquise pour longtemps dans la prison morale de la culpabilisation : « Tuke a créé un asile où il a substitué à la terreur libre de la folie, l'angoisse close de la responsabilité »²⁴¹.

Que l'autonomie soit infiniment retardée comme dans l'asile de Pinel, ou que l'hétéronomie soit toujours prolongée comme dans celui de Tuke²⁴², le résultat est le même : la subjectivation du fou dans l'asile n'est qu'un mythe sous lequel son objectivation est toujours perfectionnée. La violence de la raison contre la folie n'a pas disparu mais elle trouve plutôt son couronnement au moment où les chaînes réelles sont retirées pour y substituer des chaînes de « vertu » : l'asile psychiatrique signe ainsi l'apothéose de la violence de la raison contre la folie, mais sous une forme morale et intériorisée. Non seulement l'asile de Pinel et de Tuke n'est pas apparu grâce à la vérité ou au pur désir de vérité, mais il n'est pas non plus, dans son existence, un espace offert à la pure connaissance et à la guérison de la folie, puisqu'il ne peut pas fonctionner sans juger, punir et récompenser. *Pudenda origo* : la science possède une origine morale, et même immorale²⁴³. Plus généralement, la lecture de Foucault en termes de morale et

240 Cf. par exemple *ibid.*, p. 607 : « l'état de minorité devient chez Tuke, un style d'existence pour les fous ». Foucault fait de cette synthèse entre la folie et la famille l'origine récente de la psychanalyse, que Freud éternise par erreur sous la figure transhistorique et transculturelle du complexe d'Œdipe.

241 *Ibid.*, p. 602. Cf. aussi *ibid.*, p. 616 qui conclut, au sujet du fou, l'analyse complémentaire de l'asile pensé par Pinel : « délivré de ses chaînes, il est enchaîné maintenant, par la vertu du silence, à la faute et à la honte ». Foucault décrit la culpabilisation du fou dans l'asile de Pinel autour de trois mécanismes : au fou délirant personne ne répond ; le fou est appelé à ne plus porter de regard que sur lui-même ; enfin le fou est appelé à se juger perpétuellement. Cf. aussi la conclusion de ces chapitres : « l'asile de l'âge positiviste, tel qu'on fait gloire à Pinel de l'avoir fondé, n'est pas un libre domaine d'observation et de thérapeutique ; c'est un espace judiciaire où on est accusé, jugé et condamné, et dont on ne se libère que par la version de ce procès dans la profondeur psychologique, c'est-à-dire le repentir. La folie sera punie à l'asile, même si elle est innocentée au-dehors. Elle est pour longtemps, et jusqu'à nos jours au moins, emprisonnée dans un monde moral » (*ibid.*, p. 623).

242 Cf. la belle analyse en miroir en M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire, op. cit.*, p. 133-4.

243 Le meilleur signe de cette généalogie archéologique, c'est que la présence du médecin dans le champ asilaire n'est pas le produit d'un progrès scientifique, mais d'une peur passionnelle, imaginaire et morale. Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 449 à propos de l'internement du XVIII^e siècle : « si on a fait appel au médecin, si on lui a demandé d'observer, c'est parce qu'on avait peur » ; « c'est grâce à cette réactivation imaginaire,

de violence permet de rendre compte de trois types possibles de domination : l'âge classique privilégie un asservissement par la force, l'âge moderne par la culpabilisation et l'objectivation. Mais on ne résiste pas à des chaînes physiques comme à des chaînes morales, ni comme à des chaînes intelligibles ; il reste donc à comprendre comment se présente la résistance de la folie face à ces différents régimes de domination de la raison.

plus que par un perfectionnement de la connaissance, que la déraison s'est trouvée confrontée à la pensée médicale ». Cf. aussi sur le médecin asilaire *ibid.*, p. 624 : « ce n'est pas comme savant que l'*homo medicus* prend autorité dans l'asile, mais comme sage ». Ainsi, « le médecin n'a pu exercer son autorité absolue sur le monde asilaire que dans la mesure où, dès l'origine, il a été Père et Juge » (*ibid.*, p. 626). Non seulement le médecin trouve son origine dans un geste moral, mais son fonctionnement même ne peut apparaître objectif que s'il déploie d'abord tous ces prestiges, le pouvoir « presque magique » qui est le sien et le « quasi-miracle » (*ibid.*, p. 627) dont il est capable. Pour Foucault, cette tendance selon laquelle le défaut de science est proportionnel à l'apparence magique du médecin ne cessera de s'accroître avec la psychiatrie et la psychanalyse. Freud a par exemple reporté sur le médecin « tous les pouvoirs qui s'étaient trouvés répartis dans l'existence collective de l'asile ; il en a fait le Regard absolu, le Silence pur et toujours retenu, le Juge qui punit et récompense » (*ibid.*, p. 631), si bien que la psychanalyse ne peut pas non plus entendre la parole tragique de la folie.

1.3.3 Résistances de la folie

La résistance tragique de la folie suppose de rappeler son adversaire : l'illusion anthropologique. Or, dans le dernier chapitre d'*Histoire de la folie* intitulé « Le cercle anthropologique », Foucault explique que l'âge moderne trouve dans la folie non plus l'absence de toute vérité, mais la présence de la vérité aliénée de l'homme :

de l'homme à l'homme vrai, le chemin passe par l'homme fou. [...] Le paradoxe de la psychologie « positive » au XIX^e siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale²⁴⁴.

Histoire de la folie fait ainsi de la vérité le troisième terme qui s'intercale entre la raison et la folie, bouleversant la structure binaire qui était la leur : dans la folie désormais, l'homme de raison ne trouve plus que le moment aliéné de sa vérité finale, le négatif appelé à se dépasser dans une positivité idéale. C'est qu'à l'âge moderne, tout est disposé pour réduire l'homme fou à n'être qu'une partie parfaitement objectivable de la nature, ou une conscience morale toujours davantage rongée par son remords ; toute la résistance de la folie – sa déraison, son délire, sa transcendance et sa violence – est étranglée²⁴⁵. L'autre devient la vérité de la vérité du même, mais dans ce redoublement déjà analysé surgissent moins la vérité que l'illusion et les cercles anthropologiques. Il est possible de dire que l'expérience dialectique de la folie est totale, parce que la résistance de la déraison semble avoir totalement disparu.

Tout le problème consiste alors à maintenir l'expérience moderne, dialectique et anthropologique de la folie dans une contingence en droit, malgré sa domination en fait. C'est en ce sens que Foucault développe la conception originale d'une « résistance » de la folie ou de la déraison. Plus précisément, la préface d'*Histoire de la folie* lie précisément expérience tragique, folie et être du langage afin de contester toutes les promesses de la dialectique anthropologique :

le grand œuvre de l'histoire du monde est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre [...].

244 *Ibid.*, p. 649. Cette idée est présente dans les travaux de Foucault de 1957. Cf. par exemple M. Foucault, « La psychologie de 1850 à 1950 », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 2, p. 149-50. Cf. aussi l'important passage qui permet de lier *Histoire de la folie* et l'*Introduction* dans une commune critique de l'anthropologie : « la folie, dès lors, n'indique plus un certain rapport de l'homme à la vérité – rapport qui, au moins silencieusement, implique toujours la liberté ; elle indique seulement un rapport de l'homme à sa vérité. [...] La folie ne parlera plus du non-être, mais de l'être de l'homme [...] Et tandis qu'il était autrefois Étranger par rapport à l'Être – homme de néant, d'illusion, *Fatuus* [...], le voilà maintenant retenu en sa propre vérité et par là même éloigné d'elle. Étranger par rapport à soi, *Aliéné*. La folie tient maintenant un langage anthropologique : visant à la fois [...] la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité* » (M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 637).

245 Cf. *ibid.*, p. 654 où Foucault indique que « dans ces engagements bavards de la dialectique, la déraison reste muette ».

La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le 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. Racine calcinée du sens²⁴⁶.

Le tragique est indissociable de l'être du langage, pure absence d'œuvre sur quoi seulement l'histoire du monde peut déployer ses dialectiques, dans une œuvre de raison qui n'est jamais que seconde. Foucault livre-t-il ici une conception irrésistible de l'être du langage ? De quel droit affirmerait-il l'antériorité, plutôt que la simple possibilité, du tragique ? Le problème, central, concerne le fondement de la résistance, pour une pensée archéologique qui veut penser à l'extrême le refus de tout fondement : la résistance archéologique se justifie-t-elle par la contingence de l'anthropologie, ou par une structure tragique éternelle et nécessaire²⁴⁷ ? Il faut laisser ces difficiles problèmes en suspens et s'intéresser au sens de cette résistance du tragique à la dialectique. D'abord, le vocabulaire d'*Histoire de la folie* tente de montrer la violence de la résistance : cris, fulgurations, étincelles... Dans les œuvres de Sade, de Nerval, de Roussel, d'Artaud, de Nietzsche, Foucault ne veut pas seulement montrer une voix oubliée, celle de la folie, recouverte par les annexions répétées de la raison à son encontre ; il veut encore souligner une lutte ouverte par des hurlements qui s'opposent à la grande machinerie psychiatrique. Ces œuvres ne redoublent-elles pas

ces paroles, à peine audibles, de la déraison classique où il était question du néant et de la nuit, mais en les amplifiant jusqu'au cri et à la fureur ? Mais en leur donnant, pour la première fois, une expression, un droit de cité, et une prise sur la culture occidentale, à partir de laquelle deviennent possibles toutes les contestations, et la contestation totale ? En leur rendant leur primitive sauvagerie ?²⁴⁸.

246 M. Foucault, « Préface », art. cit., p. 191. Cf. aussi M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 472 : « la folie entre dans un nouveau cycle. Elle est détachée maintenant de la déraison, qui va demeurer longtemps, comme stricte expérience poétique ou philosophique répétée de Sade à Hölderlin, à Nerval et à Nietzsche, la pure plongée dans un langage qui abolit l'histoire et fait scintiller, à la surface la plus précaire du sensible, l'imminence d'une vérité immémoriale ».

247 La préface évoque bien « une grande structure immobile ; celle-ci n'est ni du drame ni de la connaissance ; elle est le point où l'histoire s'immobilise dans le tragique qui à la fois la fonde et la récuse » (*ibid.*, p. 193). Cf. aussi *ibid.*, p. 191 : « la nécessité de la folie tout au long de l'histoire de l'Occident est liée [...] à la possibilité de l'histoire ». De même que l'*Introduction*, *Histoire de la folie* développe une méthode qui n'est ni strictement structurale, ni strictement génétique, mais qui associe les deux dimensions dans une analyse archéologique ; ici, la structure est assimilée au partage originaire entre raison et non raison, ou entre dialectique et tragique. Mais l'indissociabilité de la structure et de la genèse autorise-t-elle à parler du tragique comme de la *ratio essendi* de la dialectique, et de la dialectique comme de la *ratio cognoscendi* du tragique ?

248 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 656. Le cri est une réponse au silence imposé par la raison. Mais il y a aussi un autre silence, bien plus profond, qui appartient à l'essence de la déraison dans son lien avec l'être du langage. Foucault demande à propos de la déraison : « comment a-t-il pu se faire qu'elle soit à ce point privé de langage ? Quel est donc ce pouvoir qui pétrifie ceux qui l'ont une fois regardé en face, et qui condamne à la folie tous ceux qui ont tenté l'épreuve de la déraison ? » (*ibid.*, p. 442). Il y a ambiguïté, parce que le silence a ici deux sources possibles : l'empire de la raison, mais aussi la confrontation tragique avec l'être du langage. Le cri, comme

Il est apparu qu'à l'âge classique la raison endosse tous les rôles dans un rassurant monologue : c'est elle qui parle, seule, sur son autre et pour elle-même. C'est dire que la parole du fou est d'emblée annihilée et récupérée dans le discours de la raison, puis, à l'âge moderne, dans le système dialectique de la science : plus le fou est appelé à parler, plus sa parole est silencieuse. Renvoyée au non-être, la folie classique est mise au silence, anéantissant à l'avance tout lyrisme de la déraison. La seule manière de retrouver la parole de la folie, c'est d'entendre ces cris que les fous, exclus, jettent en retour contre la folie de la raison. C'est depuis un dehors qui est en même temps devenu le dedans de la raison humaine que la folie peut être entendue dans sa dimension tragique. Le style de Foucault renforce l'impression d'une folie qui résiste en sourdine à tous les mécanismes de l'âge classique – soleil éteint par les clairs nuages de la raison, dont on pressent qu'il brillera à nouveau, parce que son silence est celui d'une suspension plutôt que d'une absence. Dans *Histoire de la folie*, la résistance se présente donc d'une part comme ce qui résiste aux annexions de la raison – il faudrait parler d'une résistance passive, au sens d'un reste inéliminable, d'un rebut tragique inassimilable aux normes du rationnel –, d'autre part, et d'une manière plus active ou plus positive, comme ce qui permet de contester la raison humaine, d'en révéler la déraison essentielle, les cercles, les fantômes et les limites. Ainsi la résistance, sans être parfaitement explicitée ou clairement thématisée²⁴⁹, ne surgit pas après 1970, en même temps que les thèses sur le pouvoir ; seulement elle se manifeste sous la forme d'une résistance à

d'ailleurs le silence, peut désigner soit une réaction contre la raison, soit la perte de soi « choisie » dans l'être du langage, c'est-à-dire l'expérience tragique. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 654 : « et pourtant, d'autres, « perdant leur chemin, souhaitent le perdre à jamais ». Cette fin de la déraison, ailleurs, est transfiguration. Il est une région où, si elle quitte le presque silence, le murmure de l'implicite où la maintenait l'évidence classique, c'est pour se recomposer dans un silence sillonné de cris, dans le silence de l'interdiction, de la veille et de la revanche ». La formule non citée est extraite du poème « Jacquemard et Julia » de René Char (*Fureur et mystère*).

249 Quelques claires occurrences du terme de résistance jalonnent les analyses du livre de 1961. Par exemple, la folie résiste au rêve classique d'une classification exhaustive de ses formes : « tout se passe comme si cette activité classificatrice avait fonctionné à vide, se déployant pour un résultat nul, se reprenant et se corrigeant sans cesse pour ne parvenir à rien [...]. Quelles résistances se sont opposées à ce que ce labeur morde sur son objet [...] ? (*ibid.*, p. 251-3). En outre, le meilleur signe que la résistance est résistance à l'ordre social, c'est qu'à l'intérieur même de l'asile pinélien « il y a pourtant des aliénés qui échappent à ce mouvement et résistent à la synthèse morale qu'il opère. Ceux-là sont reclus à l'intérieur même de l'asile, formant une nouvelle population internée, qui ne relève même pas de la justice [...]. Désobéissance par fanatisme religieux, résistance au travail, et vol, les trois grandes fautes contre la société bourgeoise, les trois attentats majeurs contre ses valeurs essentielles ne sont pas excusables, même par la folie ; ils méritent l'emprisonnement pur et simple, l'exclusion dans tout ce qu'elle peut avoir de rigoureux, puisqu'ils manifestent tous la même résistance à l'uniformisation morale et sociale, qui forme la raison d'être de l'asile tel que le conçoit Pinel » (*ibid.*, p. 622). Mais le terme de résistance apparaît aussi dans son lien avec la littérature, ou l'être du langage. La littérature de Sade apparaît comme un exemple de résistance à l'internement classique se manifestant dans le retour d'un discours déraisonnable : « l'internement a permis, a appelé cette résistance de l'imaginaire » (*ibid.*, p. 452). Cf. aussi ce beau passage qui oppose la littérature à la moralisation de la raison : « depuis la fin du XVIII^e siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'œuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou d'Artaud, – indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent, résistant par leur force propre à ce gigantesque emprisonnement moral, qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés par Pinel et par Tuke » (*ibid.*, p. 632).

l'illusion anthropologique, c'est-à-dire d'une expérience tragique de l'être du langage dont le fondement demeure difficile à saisir. La résistance de la folie, ne se présente donc que sous la forme de points fuyants qui étincellent dans l'histoire le monologue de la raison, ou encore du clinamen faisant dérailler le grand mouvement critique et dialectique de la raison qui s'achève dans le positivisme de la psychologie.

Dans l'archéologie des résistances de la déraison à laquelle se livre la fin d'*Histoire de la folie*²⁵⁰, quatre étapes se dessinent : Diderot, la poésie romantique, Sade et Goya, enfin Nietzsche, Artaud et Van Gogh. Il faut voir dans la succession historique de ces quatre ensembles non quatre exemplaires d'une même déraison, mais un *crescendo* de la résistance à la raison humaine, selon les différents régimes de domination qu'elle instaure au cours de l'histoire. *Le Neveu de Rameau* redonne le premier un langage à la déraison et un lien à la vérité tragique, c'est-à-dire en lien avec le monde :

une vérité de l'homme, très archaïque et très proche, très silencieuse et très menaçante : une vérité en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité, et la plus répandue au ras des choses ; une vérité, qui est la profonde retraite de l'individualité de l'homme et la forme inchoative du cosmos²⁵¹.

Lu à l'échelle d'une histoire de la folie, le livre de Diderot apparaît comme une contestation de la mise au silence par la raison classique, et une des rares tentatives pour laisser la parole à la déraison. En cela, Diderot laisse s'écouler le langage en son être brut, langage qui parle seul en s'épanchant dans la faconde illimitée du délire. En outre, *Le Neveu de Rameau* constitue le bref réveil de l'expérience tragique de la folie, dans laquelle se joue l'ouverture sans avenir du monde, plutôt que l'identité confiante de la subjectivité humaine. La vérité tragique est donc la plus proche et la plus éloignée possible de l'homme, parce qu'elle ouvre et perd toute intériorité dans sa connexion avec le monde. C'est dire que le monde n'est pas l'occasion pour l'homme de se retrouver ; au contraire, il constitue le lieu tragique où il peut éprouver ses limites. Toute cette expérience consiste à opposer la déraison de l'homme qui s'accomplit dans « l'ivresse du sensible » et devenant « le contretemps du monde »²⁵², et la folie objectivée qui est contrainte au *tempo* militaire de la raison.

250 Foucault parle à propos de Diderot de « la ligne brisée qui va de la Nef des fous aux dernières paroles de Nietzsche » (*ibid.*, p. 432).

251 *Ibid.*, p. 638. Cf. aussi *ibid.*, p. 440 : « Le rire du *Neveu de Rameau* préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIX^e siècle ; [...] depuis longtemps déjà, Diderot avait fait entendre que l'homme est incessamment renvoyé de la raison à la vérité non vraie de l'immédiat, et ceci par une médiation sans travail, une médiation toujours déjà opérée du fond du temps. Cette médiation sans patience [...] c'est le délire de la déraison ». Cf. aussi cette brève description de l'expérience de la déraison dans la continuité de l'analyse du *Neveu de Rameau* : celle-ci expérimente « à la fois l'ivresse du sensible, la fascination dans l'immédiat, et la douloureuse ironie où s'annonce la solitude du délire » (*ibid.*, p. 441).

252 *Ibid.*, p. 455.

Or, si *Le Neveu de Rameau* constitue le réveil ponctuel de la déraison, il ne se confronte pas encore pleinement – ou alors seulement à l'avance – à l'anthropologie, mais à la raison classique. La poésie romantique, qui constitue le second palier de cette suite, est au contraire parfaitement adossée à la dialectique anthropologique de la folie. Plus précisément, elle décrit l'expérience mêlée de la fin et du recommencement, de la liberté et de sa dispersion dans les choses de la nature. Autrement dit, elle a le même contenu que la science psychiatrique, mais elle unit dans une équivocité imagée ce que la science sépare et déroule dans d'indéfinies antinomies : « ce qui était l'équivoque d'une *expérience fondamentale et constitutive* de la folie se perdra vite dans le réseau des *conflits théoriques* sur l'*interprétation* à donner des phénomènes de la folie »²⁵³. Pour dire la même chose, la poésie tient un tout autre discours que la psychiatrie, parce qu'elle oppose l'expérience à la théorie, et l'épreuve à la raison : la poésie romantique concentre dans l'œuvre imagée une expérience de la folie irréductible à la science.

La troisième étape est représentée par le couple Goya/Sade ; Foucault interprète les œuvres des deux auteurs comme ce qui dévoile une déraison qui est pur anéantissement : « seule est présente la plus intérieure, et en même temps la plus sauvagement libre des forces [...]. La folie est devenue en l'homme la possibilité d'abolir et l'homme et le monde »²⁵⁴. Cette citation est formulée pour les figures de Goya, mais elle vaut aussi bien pour le discours de Sade, dont Foucault fait un auteur non pas de la nature, mais de l'anti-nature – un anti-Rousseau. C'est le désir qui joue le rôle de « la plus sauvagement libre des forces » chez Sade : il n'est pas l'élément de la nature humaine qui tend vers la société pacifiée et la sagesse, mais ce qui renvoie et l'homme et le monde au chaos. En somme, Goya et Sade représentent le revers de la violence et le retour du refoulé : la brutalité que la raison classique fabriquait en postulant la dangerosité de son autre lui est renvoyée en étant poussée à l'extrême. La violence secondaire du fou, qui confirmait rétroactivement sa violence supposée en réagissant à la violence de la raison, se transforme en un zèle destructeur et sans limite.

Comment dès lors concevoir la quatrième étape, qui achève cette escalade ? Il ne s'agit plus seulement ici de délire et d'ivresse, ni d'équivocité de l'homme et du monde, ni enfin de

253 *Ibid.*, p. 643-4. Cf. aussi *ibid.*, p. 639 : « ce qu'il y a de propre au langage de la folie dans la poésie romantique, c'est qu'elle est le langage de la fin dernière, et celui du recommencement absolu : fin de l'homme qui sombre dans la nuit, et découverte, au bout de cette nuit, d'une lumière qui est celle des choses à leur tout premier commencement ». L'illusion anthropologique dessine en réalité quatre antinomies dans lesquelles seront prises les réflexions du XIX^e siècle sur la folie : la folie dévoile la vérité fondamentale de l'homme avant toute civilisation, la folie désigne la vérité finale de l'homme après toute civilisation ; la folie est déterminisme, la folie est liberté mauvaise ; le fou est irresponsable parce que plein de raisons, le fou est irresponsable parce que sans raisons ; enfin la guérison est dans la vérité de sa propre folie, la guérison est dans la vérité de l'autre.

254 *Ibid.*, p. 656. Cf. aussi *ibid.*, p. 659 à propos de Sade : « la nuit de la folie est alors sans limite ; ce qu'on pouvait prendre pour la violente nature de l'homme n'était que l'infini de la non-nature ».

violence destructrice. Car dans les trois cas précédents, c'est la raison humaine qui avait l'initiative, et la folie ne faisait que résister passivement, telle une réaction gratuite ou désespérée ; mais ici, le rapport s'inverse. Pour le comprendre, il faut d'abord rappeler l'alternative suivante : l'œuvre suppose la raison, et la folie l'absence d'œuvre – à cause de son objectivation et de sa culpabilisation. Mais chez Artaud, Nietzsche et Van Gogh, l'œuvre est traversée, fugitivement ou durablement, pas la folie ; et

dans le temps de cette œuvre effondrée dans la démence, le monde éprouve sa culpabilité. Désormais et par la médiation de la folie, c'est le monde qui devient coupable (pour la première fois dans le monde occidental) à l'égard de l'œuvre ; le voilà requis par elle, contraint de s'ordonner à son langage, astreint par elle à une tâche de reconnaissance, de réparation ; à la tâche de rendre raison *de* cette déraison et *à* cette déraison. [...] Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient²⁵⁵.

En cet ultime *crescendo* dans la résistance de la folie, c'est la morale qui est en jeu. Dans l'instant où l'œuvre est produite par la folie, toute la structure de la modernité vacille ; en effet, le fait que la folie œuvre ne peut produire que le désœuvrement de la raison, qui apparaît sans droit, sans justification, contingente : la raison ne peut pas supporter que la folie fasse œuvre. L'œuvre enferme dans l'unité d'une pratique un certain champ d'objets, un style, une cohérence, une durée ; c'est ce caractère limitatif que la folie vient transgresser par sa « démesure ». Or dans l'œuvre de folie, ou plutôt dans l'œuvre renvoyée à l'absence d'œuvre qui la précède – comme l'être du langage précède tout discours –, le monde moderne éprouve la fuite de tous ses fondements. La folie ne constitue donc pas l'effondrement de l'œuvre, mais plutôt son fondement sans fond : la condition de sa possibilité et de sa vérité ; elle ouvre, par-delà l'histoire du monde et ses genèses dialectiques, quelque chose comme la nécessité du tragique, qui ne signifie pas, comme le pense Derrida, sa présence. Et la situation se renverse, dans une très anti-dialectique « ruse de la folie » : ce n'est plus la folie qui subit une culpabilisation nécessaire à son objectivation par la raison, c'est la raison qui se voit traînée au tribunal de la folie. Ce n'est pas la déraison qui est étranglée pour son désœuvrement, c'est la raison qui doit répondre de ses œuvres. L'anthropologie elle-même, et singulièrement la psychologie qui s'est érigée sur l'aliénation de l'homme vrai dans l'homme fou, voit son sol se dérober sous ses pieds : c'est que la rencontre impensable entre œuvre et folie montre que ce n'est pas la folie qui est perte de soi de la nature humaine, mais la raison humaine qui s'est abîmée dans la dialectique de l'être et du non-être.

255 *Ibid.*, p. 663.

En tout cela, le remords change de camp. Devant le miroir que lui tend la folie, le monde de la raison s'avoue une faute difficile à réparer ; c'est sur lui-même, plutôt que sur son autre, que sa persécution continue. Deux conséquences immédiates se dégagent : premièrement, la raison doit rendre raison d'elle-même, de sa préférence critique, de sa violence classique, de sa morale culpabilisante et de son obstination dialectique ; deuxièmement la raison doit rendre raison « de la déraison à la déraison », c'est-à-dire lui accorder le droit à une altérité, une identité et une vérité. En somme « la déraison devient la raison de la raison »²⁵⁶, non au sens où la raison se lit elle-même dans une déraison domestiquée et aliénée, mais au sens où la déraison est sa « grande raison ». La résistance de la folie est donc un instrument qui vise directement l'illusion anthropologique de la pensée moderne : par elle, la raison n'est pas appelée à s'enrichir dans l'objectivation et la culpabilisation de son autre, mais à questionner sa propre évidence sous les coups insensés des œuvres de folie. Cette quatrième forme de résistance, indissociable de l'être du langage, est la seule à constituer une résistance au sens fort, parce qu'à la différence des autres formes, elle sait trouver la faille située à la source de sa domination – elle sait lutter non seulement contre le silence, l'objectivation et la violence, mais aussi et surtout contre la morale – et parvient provisoirement à prendre le dessus sur son adversaire, en l'obligeant à prendre conscience de l'illusion anthropologique dont il est victime, et en redonnant à la pensée une liberté qu'elle avait perdue.

Enfin, il faut ajouter un mot sur la continuité des deux ouvrages publiés en 1963, *Naissance de la clinique* et surtout *Raymond Roussel*, avec cette série des résistances de la folie. Car aux yeux de Foucault, Roussel est l'écrivain qui a mesuré, par l'œuvre et jusqu'au désœuvrement, la folie et la mort²⁵⁷, ainsi que la vie autonome ou la dispersion de l'être du langage²⁵⁸. C'est en ce point conclusif que *Raymond Roussel* rejoint directement *Histoire de la*

256 *Ibid.*, p. 433.

257 La mort est un thème commun à *Naissance de la clinique* et à *Raymond Roussel*, et il faut voir un lien entre d'une part l'étrange mort de Roussel et la révélation posthume de ses secrets de fabrication dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, d'autre part l'importance de la mort dans la constitution de la médecine anatomopathologique au XIX^e siècle – on pense à Bichat. Cf. par exemple M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 62 où Foucault explique que le procédé ouvre « ainsi par la mort volontaire une dimension intérieure au langage qui est celle de la mise à mort du langage par lui-même, et de sa résurrection à partir des splendeurs pulvérisées de son cadavre. C'est ce vide soudain de la mort dans le langage de toujours, et aussitôt la naissance d'étoiles, qui définissent la distance de la poésie » ; et *ibid.*, p. 71 : « Roussel a inventé des machines à langage qui n'ont sans doute, en dehors du procédé, aucun autre secret que le visible et profond rapport que tout langage entretient, dénoué, reprend et indéfiniment répète avec la mort ».

258 Au début de l'ouvrage, Foucault souligne le fait que Roussel « savait bien pourtant qu'on ne dispose jamais absolument du langage. Et qu'il se joue du sujet qui parle, dans ses répétitions et ses dédoublements » (*ibid.*, p. 45). Cf. aussi *ibid.*, p. 53 qui rend compte du fait que Roussel traque « l'irruption du langage, sa présence soudaine : cette réserve d'où surgissent les mots – cet absolu recul du langage par rapport à lui-même et qui fait qu'il parle. [...] Et le Procédé consiste justement à purifier le discours de tous ces faux hasards de « l'inspiration », de la fantaisie, de la plume qui court, pour le placer devant l'évidence insupportable que le langage nous arrive du fond d'une nuit

folie : contrairement à ce que pense Janet, dont Roussel a été le patient, l'œuvre pour Foucault ne sublime pas les problèmes de la maladie ou de la folie, mais elle est foncièrement incompatible avec elle. Et c'est l'expérience singulière que l'auteur fait du langage en son être qui marque le lieu de cette incompatibilité : comme le demande Foucault, « le langage n'est-il pas entre la folie et l'œuvre, le lieu vide et plein, invisible et inévitable, de leur mutuelle exclusion ? »²⁵⁹. Le langage dans lequel se perd Raymond Roussel et séduit Foucault à travers lui, c'est l'absence d'œuvre qui conteste l'œuvre de l'intérieur, cette absence d'œuvre qui demande au monde une justification : résistance ultime à l'illusion anthropologique.

Reprenons : dans *Naissance de la clinique*, Foucault souligne discrètement mais fermement le parallèle qui unit la mort dans l'anatomo-pathologie naissante du XIX^e siècle et la folie dans la psychiatrie moderne : « la mort a quitté son vieux ciel tragique ; la voilà devenue le noyau lyrique de l'homme : son invisible vérité, son visible secret »²⁶⁰. En ordonnant son

parfaitement claire et impossible à maîtriser ». Il s'agit donc bien chez Roussel de faire scintiller l'être du langage, ou, selon la belle expression de Foucault, de « laisser perler le chant » (*ibid.*, p. 79). Mais il s'agit d'un chant sans chanteur, puisque « ce langage a l'étrange pouvoir de dédoubler le sujet qui parle, lui faisant tenir plusieurs discours à la fois [...]. C'est qu'il est capable de se déployer dans un automatisme pur – au-dessus et au-dessous de la réflexion » (*ibid.*, p. 80). Cf. enfin *ibid.*, p. 209 : « Roussel apparaît tel qu'il s'est défini lui-même : l'inventeur d'un langage qui ne dit que soi, d'un langage absolument simple dans son être redoublé, d'un langage du langage, enfermant son propre soleil dans sa défaillance souveraine et centrale ».

Foucault a pu trouver l'idée d'une vie autonome du langage chez Saussure – dans ses lectures ou lors des cours de Merleau-Ponty à la Sorbonne –, lorsque ce dernier évoque par exemple l'analogie et le rééquilibrage de la langue par la langue, qui traverse le sujet parlant et conscient davantage qu'il n'en provient. Cf. par exemple F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 227 : « Toute création doit être précédée d'une comparaison inconsciente des matériaux déposés dans le trésor de la langue où les formes génératrices sont rangées selon leurs rapports syntagmatiques et associatifs. Ainsi toute une partie du phénomène s'accomplit avant qu'on voie apparaître la forme nouvelle. L'activité continuelle du langage décomposant les unités qui lui sont données contient en soi non seulement toutes les possibilités d'en parler conforme à l'usage, mais aussi toutes celles des formations analogiques ».

259 M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 205. Les dernières pages de l'ouvrage sont consacrées à ce thème. Cf. aussi *ibid.*, p. 207 qui évoque à propos du langage « une incompatibilité essentielle, le creux central que rien jamais ne pourra combler. C'est de ce vide aussi qu'Artaud voulait s'approcher, dans son œuvre, mais dont il ne cessait d'être écarté : écarté par lui de son œuvre, mais aussi de lui par son œuvre ; et vers cette ruine médullaire, il lançait sans cesse son langage, creusant une œuvre qui est absence d'œuvre ». Cf. enfin au même endroit : « ce creux solaire [...] est l'espace du langage de Roussel, le vide d'où il parle, l'absence par laquelle l'œuvre et la folie communiquent et s'excluent. Et ce vide je ne l'entends point par métaphore : il s'agit de la carence des mots qui sont moins nombreux que les choses qu'ils désignent, et doivent à cette économie de vouloir dire quelque chose. Si le langage était aussi riche que l'être, il serait le double inutile et muet des choses ; il n'existerait pas. Et pourtant sans nom pour les nommer, les choses resteraient dans la nuit. Cette lacune illuminante du langage, Roussel l'a éprouvée jusqu'à l'angoisse, jusqu'à l'obsession ». Cf. aussi les textes réunis dans *La Grande étrangère, À propos de littérature*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

260 M. Foucault, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 176. On retrouve la structure de l'anthropologie dans le développement de la médecine moderne : « la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine. C'est ce retournement qui a servi de connotation philosophique à l'organisation d'une médecine positive ; inversement, celle-ci, au niveau empirique, a été une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une originaire finitude » (*ibid.*, p. 201). La thèse profonde de Foucault consiste à soutenir qu'à la fin du XVIII^e siècle, la clinique devient essentiellement normative par rapport à l'homme, permettant aux sciences humaines naissantes de se fonder sur l'opposition du normal et du pathologique : « la médecine ne doit plus être seulement le corpus des techniques de la guérison et du savoir qu'elles requièrent ; elle

expérience à la mort, l'anatomie pathologique de Bichat s'ajuste à la finitude de l'homme sous la forme de l'anthropologie. L'homme n'a pu devenir objet de savoir, homme vrai, qu'en objectivant son autre, la mort. Mais, malgré une référence à l'*Empédocle* de Hölderlin, poème sur un présocratique sans œuvre, *Naissance de la clinique* ne développe pas toute une conception de la résistance du tragique ou un appel explicite vers l'être du langage comme *Histoire de la folie* ; Foucault préfère l'aborder dans l'autre ouvrage qu'il publie en 1963 sur Raymond Roussel. En effet, *Raymond Roussel* ne se contente pas d'explorer et d'approfondir la disjonction entre les mots et les choses qui est au centre de *Naissance de la clinique* ; il reprend ses thèmes principaux – en ce sens Foucault pourrait aussi dire de *Raymond Roussel* : « il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort ; il est question du regard »²⁶¹ – mais pour les métamorphoser : la mort devient le désir d'expérimenter l'être du langage, le regard celui du soleil noir qui illumine les choses non anthropomorphisées des mondes de Roussel, la maladie celle d'un homme qui perd son bon sens dans l'angoisse du signifiant, le langage celui qui précède et conteste toute œuvre comme son origine et sa possibilité. Dans ces travaux de 1963, Foucault rejoue la résistance à l'illusion anthropologique, et dégage la possibilité d'une expérience littéraire et tragique dont Roussel aurait indiqué la voie.

Dans le premier moment de l'ouvrage, Foucault se réfère au procédé dévoilé par Roussel dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. En quoi consiste ce procédé ? Il s'agit d'une clé de langage, dont le modèle est celui des *Impressions d'Afrique* mais aussi de l'écrit de jeunesse *Parmi les Noirs*²⁶² : « les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard » / « les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard ». Tout se joue dans la répétition d'une même phrase, sauf que la répétition ne ramène pas le même, mais l'autre. La forme arrête le sens en se déformant elle-même, et découvre ainsi un nouveau monde de significations : « le langage maintenant n'éprouve la distance de la répétition que pour y loger le sourd appareil d'une ontologie

enveloppera aussi une connaissance de *l'homme en santé*, c'est-à-dire à la fois une expérience de *l'homme non malade*, et une définition de *l'homme modèle*. Dans la gestion de l'existence humaine, elle prend une posture normative, qui ne l'autorise pas simplement à distribuer des conseils de vie sage, mais la fonde à régenter les rapports physiques et moraux de l'individu et de la société où il vit » (*ibid.*, p. 35). La thèse de Foucault, concordant pleinement sur ce point avec l'*Introduction*, consiste alors à soutenir que c'est la structure du normal et du pathologique présente dans la médecine clinique de la fin du XVIII^e siècle qui s'exporte dans les sciences humaines naissantes : « si les sciences de l'homme sont apparues dans le prolongement des sciences de la vie, c'est peut-être parce qu'elles étaient *biologiquement* sous-tendues, mais c'est aussi qu'elles l'étaient *médicalement* : sans doute par transfert, importation et souvent métaphore, les sciences de l'homme ont utilisé des concepts formés par les biologistes ; mais l'objet même qu'elles se donnaient (l'homme, ses conduites, ses réalisations individuelles et sociales) se donnait donc un champ partagé selon le principe du normal et du pathologique » (*ibid.*, p. 36). À partir de la clinique, la médecine ne dit pas seulement la vérité des maladies ou de la santé mais aussi la norme de l'homme.

261 *Ibid.*, p. V.

262 Cf. R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 11-2. pour l'exposition du procédé et *ibid.*, p. 163 sq. pour *Parmi les Noirs*.

fantastique. La dispersion des mots permet une invraisemblable jointure des êtres »²⁶³. Lorsque la différence d'une lettre est perçue – le b plutôt que le p –, tout se passe comme si le langage s'arrêtait sur lui-même, se mettait à fonctionner de manière autonome, mais ne révélait finalement qu'un principe d'éparpillement à l'intérieur duquel des êtres et des choses ne peuvent revenir qu'auréolés d'une lumière paradoxale. Grâce au procédé, le langage²⁶⁴ – et non l'homme²⁶⁵ – produit et reproduit les choses ; il montre sa propre nécessité dans la visibilité des choses. Mais le langage est tout autant échangeur que changeur, car il y a toute une métamorphose imaginaire du monde sur laquelle insiste le commentaire de Foucault : le procédé de Roussel permet les plus « invraisemblables jointures », les spectacles les plus bizarres, les visibilités les plus insolites, comme sur la scène merveilleuse des Incomparables.

Le deuxième grand moment de *Raymond Roussel* est consacré à la différence ou à la rupture des *Nouvelles impressions d'Afrique* par rapport aux autres œuvres, et donc par rapport au procédé. Là où le procédé mettait en lumière le pouvoir du langage, sautant par-dessus la signification première jusqu'à lui-même puis par-dessus lui-même jusqu'à une nouvelle signification, *Nouvelles impressions d'Afrique* montre un langage tournoyant, perpétuellement mis en abyme, se perdant en lui-même sans jamais parvenir à sauter. Foucault interprète à cet égard la technique de « l'enchâssement », consistant à ouvrir, ouvrir sans fermer et fermer sans ouvrir, jusqu'à cinq niveaux de parenthèses, signifiant le dépassement de l'auteur par le « ruissellement » de son propre langage. Le langage des *Nouvelles impressions* parle d'une retraite qu'il est en son être, comme s'il fuyait de l'intérieur, et tout l'insensé de la tâche de Roussel, dit Foucault, consiste à lancer davantage de mots contre cette effondrement toujours recommencé.

263 M. Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., p. 50.

264 L'analyse du procédé doit montrer le pouvoir du langage – ou de l'être du langage. Cf. par exemple *ibid.*, p. 147 : « rien d'autre en ce détour final [...] que l'ouverture première des mots et des choses [...]. Mais que faisait le procédé, sinon cela précisément : parler et donner à voir dans un même mouvement ? » ; ainsi le procédé consiste en « une machine à faire voir la reproduction des choses, insérée dans un instrument à langage ». Cf. aussi *ibid.*, p. 154 : « comme si le rôle du langage était, en doublant ce qui est visible, de le manifester, et de montrer par là qu'il a besoin pour être vu d'être répété par le langage ; le mot seul enracine le visible dans les choses ».

265 Ce qui est surtout congédié par le procédé et cette nouvelle lumière prononcée par le langage lui-même, c'est l'homme lui-même ; car cette lumière paradoxale des choses et du monde lui est radicalement hermétique, si bien qu'il serait possible de parler, comme dans *Naissance de la clinique*, d'« invisible visibilité » - la formule apparaît d'ailleurs à la page 84 de *Raymond Roussel* -, car « rien de tout ce qu'on voit ici n'est donné et ne peut être donné au regard ; il s'agit d'une visibilité qui se dépense pour elle-même, ne s'offre à personne et dessine une fête intérieure à l'être, qui l'éclaire de fond en comble pour un spectacle sans spectateur possible. Visibilité hors du regard » (*ibid.*, p. 136). Comme dans *Naissance de la clinique*, Foucault tente de dégager dans l'œuvre de Roussel le sens d'un regard qui ne serait pas en même temps anthropomorphique. Ce qui est refusé dans l'interprétation de Foucault, c'est la nécessité d'un sujet phénoménologique, où l'écoute d'une conscience pré-réflexive se rendrait attentive à quelque chose comme l'Ouvert. Chez Roussel, la visibilité est renvoyée à un dehors que l'intentionnalité ne peut ni viser, ni comprendre. En outre, il s'agit de renverser le privilège accordé au temps sur l'espace : comme l'indique Foucault dans une référence à l'éternel retour nietzschéen, « le temps est perdu dans l'espace ou plutôt il se retrouve toujours absolument dans cette impossible et profonde figure de la droite qui est un cercle : ce qui n'a pas de fin se révèle identique à ce qui recommence » (*ibid.*, p. 143).

D'où la folle durée des sept années acharnées nécessaires à la soixantaine de pages en vers que contient l'ouvrage : dans *Nouvelles impressions d'Afrique*, le langage tourbillonne autour de sa propre incapacité à se rapprocher de l'être. Alors que le langage du procédé redonnait une lumière à l'être et une couleur aux choses, *Nouvelles impressions d'Afrique* peine à atteindre le visible : l'être glisse entre les mots, les choses ne se maintiennent plus, le monde s'écroule. En raison de l'échec structurel de son langage, *Nouvelles impressions d'Afrique* rejoint le procédé pour accentuer la béance entre les mots et les choses²⁶⁶, en laquelle s'effondre l'homme qui représentait leur médiateur obligé.

Mais la sophistication de ces analyses littéraires est dépassée par la déception qu'elles suscitent à l'égard d'une pensée philosophique et politique de la résistance ; en effet, *Histoire de la folie* et *Raymond Roussel* confirment la courbure et la subordination de l'éthique de résistance par rapport au discours. De plus, si cette résistance de la folie conteste le triomphe de l'anthropologie, ce n'est jamais que négativement, dans le lieu tragique où l'œuvre s'abîme dans le sans-œuvre. Est-il possible de penser une résistance archéologique positive à l'illusion anthropologique ?

266 L'irrésistible vide entre les mots et les choses est bien l'élément commun au procédé et aux *Nouvelles impressions*. D'où l'insistance, à la fin du texte foucauldien, sur cette désunion entre énoncés et visibilités qui le fascine chez Roussel ; cf. par exemple *ibid.*, p. 188 : « il s'agit ici, à nouveau comme dans les récits de jeunesse, d'une exploration de cet espace vide où les mots glissent sur les choses » ; cf. aussi *ibid.*, p. 193 où Foucault parle du « « clinamen » hasardeux des mots et des choses ». Enfin, les *Nouvelles impressions* creusent « un vide où l'être s'engloutit, où les mots se précipitent à la poursuite des choses et où le langage indéfiniment s'effondre vers cette centrale absence » (*ibid.*, p. 174).

1.4 La résistance comme expérience de l'être du langage

1.4.1 Humanisme et anti-humanisme en littérature – Sartre et Robbe-Grillet

Foucault trouve dans l'œuvre de Raymond Roussel non une résistance isolée à l'illusion anthropologique mais l'exemplaire d'une expérience collective, et la préfiguration d'un changement d'*a priori* historique. Au-delà de son exemple, il est possible de repérer – en opérant ainsi une archéologie de l'archéologie foucauldienne – à partir de 1950 la convergence de toute une génération d'écrivains vers une expérience de l'être du langage anti-humaniste. Mais comment relier au préalable littérature et humanisme ? L'art n'est-il pas par essence échappée à la politique et à la morale ? Il faut encore en revenir à Sartre, qui pose dans *Qu'est-ce que la littérature ?* les principes d'une littérature humaniste et engagée contre lesquels s'opposera toute la génération suivante. Au contraire de la poésie, qui considère les mots comme des choses, des images ou des tableaux, la prose accepte aux yeux de Sartre l'instrumentalité et la communicabilité qui font l'essence du langage. En somme, « l'écrivain « engagé » sait que la parole est action »²⁶⁷ : parler en prose, c'est non seulement s'orienter vers la vérité, mais aussi et surtout agir et résister. Le langage est d'abord une arme pour transformer la réalité, sa dimension poétique est secondaire. En cela, l'œuvre d'art n'est pas pour autant un simple moyen ; elle est aussi une fin qui requiert la liberté du lecteur : « l'écrivain choisit d'en appeler à la liberté des autres hommes pour que, par les implications réciproques de leurs exigences, ils réapproprient la totalité de l'être à l'homme et referment l'humanité sur l'univers »²⁶⁸. L'œuvre littéraire est un appel libre de l'auteur à l'activité libre des lecteurs, qui créent l'œuvre autant que lui et ont par conséquent le devoir de la reprendre à leur charge. En cela, Sartre moralise entièrement la littérature : le beau n'est tout au plus que le couronnement du bien²⁶⁹.

La littérature sartrienne est donc entièrement une littérature de l'action, de la *praxis*, et plus précisément de la résistance²⁷⁰ entendue comme libération. De ce point de vue, l'auteur est

267 J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1985, p. 28. Sur l'engagement en littérature, cf. B. Denis, *Littérature et engagement*, Paris, Seuil, 2000, en particulier p. 30-42, où l'auteur évoque les influences des personnalistes et des existentialistes chrétiens comme Mounier, Gabriel ou Maritain sur Sartre.

268 *Ibid.*, p. 64.

269 Cf. par exemple *ibid.*, p. 69 : « bien que la littérature soit une chose et la morale une tout autre chose, au fond de l'impératif esthétique nous discernons l'impératif moral ». Cela qui explique qu'il ne peut pas y avoir pour Sartre de bon roman de mauvaise foi, injuste ou par exemple antisémite.

270 Cf. par exemple *ibid.*, p. 288 : « si, pour nous, montrer le monde c'est toujours le dévoiler dans les perspectives d'un changement possible, alors, dans cette époque de fatalisme, nous avons à révéler au lecteur, en chaque cas

celui qui sait créer une situation d'injustice, non pas purement fictive mais reflétant un certain état du monde, de telle sorte que le lecteur éprouve la volonté de le dépasser : « tout l'art de l'auteur est pour m'obliger à créer ce qu'il dévoile, donc à me compromettre. À nous deux, voilà que nous portons la responsabilité de l'univers »²⁷¹. Mais il ne s'agit pas pour Sartre d'opposer une liberté abstraite à l'injustice ou au mal universel : l'auteur est engagé dans une histoire concrète, une injustice déterminée – l'oppression contre les Noirs, contre les Juifs – qui donne en même temps son sujet et son public au roman « situé ». La littérature est nécessairement embarquée dans le monde historique et social. Plus précisément, la littérature engagée constitue l'idéal rêvé d'une humanité qui par la médiation de l'œuvre littéraire parvient à la conscience de toutes ses servitudes, s'en libère, et réalise son bonheur dans un présent irrésistible : « elle sera la Fête, le miroir de flamme qui brûle tout ce qui s'y reflète, et la générosité, c'est-à-dire la libre invention, le don » ; « en un mot, la littérature est, par essence, la subjectivité d'une société en révolution permanente »²⁷². C'est contre tous ces caractères de la littérature sartrienne – littérature de l'action historique ou *praxis*, littérature morale, littérature de libération ou de résistance, littérature dialectique – que vont réagir un certain nombre d'auteurs dans les années 1950-1960, parmi lesquels la Nouvelle Critique et le Nouveau Roman, en faisant valoir une littérature désengagée, imaginaire et poétique – en somme, une littérature anti-humaniste.

De ce point de vue, *Pour un nouveau roman* constitue clairement un pamphlet d'anti-humanisme en littérature ; et comme chez Foucault, l'humanisme est l'ennemi totalisant : « le Sphinx est devant moi, il m'interroge, je n'ai même pas à essayer de comprendre les termes de l'énigme qu'il me propose, il n'y a qu'une seule réponse possible, une seule réponse à tout : l'homme »²⁷³. Le propre de l'humanisme sartrien ou camusien contre lequel réagit Robbe-Grillet, c'est d'investir tout sens et de tout récupérer ; l'humanisation du monde est totale ou elle n'est pas. En outre, l'humanisation est une invention qui ne concerne que l'homme dans son rapport à lui-même, un mirage – une illusion – qui n'atteint pas l'essence des choses. L'homme ne fait que

concret, sa puissance de faire et de défaire, bref, d'agir » ; et *ibid.*, p. 289 : « montrons-leur que dans le geste le plus mécanique du travailleur se trouve déjà la négation entière de l'oppression ; n'envisageons jamais leur situation comme une donnée de fait, mais comme un problème, faisons voir qu'elle tient sa forme et ses limites d'un horizon infini de possibilités, en un mot qu'elle n'a d'autre figure que celle qu'ils lui confèrent par la manière qu'ils ont choisie de la dépasser ». Sartre avoue néanmoins que la littérature de Résistance n'a rien donné de bon, mais qu'elle a permis la possibilité d'une littérature de résistance.

271 *Ibid.*, p. 68.

272 *Ibid.*, p. 162-3. L'événement décisif pour Sartre, c'est la seconde guerre mondiale qui a créé l'imminence de la mort et la nécessité de l'engagement, et la Résistance qui est d'abord résistance de l'humain au cœur de l'inhumain. L'universel concret rejoint ainsi l'humanisme ou l'anthropologie car « si le public s'identifiait avec l'universel concret, c'est vraiment sur la totalité humaine que l'écrivain aurait à écrire », et ainsi « la littérature serait véritablement anthropologique, au sens plein du terme » (*ibid.*, p. 160-1). Cf. aussi *ibid.*, p. 290 : « l'homme est à inventer chaque jour ».

273 A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 52.

se retrouver dans des choses qu'il voit à travers un miroir qui ne lui renvoie que son image : c'est le cas, en littérature, des figures de l'analogie et de la métaphore, mais aussi du style narratif concernant le roman balzacien du XIX^e siècle²⁷⁴. En tout cas, « le crime, c'est d'affirmer qu'il existe quelque chose, dans le monde, qui n'est pas l'homme, qui ne lui adresse aucun signe, qui n'a rien de commun avec lui. Le crime, surtout, [...] c'est de constater cette séparation, cette distance, sans chercher à opérer sur elle la moindre sublimation » ; « si je dis : « le monde c'est l'homme », j'obtiendrai toujours l'absolution ; tandis que si je dis : « les choses sont les choses, et l'homme n'est que l'homme », je suis aussitôt reconnu de crime contre l'humanité »²⁷⁵. Si l'humanisme se veut universel et totalisant, s'il veut apparaître comme la raison et la justification de toute chose, c'est qu'il refuse d'accepter un monde non humain. L'humanisme est donc la sublimation des distances entre l'homme et le monde, ce qui pour Robbe-Grillet est visible dans les formes de l'absurde, ou de la nausée²⁷⁶.

Au contraire, tout le travail de Robbe-Grillet consiste à montrer que le monde, simplement, est là, indépendamment de l'homme – il y a dans cette littérature un exercice spirituel que les Grecs appelaient physique, consistant à voir le monde tel qu'il est, et non tel que les hommes le voient, ou voudraient le voir selon leurs passions. Ce n'est pas dire qu'il n'y a plus d'hommes ; seulement l'homme, comme le monde, sont réduits à une simple présence²⁷⁷ : il s'agit de considérer la réalité dans ce qu'elle a de têtue, d'irréductible ou de résistant à toute signification trop humaine. De ce point de vue, le narrateur, dans les romans de Robbe-Grillet, apparaît ainsi toujours comme une conscience qui est l'envers de la totalisation sartrienne : défaite, trouée, découvrant au fil du roman combien elle est toujours plus défaite et trouée²⁷⁸. Il

274 Analogies et métaphores ne sont pas pour Robbe-Grillet les résultats d'une recherche poétique, mais l'effet d'une morale, le produit d'un système de pensée présupposant l'harmonie entre l'homme et le monde : « La hauteur de la montagne ne serait rien pour eux, si elle n'offrait le spectacle moral de la « majesté » » (*ibid.*, p. 50). En outre le roman du XIX^e siècle raconte fidèlement le monde humanisé de l'homme, c'est-à-dire un univers stable, cohérent et maîtrisé. Ainsi, « on voit tout de suite pourquoi les objets balzaciens étaient si rassurants : ils appartenaient à un monde dont l'homme était le maître ; [...] un simple gilet, c'était déjà son caractère, et une position sociale en même temps. L'homme était la raison de toute chose, la clef de l'univers, et son maître naturel, de droit divin... » (*ibid.*, p. 119).

275 *Ibid.*, p. 47.

276 Sur Camus, cf. *ibid.*, p. 58 : « l'absurde est donc bien une forme d'humanisme tragique. Ce n'est pas un constat de séparation entre l'homme et les choses. C'est une querelle d'amour, qui mène au crime passionnel. Le monde est accusé de complicité d'assassinat » ; et sur Sartre, *ibid.*, p. 60 : « récupération finale de toutes les distances, de tous les échecs, de toutes les solitudes, de toutes les contradictions ».

277 Ce sont les quelques pages portant sur *En attendant Godot* qui rendent le mieux compte de cet être-là de l'homme et du monde. Cf. *ibid.*, p. 95 : « la condition de l'homme, dit Heidegger, c'est d'être là. Probablement est-ce là le théâtre, plus que tout autre mode de représentation du réel, qui reproduit le plus naturellement cette situation. Le personnage de théâtre *est en scène*, c'est sa première qualité : il est là » ; et à propos de Vladimir et d'Estragon : « la seule chose qu'ils ne sont pas libres de faire, c'est de s'en aller, de cesser d'être là : il faut bien qu'ils demeurent puisqu'ils attendent Godot » (*ibid.*, p. 103).

278 On pourrait donner mille exemples ; pour les plus remarquables, cf. A. Robbe-Grillet, *Angélique ou l'enchantement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 104 : « mais voilà que tout se trouble, une fois de plus, dans

faut noter la proximité de Robbe-Grillet avec tout l'effort archéologique pour traiter l'énoncé dans sa rareté, son extériorité, sa régularité, en somme ses strictes conditions d'existences. Robbe-Grillet opère une sorte de réduction sur les choses consistant à épurer tout ce que l'homme y a mis : romantisme, âme, profondeur passionnelle. Sans être la maladie du monde au sens de Zarathoustra, l'homme n'est plus chez lui, mais un étranger : « l'homme regarde le monde, et le monde ne lui rend pas son regard »²⁷⁹. Dans cette solitude, la distance entre le monde et l'homme n'est que distance, et l'écrivain, pour y être fidèle, est tenu à un rôle de description – rien qu'un face-à-face dont il faut rendre compte par le regard. L'écrivain se fait arpenteur kafkaïen ou géomètre : il doit mesurer le plus efficacement possible les éloignements. Il ne s'agit pas toutefois du regard porté sur la couleur ou le chatolement poétique des apparences parce que les êtres sont réduits à leurs qualités premières. Robbe-Grillet et Foucault sont au roman et au discours ce que Descartes est à la physique, en vidant les corps de leurs propriétés vitales, finalistes et magiques afin de n'en conserver que l'étendue, la figure et le mouvement. Or pour résister à l'humanisme traditionnel, Robbe-Grillet entend fonder un

ma tête... Mon père est mort depuis plus de dix ans et je ne puis hélas, désormais, confronter avec ses souvenirs personnels, qui déjà s'effaçaient, les fragments auxquels, par une réflexion méthodique et à force de recherches, je tente ainsi de donner quelque cohérence, probablement artificielle, peut-être même frauduleuse... » ; A. Robbe-Grillet, *Dans le labyrinthe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, p. 202 : « viennent ensuite des scènes encore moins claires – encore plus fausses, aussi, probablement – violentes, quoique le plus souvent muettes. Elles ont pour théâtre des lieux moins précis, moins caractérisés, plus impersonnels ; un escalier y revient à plusieurs reprises » ; A. Robbe-Grillet, *La Maison de rendez-vous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965, p. 82 : « dans l'attention que Lauren porte à cette opération délicate, la chevelure blonde renversée se déplace et découvre davantage la nuque qui se courbe et la chair fragile, au duvet plus pâle encore que la chevelure blonde, qui se déplace et découvre davantage la nuque qui se courbe et la chair fragile au duvet plus pâle que le reste de la nuque qui se courbe et la chair fragile qui se courbe davantage et la chair... ». Tout le sujet de *la Reprise* est la perte de la conscience narrative, d'où l'insertion fréquente de notes en bas de page venant délégitimer celle-ci ; cf. par exemple A. Robbe-Grillet, *La Reprise*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001, p. 29 : « Note 1 – Le narrateur, lui-même sujet à caution, qui se présente sous le nom fictif d'Henri Robin, commet ici une légère erreur ». Cf. enfin A. Robbe-Grillet, *Souvenirs du triangle d'or*, Paris, Seuil, 1985, p. 41 : « l'homme est seul, dans le silence, au milieu de la cellule. Et peu à peu, comme avec prudence, je constate que c'est moi, probablement ».

279 A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, *op. cit.*, p. 53. Le regard est le point commun explicite entre Roussel et Robbe-Grillet, *Le Voyeur* étant de ce point de vue un hommage à *La Vue* à travers le signe de l'infini renversé. Cf. *ibid.*, p. 75 : « la vue, sens privilégié chez Roussel, atteint très vite une acuité démentielle, tendant vers l'infini ». Pour justifier ce rapprochement, cf. M. Foucault, « Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 26, p. 450 : « chez Roussel comme chez Robbe-Grillet, la description n'est point la fidélité du langage à l'objet, mais la naissance perpétuellement renouvelée d'un rapport infini entre les mots et les choses ».

nouvel humanisme²⁸⁰ à partir d'un langage où tout ne serait que forme et signe de lui-même²⁸¹, mais aussi à partir d'une pure création et d'une liberté démiurgique²⁸² – autant d'éléments qui n'apparaissent pas chez Foucault.

Quelques années plus tôt, Barthes attaquait déjà les conventions littéraires qui minent le roman traditionnel dans *Le Degré zéro de l'écriture*, en soutenant que l'écriture traditionnelle s'est enfermée dans un ensemble de signes constituant un pacte tacite entre la société bourgeoise et l'auteur, où la première feint de croire pour goûter à la sécurité du roman, et où le second doit oublier qu'il subordonne son écriture à aux normes collectives. Barthes livre notamment une analyse du passé simple et de la troisième personne, dont toute la fonction est de constituer l'image rassurante d'un monde où les dangers de l'événement sont niés dans la solidarité de causes, de fins et de significations humaines. En somme, la littérature traditionnelle n'aurait été jusqu'en 1848 qu'un mensonge auto-désigné – « *larvatus prode* » –, un ensemble d'artifices diffusant l'image d'un monde dont l'homme bourgeois serait maître et possesseur. Mais après cette date pivot, chaque écriture remet en cause sa condition bourgeoise, c'est-à-dire l'humanisation du monde en littérature : « l'écriture blanche, celle de Camus, celle de Blanchot ou de Cayrol par exemple, ou l'écriture parlée de Queneau, c'est le dernier épisode d'une Passion de l'écriture, qui suit pas à pas le déchirement de la conscience bourgeoise »²⁸³. On sait que Barthes situe l'écriture, dans cet ouvrage, entre deux sphères dont il n'est pas responsable, c'est-à-dire d'une part la langue, définie comme l'horizon des discours humains propre à une société donnée, d'autre part le style, correspondant à l'idiosyncrasie biologique et corporelle de

280 Cf. A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, op. cit., p. 9 où le Nouveau Roman est défini comme « une appellation commode englobant tous ceux qui cherchent de nouvelles formes romanesques, capables d'exprimer (ou de créer) de nouvelles relations entre l'homme et le monde, tous ceux qui sont décidés à inventer le roman, c'est-à-dire à inventer l'homme » ; cf. aussi *ibid.*, p. 52 : « refuser notre prétendue « nature » et le vocabulaire qui en perpétue le mythe, poser les objets comme purement extérieurs et superficiels, ce n'est pas – comme on l'a dit – nier l'homme ; mais c'est repousser l'idée « pananthropique » contenue dans l'humanisme traditionnel » ; cf. enfin *ibid.*, p. 116 : « le Nouveau Roman ne s'intéresse qu'à l'homme et à sa situation dans le monde [...]. L'homme y est présent à chaque page, à chaque ligne, à chaque mot ».

281 Robbe-Grillet ne fait aucune référence à l'être du langage. Cf. cependant *ibid.*, p. 92 : « étant le signe par excellence (la représentation de tous les signes), il ne saurait lui non plus avoir de signification entièrement en dehors de soi. Rien, en somme, ne peut lui être extérieur. [...] si bien qu'au-delà du langage il n'y a peut-être plus rien ».

282 Cf. *ibid.*, p. 42 où Robbe-Grillet affirme que l'écriture romanesque « constitue la réalité. Elle ne sait jamais ce qu'elle cherche, elle ignore ce qu'elle a à dire ; elle est invention, invention du monde et de l'homme » ; en somme l'écrivain « doit créer un monde, mais c'est à partir de rien, de la poussière... ». De ce point de vue, Robbe-Grillet est plus proche du surhumain nietzschéen que du résistant foucauldien.

283 R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, p. 11. Blanchot situera aussi une rupture historique en 1850, « date à partir de laquelle le monde moderne va avec plus de décision vers son destin », et que « les noms de Mallarmé, de Cézanne annoncent » (M. Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1971, p. 287). C'est qu'ils reprennent la chronologie de Sartre pour lequel « après 1850 il n'y a plus moyen de dissimuler la contradiction profonde qui oppose l'idéologie bourgeoise aux exigences de la littérature » (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 125).

l'individu. Or, entre les deux axes, horizontal pour la langue, vertical pour le style, d'une *nature*, l'écriture désigne le moment de la libre décision et de l'*ethos*. Pour Barthes, l'écrivain s'engage ainsi dans un travail de formes qui constitue le moment propre de la culture. Ce que Barthes nomme ici l'écriture « blanche », mais aussi « le degré zéro de l'écriture », l'écriture « neutre »²⁸⁴ ou « innocente » dans le même ouvrage, c'est un travail sur « l'enfantement des formes », ruinant toutes les conventions humanisantes et bourgeoises qui sous-tendaient la littérature traditionnelle. Par là, Barthes, comme Robbe-Grillet, est amené à postuler un changement d'*a priori* historique, entre une époque anthropologique symbolisée par le roman balzacien et une époque contemporaine attentive à l'être du langage.

Il est ainsi possible de trouver une certaine communauté de pensée chez les écrivains et les critiques d'après-guerre, où la volonté d'un rapport nouveau à l'écriture est présentée comme une nécessité historique. Mais cette convergence anti-humaniste en littérature, dans laquelle s'inscrit Foucault, fait surgir un problème nouveau : en effet, il faut bien conserver une forme de subjectivité pour que l'être du langage fasse l'objet d'une expérience ou, pour parler comme Barthes, un *ethos* libre et individuel. La déception ressentie à l'égard d'une résistance dépolitisée et passive, dont Foucault a montré l'existence relativement à la folie, se redouble donc : si l'éthique toute négative de résistance se courbe tant sur le discours et la pratique non seulement discursive, mais littéraire, n'est-ce pas parce Foucault manque, comme Sartre le soulignait à propos de la *praxis*, de véritables concepts de subjectivité et d'action ? Si la positivité de la résistance archéologique à l'illusion anthropologique doit s'entendre au sens d'une expérience de l'être du langage, n'est-ce pas en raison d'une mauvaise compréhension de l'expérience, privée d'une subjectivité réellement ouverte sur autrui et sur le monde ?

284 Cf. aussi R. Barthes, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984, p. 61 : « l'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique où fuit notre sujet, le noir-et-blanc où vient se perdre toute identité, à commencer par celle-là même du corps qui écrit ».

1.4.2 L'expérience de l'être du langage et la pensée du dehors – Bataille et Blanchot

La Pensée du dehors est publié en 1966, soit la même année que *Les Mots et les choses* ; or ce commentaire sur Blanchot emprunte une tout autre voie que l'archéologie, exclusivement littéraire, de la même manière que *Raymond Roussel* répondait à *Naissance de la clinique*, et que la résistance du tragique traversait les analyses d'*Histoire de la folie*. Il faut demander comment cette autre voie permet de penser une résistance littéraire à l'illusion anthropologique, c'est-à-dire un moyen d'ouvrir à l'expérience de l'être du langage. Le commentaire de Foucault commence par l'énonciation d'un paradoxe qui définit à ses yeux la fiction moderne : si le paradoxe d'Épiménide le Crétois, « je mens », paralysait la pensée antique dans les entrelacs du vrai et du faux – si Épiménide ment alors il dit vrai et s'il dit vrai alors il ment –, le paradoxe de l'*a priori* moderne piège la pensée dans le domaine du langage ; il s'énonce sous la forme : « je parle ». Ce paradoxe ne consiste pas dans un dédoublement, mais dans un redoublement : dans sa propre répétition – « je parle », donc « je dis que je parle », etc. – le langage, comme chez Roussel, se coupe des choses pour manifester sa suffisance. Et dans l'instant où le sujet dit « je parle » se produit une suffocation, une sorte de transitivité totale du langage dans le vide.

Or ce vide, indique Foucault, n'est pas la fin ou la mort du langage, mais l'« ouverture absolue par où le langage peut se répandre à l'infini, tandis que le sujet – le « je » qui parle – se morcelle, se disperse et s'égaille jusqu'à disparaître en cet espace nu », si bien que le langage

n'est plus discours et communication d'un sens, mais étalement du langage en son être brut, pure extériorité déployée ; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours (celui qui le tient, qui affirme et juge en lui, s'y représente parfois sous une forme grammaticale disposée à cet effet), que l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l'épanchement indéfini du langage²⁸⁵.

La clarté du texte n'appelle aucun éclaircissement, mais plutôt une mise en perspective : le langage, tel qu'il est manifesté par le paradoxe de la pensée moderne, ne constitue ni l'essence de l'animal rationnel, ni l'instrument de communication entre des sujets qui en seraient responsables. Au contraire, le paradoxe engage le sujet lui-même – le je qui parle – dans sa propre destruction ; par là, il précède et reprend en profondeur le paradoxe d'Épiménide, car le « je mens » suppose la permanence du « je parle ». Dans l'instant spiralé où je dis que je parle, le

285 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 2009, p. 11. L'écriture contemporaine est bien ce qu'on a appelé avec Barthes et Robbe-Grillet un travail des seules formes, et Foucault dira en 1969 qu'elle « est un jeu de signes ordonné moins à son contenu signifié qu'à la nature même du signifiant [...] ; l'écriture se déploie comme un jeu qui va infailliblement au-delà de ses règles, et passe ainsi au-dehors » (M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., p. 821).

je éprouve sa disparition dans l'apparition du langage en son être.

Mais c'est la forme réflexive du *cogito*, conscience qui ne peut douter de sa propre existence parce qu'elle pense qu'elle doute, qui est surtout visée par le paradoxe de Foucault. L'ambition est de soutenir que le redoublement cartésien de la pensée se voit ruiné par le redoublement du langage :

la pensée de la pensée, 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 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 langage²⁸⁶.

Comme dans *Histoire de la folie*, Foucault conteste au *cogito* cartésien son évidence ; seulement il ne s'agit plus d'affirmer qu'une option morale en précède l'effectuation, mais plutôt de donner l'exemple d'une expérience – celle de la littérature – en laquelle son énonciation se disperse. Avant de fonder son existence en une première vérité, le je pense, en tant qu'il est un je parle, aurait dû éprouver l'impossibilité de toute coïncidence à soi. Si le *cogito* accède à la sphère de la vérité en constatant l'impossibilité pour lui de mentir, résolvant à sa manière le paradoxe d'Épiménide, Foucault affirme que quelque chose le précède encore, qui est le rapport de la pensée à son discours, et qui en conteste précisément la légitimité. Cela dit, l'ambition de Foucault passe encore au-dessus de la singularité du texte cartésien : non seulement quelque chose précède le *cogito* (l'infini), mais son énonciation importe moins comme pratique discursive que comme intuition ou inspection de l'esprit ; enfin, son sens ne s'achève ni dans une adéquation figée à soi ni dans le désir de se maîtriser, mais dans la certitude d'une existence.

Une chose demeure étrange : le *cogito* semble être pris ici pour le paradigme de toute pensée anthropologique, ce qui ne contredit pas seulement une stricte interprétation du *cogito* chez Descartes, mais aussi la thèse foucauldienne selon laquelle Descartes n'appartient pas à l'âge anthropologique. Comment résoudre cette difficulté ? C'est que l'expérience de l'être du langage conteste, en sa radicalité, non seulement l'anthropologisme moderne, mais aussi le mythe, qui relève d'ailleurs de la caricature davantage que de l'analyse philosophique, d'un sujet identique et intérieur à soi²⁸⁷. De ce point de vue, l'illusion anthropologique constituerait le dernier avatar

286 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, *op. cit.*, p. 13.

287 Cf. par exemple M. Foucault, « La naissance d'un monde », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 68, p. 816 : « 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 ». La pensée classique, *via* le cartésianisme, est explicitement nommée par Foucault ; mais le paradoxe antique du menteur, la formule aristotélicienne de « pensée de la pensée » ne peuvent-ils pas laisser penser que c'est toute la métaphysique

d'un désir d'irrésistible qui traverse la pensée occidentale.

En tout cas, il est réducteur de croire que Foucault ne pense la constitution du sujet qu'à partir des dernières années antiquisantes, ou même des années généalogiques, et que sa période archéologique n'accorde au sujet que la non-liberté de disparaître dans les fonctions discursives de l'*a priori* ; dans *Histoire de la folie* déjà, Foucault analyse les modes de constitution, fussent-ils illusoire ou nécessairement en échec, du sujet fou²⁸⁸. Sans parler au sens plein de subjectivation, de soi ou même d'assujettissement auxquels Foucault donnera plus tardivement une consistance conceptuelle propre, il n'est pas inenvisageable d'étudier cette pensée du dehors en supposant un sujet se construisant ou s'expérimentant aux frontières de lui-même. Seulement, de même que la constitution du sujet dans les asiles de Tuke et de Pinel ne constituent qu'une objectivation, de même le sujet dans *La Pensée du dehors* expérimente sa destruction dans l'être du langage. L'éthique n'est pas absente des années archéologiques ; mais elle est à penser comme une éthique négative et paradoxale de la dé-subjectivation dans la pensée du dehors, ou encore comme une résistance à ce qui en soi relève de l'illusion anthropologique. Il reste à comprendre comment la pensée du dehors ou l'expérience de l'être du langage peuvent prendre le sens d'une telle activité de soi sur soi, mais contre soi.

Devant l'ambition du projet foucauldien, un problème se fait insistant : si l'être du langage est bien ce dehors qui réfute toute forme d'intériorité et de subjectivité, comment peut-on en parler, y penser, l'expérimenter ? Car il s'agit bien d'une expérience ou d'une pensée que Foucault invite à découvrir :

cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence [...], – cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot « la pensée du dehors »²⁸⁹.

Le refus d'un sujet anhistorique et immuable est caricatural, mais intelligible ; en

occidentale qui est visée, celle précisément qui enserme le langage dans l'essence de l'homme ? Cf. par exemple « Préface à la transgression », *ibid.*, n° 13, p. 271 où Foucault oppose le langage de Bataille au langage dialectique : « c'est l'inverse exactement du mouvement qui a soutenu, depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale : à cette sagesse le langage philosophique promettait l'unité sereine d'une subjectivité qui triompherait en lui, s'étant par lui et à travers lui entièrement constituée ». À en rester à des hypothèses, nous préférons maintenir celle d'un Foucault anti-anthropologique et simplement non métaphysique ; le terme de métaphysique n'apparaît que dans les commentaires de Foucault portant sur Nietzsche, Deleuze, Heidegger et ici Bataille ou Blanchot.

288 Cf. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*, p. 133-4.

289 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, *op. cit.*, p. 16. Cf. aussi M. Blanchot, *Le Livre à venir*, *op. cit.*, p. 312 : « le mot expérience voudrait faire allusion à ce qui est éprouvé vraiment. Mais, par là aussi, nous cherchons à retrouver la sécurité d'un nom, et à situer le « contenu » du livre à ce niveau personnel où tout ce qui se passe se passe sous la garantie d'une conscience, dans un monde qui nous épargne le pire malheur, celui d'avoir perdu le pouvoir de dire Je. Mais l'innommable est précisément expérience vécue sous la menace de l'impersonnel, approche d'une parole neutre qui se parle seule, qui traverse celui qui l'écoute, est sans intimité, exclut toute intimité ».

revanche, comment saisir cette pensée hors de toute subjectivité et de toute intériorité ? Ne faut-il pas un degré zéro de subjectivité pour éprouver l'absence de subjectivité ? Surtout, n'est-ce pas trop accorder à une expérience littéraire que de permettre la dispersion de soi ? Foucault ne passe-t-il pas subrepticement de la négation de l'anthropologisme dans l'ordre du savoir à la négation de sa subjectivité dans l'ordre du vécu ? Il faut comprendre la radicalité d'une expérience qui implique de se noyer dans l'impersonnel ou l'anonymat de l'être du langage²⁹⁰.

Tout se joue dans le sens du concept central d'expérience chez Foucault. Les choses sont complexes, et il faut procéder par négations successives. Foucault rompt d'abord avec le concept moderne d'expérience, et principalement avec l'identification entre expérience et connaissance établie par Kant. Or tout le projet archéologique s'oppose à l'équivalence critique entre expérience et connaissance puisqu'il vise, sous le progrès de la connaissance, la manière dont une expérience historiquement et culturellement déterminée, celle de la folie à l'âge classique par exemple, constitue certain savoir ; en outre l'expérience de l'être du langage s'effectue dans une sphère qu'on peut lier au tragique – ou au dionysiaque – qui n'est pas seulement différente, mais précède aussi celle de la science. Mais Foucault s'éloigne aussi de la conception dialectique de l'expérience, puisque pour Hegel le « mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme expérience »²⁹¹. Si l'expérience critique est incluse dans les structures du sujet *a priori*, l'expérience dialectique est transformation de l'immédiat et absorption dans la conscience de soi sous la forme de la connaissance objective ; rien ne peut être plus contraire à l'expérience foucauldienne, qui ne vise aucune métamorphose du donné dans l'intériorité du soi, mais une dissolution de soi dans le dehors. En cela, Foucault revient à un concept pré-critique et non dialectique de l'expérience qui la renvoie à l'ordre de la vie contingente et singulière.

Mais s'agit-il pour autant d'un retour aux Grecs ? Rien n'est moins sûr : car l'expérience foucauldienne ne correspond pas à cette accumulation des leçons du vécu qui confère à la

290 Cf. par exemple M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », art. cit., p. 624 : « il s'agit maintenant de savoir comment un individu [...] vient effacer ou au moins rendre vide et inutile ce nom, cette individualité dont il porte pourtant jusqu'à un certain point, pendant un certain temps et pour certains regards, la marque. [...] Le problème était autrefois pour celui qui écrivait de s'arracher à l'anonymat de tous, c'est de nos jours d'arriver à effacer son propre nom et de venir loger sa voix dans ce grand murmure anonyme des discours qui se tiennent ». Cf. aussi *ibid.*, p. 619 : « mon livre est une pure fiction : c'est un roman, mais ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés. Si bien que le sujet est en effet présent dans la totalité du livre, mais il est le « on » qui parle aujourd'hui dans tout ce qui se dit ».

291 G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, Paris, Aubier, 1941, p. 75. Cf. aussi le texte que Heidegger consacre à l'expérience chez Hegel : « L'expérience, c'est la subjectivité du sujet absolu. L'expérience, en tant que présentation de la représentation absolue, est la parousie de l'absolu » (M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2006, p. 226).

vieillesse une sagesse supérieure par rapport à l'impétuosité de la jeunesse, comme le pensaient les Antiques ; l'expérience de l'être du langage n'a pas à attendre le poids des années pour être pertinente. L'expérience chez Foucault ne constitue pas comme chez Aristote le niveau intermédiaire entre les sensations particulières et la connaissance universelle : elle n'a pas de lien à la mémoire des sensations, mais plutôt à l'oubli de soi. Il ne s'agit pas non plus de ce savoir pratique et universel, mixte de vécu mondain et de culture classique que les Renaissants mettent en valeur, et que Spinoza met en scène dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*²⁹². Ce n'est pas que l'expérience de l'être du langage soit une connaissance davantage pratique que théorique ; c'est qu'elle n'est en aucune manière une connaissance.

Est-elle alors liée, comme le suggère Philippe Chevallier, à une expérimentation « quasi scientifique » de soi-même, qui consisterait à formuler une hypothèse sur soi-même afin d'en observer les effets, sur le modèle de l'expérimentation de la science moderne²⁹³ ? Mais cette dernière repose sur la construction d'un dispositif instrumental permettant de vérifier une hypothèse afin d'identifier une loi naturelle. Il faut donc répondre par la négative : cette expérimentation conserve encore trop de distance vis-à-vis du résultat de l'expérience, et suppose un sujet de connaissance, une certitude, une mesure qui sont précisément en question chez Foucault. En outre, Galilée remarquait que le télescope faisait voir non pas les mêmes choses qu'Aristote en mieux, mais d'autres choses, soulignant par là le fait que les instruments dans l'expérimentation améliorent l'usage ses sens. Mais l'expérience de Foucault ne requiert pas d'instruments, et ne sert pas à voir de nouvelles choses ; elle consiste plutôt à ne plus voir ce que l'on voyait à l'excès, ou à gommer ce par quoi on pensait jusque-là voir, vivre et penser : soustraction et résistance plutôt que progrès.

Doit-on alors trouver la source de cette expérience dans la phénoménologie ? Écoutons

292 Cf. les premiers mots du *Traité* : « l'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles » (B. Spinoza, *Œuvres*, t. 1, Paris, Flammarion, 1993, p. 181). Cf. surtout la profonde analyse de Pierre-François Moreau, qui réhabilite la notion d'expérience chez Spinoza, en soutenant la thèse d'un « rationalisme de l'expérience » (P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 261) contre le discours qui en réduirait le sens à l'expérience vague, c'est-à-dire au plus bas genre de connaissance. L'auteur souligne notamment « le ton tragique » (*ibid.*, p. 24) du Prologue qui met en scène le monde du donné que le narrateur éprouve comme tout homme, tourmenté par les désirs indéfinis de sa nature pour les plaisirs, les honneurs et les richesses. L'expérience, de ce point de vue, désigne la forme de vie commune que chacun partage en un savoir pratique, que les références classiques de l'histoire et de la pensée confirment, sans passer par les concepts abstraits et le je désincarné des systèmes philosophiques. L'expérience est, selon une formule que se réapproprie Moreau, l'« autobiographie de tout le monde » (*ibid.*, p. 57). Spinoza et Foucault sont deux anti-humanistes, mais il faut distinguer sur ce point : si la pensée du dehors est tragique, elle n'appelle cependant pas la nécessité d'une réforme décisive de l'individu, mais plutôt une difformité du moi ; elle ne fait pas jouer le vrai bien comme remède contre la mort de la pensée, mais la mort du sujet dans la confrontation sans promesse de l'être du langage ; elle n'appelle pas le renfort de la connaissance pour « sentir et expérimenter l'éternité », mais se situe à un niveau qui la précède et en conteste la pertinence.

293 Cf. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 245 : « le terme « expérience » doit être pris ici dans le sens précis et quasi scientifique des expériences que l'on fait : un protocole destiné à tester des hypothèses ».

Heidegger :

faire une expérience avec quelque chose, qu'il s'agisse d'une chose, d'un homme, d'un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre. Dans cette expression, « faire » ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience ; *faire* veut dire ici, comme dans la locution « faire une maladie », passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. [...] alors une expérience que nous faisons avec la parole va venir nous toucher au cœur de la jointure de notre manière d'être le là²⁹⁴.

Telle est la proximité et l'irréductible distance entre Heidegger et Foucault : en un sens, les deux auteurs en appellent bien à une expérience de l'être du langage, mais de manière diamétralement opposée. Le langage doit permettre au *Dasein* de se rendre attentif ou soucieux de l'être, afin de penser sa propre essence en un sens authentique. Or cela demeure une forme détournée d'intériorité pour Foucault : le but de la pensée du dehors n'est pas de fonder l'humanisme sur la pensée de l'être, mais de résister à toute illusion anthropologique à partir de l'être du langage. Le langage lui-même n'est certainement pas à comprendre comme maison de l'être, mais au contraire comme la possibilité d'une déshabitation de soi. À la passivité fondatrice de l'expérience heideggerienne répond donc l'activité subversive de l'expérience foucauldienne.

Une ultime possibilité reste à examiner : c'est l'expérience mystique entendue comme contact direct avec l'absolu. Or dans *La Pensée du dehors*, Foucault souligne bien que l'expérience de l'être du langage n'est pas une expérience mystique pour deux raisons : premièrement la mystique est comprise comme un degré supérieur de connaissance, ce que conteste Foucault ; deuxièmement, elle s'achève dans l'intériorité d'une pensée ontologisée : « si dans une telle expérience il s'agit bien de passer « hors de soi », c'est pour se retrouver dans l'intériorité éblouissante d'une pensée qui est de plein droit Être et Parole, Discours donc, même si elle est, au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant »²⁹⁵. L'être du langage, ce n'est pas le Discours, la Parole, ou le Verbe ; si la comparaison est éclairante, l'être du langage est plutôt à rapprocher de Dionysos, et le discours, d'Apollon. Mais à ce point surgit une difficulté que n'ont pas manqué de relever les commentateurs, à commencer par Derrida ; comment Foucault s'arroge-t-il le droit de contester la raison au nom d'un dehors de la raison ? L'archéologie ne demeure-t-elle pas une forme de *logos* ? L'expérience de Foucault, malgré les précautions qu'il prend et qui indiquent clairement qu'il est conscient du problème, n'est-elle pas

294 M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1981, p 143. Ce n'est pas que l'expérience chez Husserl ou chez Merleau-Ponty eussent mieux fait l'affaire. Comme l'indique déjà la préface d'*Histoire de la folie* à propos des paroles des fous, une expérience phénoménologique, où le sens se fait jour à la racine sauvage et pré-rationnelle du vécu, n'est pas pertinente, car « la perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées » (M. Foucault, « Préface », art. cit., p. 192).

295 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 17.

malgré tout mystique ? Afin de résoudre cette difficulté, deux sources positives doivent être citées et explorées concernant l'expérience de l'être du langage : le *Versuch* de Nietzsche, et l'expérience intérieure de Bataille, qu'il faut essayer de penser conjointement.

Si l'expérience foucauldienne est proche de l'expérience de Bataille, c'est que l'expérience de l'être du langage, comme l'expérience intérieure, trouvent leur source commune dans le *Versuch* nietzschéen :

à coup sûr ils [les philosophes de l'avenir] seront des hommes qui se livrent à des expérimentations. À travers le nom dont je me risque à les baptiser, j'ai déjà souligné expressément cet art de la tentative et le plaisir pris à ces tentatives : fût-ce en raison du fait que, critiques dans leur chair et dans leur âme, ils aiment se servir de l'expérimentation en un sens nouveau, peut-être plus étendu, peut-être plus dangereux ? Leur faut-il, dans leur passion de connaissance, pousser leurs tentatives téméraires et douloureuses plus loin que ne peut l'approuver le goût sentimental et amolli d'un siècle démocratique ? – Cela ne fait aucun doute : ces hommes qui arrivent ne pourront pas le moins du monde se passer des qualités sérieuses et pour le moins inquiétantes qui distinguent le critique du sceptique²⁹⁶.

Les points de convergence entre l'expérience de Foucault et le *Versuch* nietzschéen sont étonnants : usage radicalement nouveau de l'expérimentation, non plus en un sens scientifique supposant un sujet de connaissance, mais en un sens qui engage le statut et l'intégrité du sujet – nulle « autobiographie de tout le monde » comme chez Spinoza, mais de soi seul – ; effort de réduction pour faire de soi un être moins « humain, trop humain » ; méthode indissociablement sceptique et critique ; enfin passion de la connaissance, qui ne désigne pas le pur désir naturel de vérité de la métaphysique, mais la multiplication de ses perspectives et de ses hypothèses d'existence. Cette comparaison de l'archéologue avec l'esprit libre nietzschéen semble confirmer l'hypothèse selon laquelle Foucault neutralise le Nietzsche romantique ou prophétique ; si en effet l'esprit libre ou le philosophe de l'avenir sont des expérimentateurs, ils ne sont pas encore surhumains, pleinement législateurs de la *Züchtung* et créateurs de nouvelles valeurs. Il faut cependant nuancer le rapprochement, en ajoutant que chez Nietzsche c'est le corps qui pense, philosophe et expérimente, alors que l'expérience chez Foucault demeure une expérience de pensée, à l'instar de l'expérience cartésienne.

À partir de cet horizon nietzschéen, il est possible d'affiner la compréhension de

296 F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., §210, p. 179. Ce sont surtout les aphorismes 42, 44 et 210 de *Par-delà bien et mal* qui abordent la notion de *Versuch*. Cf. par exemple *ibid.*, §42, p. 92-3 : « une nouvelle espèce de philosophes est en train de se lever : je me risque à les baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner – car il appartient à leur nature de *vouloir* rester des énigmes en quelque manière –, ces philosophes de l'avenir pourraient avoir le droit, peut-être aussi le tort, d'être qualifiés d'*hommes de tentative et de tentation*. Ce nom n'est lui-même, en fin de compte, qu'une tentative, et, si l'on veut, une tentation ». L'aphorisme 44 distingue les libres esprits, attachés au goût démocratique, aux idées modernes et au salut du troupeau, et les esprits libres, adeptes de « l'art de la tentative et de la tentation » sur la « plante « homme » (*ibid.*, §44, p. 95) et « amis nés, jurés, jaloux de la *solitude* » (*ibid.*, §44, p. 96).

l'expérience chez Foucault en la confrontant à l'expérience intérieure de Bataille. Qu'est-ce que l'expérience intérieure ? C'est, révèle Bataille, une expérience mystique et non mystique : mystique parce qu'il s'agit de communiquer avec l'être ou le fond du monde dans des états intérieurs d'extase, de méditation, d'ivresse et de fusion, ce que Hadot appelle joliment le « sentiment océanique » ; non mystique parce que la mystique s'est toujours subordonnée à une forme religieuse, ou à Dieu. Qu'expérimente-t-on alors dans l'expérience intérieure ? La thèse de Bataille est simple : « j'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme »²⁹⁷. L'expérience intérieure n'est pas à comprendre comme un recueillement pacifié en l'être ou en Dieu ; Dieu constitue plutôt l'ultime sécurité destinée à récupérer l'expérience intérieure, et à éviter les dangers qui menacent le sujet humain – la dernière catégorie de l'entendement empêchant de goûter à l'impossible. Tout le problème est dans l'objet de cette expérience : comment « le » dire ? Il faut en rester à « l'inconnu inconcevable », selon le mot d'Angèle de Foligno. Ramener l'inconnu à Dieu, c'est encore faire preuve d'anthropomorphisme, et de le charger d'émotions et d'images. L'expérience intérieure est une suite d'abandons de cette sorte – répétant en quelque sorte le mouvement de la théologie négative, mais au niveau de la finitude –, de contestations contre toutes les trop humaines récupérations de l'inconnu dans la connaissance : ainsi, elle ne peut avoir pour principe une attitude religieuse subordonnée à l'autorité de Dieu, ni une attitude morale à celle du bien, ni une attitude savante à celle du vrai, ni une attitude esthétique à celle du beau, ni aucune attitude subordonnée à une quelconque autorité. L'expérience intérieure ne peut être qu'à elle-même sa propre fin : expérience-résistance à tout discours limitant le possible de l'homme.

L'expérience intérieure n'est qu'ouverture vers le non-savoir, vers le fond de l'être que le langage et l'esprit ne sauraient saisir. Ici Bataille partage les vues de Nietzsche et de Bergson : le langage n'est qu'une traduction-trahison de la réalité authentique. Le langage participe de l'humanisation du monde : sans lui – sous la forme des cas identiques chez Nietzsche et du langage subordonné à l'action technique chez Bergson –, l'homme ne pourrait survivre. Du langage à la connaissance et de la connaissance à la maîtrise technique du monde, les conséquences sont bonnes. Pour tous ces penseurs, le langage est par conséquent l'obstacle d'une expérience qui vise à sonder l'insondable : « avec quelle lourdeur la langue se jette, armée de son unique mot, sur un être aussi polyphonique ! ». Pour Bataille : « le mot silence est encore un bruit » ; et « ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent »²⁹⁸. Le mot silence est encore

297 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978, p. 19.

298 F. Nietzsche, *Aurore*, trad. H. Michel, Paris, Hachette, 2005, p. 108 et G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 25. Pour Nietzsche, c'est la musique plutôt que le langage, qui peut le mieux dire la polyphonie de la vie ; le lien avec le tragique n'est jamais loin. Cf. par exemple F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, *Œuvres philosophiques complètes*,

un mot, c'est-à-dire une fuite et une limitation des possibles. L'expérience intérieure entend au contraire constituer la contestation de tout langage, de toute raison et de toute philosophie. L'expérience intérieure est d'abord résistance, échappée, dérobade au langage. Il s'agit donc de vivre sous la loi du langage en la contestant, de se défaire des servilités verbales et de faire silence, afin de se libérer du pouvoir des mots.

C'est principalement ce que Foucault conserve de Bataille relativement au sens du concept d'expérience : l'expérience intérieure est irréductible à tout projet positif qui viserait une fin ou une action – y compris une action politique de résistance ou une action révolutionnaire. L'expérience ne possède aucune positivité, mais consiste seulement à se dégager de tout projet, salut, promesse. C'est proprement le sens de la contestation, de la transgression, ou aussi bien de la « résistance »²⁹⁹, qui suppose tout un jeu de différences et de déprises autour des limites inhérentes à la finitude. L'expérience est certainement une anti-expérience au sens où la tradition philosophique entend l'expérience : il s'agit de se perdre, de mourir à l'homme que l'on est toujours trop, rêvant d'un irrésistible bonheur, ou remettant le problème de son existence à plus tard. En ce sens, Bataille renverse le divertissement pascalien : le divertissement, ce ne sont plus toutes les activités qui cachent l'essentiel souci de notre mort et l'importance du salut chrétien, mais ce sont toutes les activités, salut, christianisme et Dieu compris qui évitent l'expérience intérieure, ou la résistance de soi à soi.

Or, contre la dialectique qui est le modèle de tout langage rationnel depuis Platon, Bataille parle de communication affective, que l'on ne peut vivre que dans des expériences

VIII, 1887, 11 (73) : « les moyens linguistiques d'expression sont inutilisables pour exprimer le « devenir » ». En outre, tout le style de Nietzsche consiste à subordonner le langage logique au *Versuch* qui doit s'identifier au dire de la vie, au *Ja-sagen*. C'est dire que la philologie est indissociablement une misologie (cf. sur ce point E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 114). Nietzsche cherche à excéder les limites du discours logique pour faire affleurer l'indicible extra-discursif des forces, d'où les recours à la métaphore, au silence, aux images et aux signes de ponctuation. Bataille reprend la même idée : le mot silence, indique-t-il, est le plus poétique des mots parce qu'il se tue en tant que mot, et fait signe vers l'être, dans l'intervalle du langage.

299 Cf. M. Foucault, « Préface à la transgression », art. cit., p. 266 : « cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien [...] contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être [...]. Ainsi se dessine une expérience dont Bataille, dans tous les détours et les retours de son œuvre, a voulu faire le tour, expérience qui a le pouvoir « de mettre tout en cause (en question), sans repos admissible » ». Entrer dans le jeu de la négation, c'est se référer à un modèle qui demeure dialectique ; la transgression de Bataille, la contestation de Blanchot, ou la résistance de Foucault préfèrent le jeu double de la limite de l'être et de l'être de la limite, c'est-à-dire le jeu qui ne prend sens que dans une pensée qui affronte dans sa radicalité, et pour elle-même seulement, la finitude. Voilà pourquoi l'archéologue Foucault refuse toute ontologie traditionnelle, qu'il s'agisse de l'être de Dieu, de l'âme, du monde, mais aussi et surtout de l'homme : le seul être donné à la pensée contemporaine est celui de la limite. C'est cet être de la limite que Kant a commencé à penser dans l'entreprise critique – plus précisément, Foucault cite *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* – avant d'en rabattre la possibilité sur l'être de l'homme, et que Nietzsche est le seul à avoir pensé dans toute sa radicalité, dans « une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie » (*ibid.*, p. 267). Il ne peut pas y avoir de résistance au sens plein, et singulièrement de résistance archéologique qui ne se place pas au cœur de la finitude.

limites comme l'érotisme ou le rire : en effet, nous ne rions que de notre folle volonté d'emprisonner l'être dans le langage – moins de la raison que de la déraison de celle-ci. La communication ne passe pas par les mots du langage, mais par des affects, des musiques et des fusions qui n'enferment pas dans le connu, mais ouvrent à l'inconnu en faisant vibrer les frontières du possible. Par le truchement d'expériences transgressives, il s'agit de rejoindre « l'insaisissable ruissellement intérieur »³⁰⁰, le tourbillon de l'existence, et de participer à la circulation universelle des intensités. C'est un point sur lequel Foucault se démarque de Bataille, et de la mystique : il ne s'agit pas pour lui de profiter d'expériences transgressives pour plonger dans l'être, mais seulement de contester les évidences du sujet humain dans l'expérience de l'être du langage. En d'autres termes, l'insaisissable ruissellement intérieur n'est pas la fin d'une expérience mystique, mais le moyen d'une résistance à ce qui en soi relève de l'illusion anthropologique. La résistance foucauldienne, sous ses différentes formes, demeure rétive à toute forme d'appartenance, fût-elle celle du *cosmos*, du monde dionysiaque de la volonté de puissance et du Tout.

Résumons tout ce développement : dans l'article qu'il consacre en 1963 à Bataille, Foucault indique que

la mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l'illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être, à une expérience par conséquent intérieure et souveraine. Mais une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l'expérience intérieure est tout entière expérience de l'impossible³⁰¹.

C'est en ce point, où la littérature de Bataille exprime le passage d'une transgression finie

300 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 111. Le rire en commun est un courant d'intense communication et « les rieurs, déclare Bataille, deviennent ensemble comme les vagues de la mer » (*ibid.*, p. 113). C'est aussi l'expérience du parapluie lors de la promenade dans Paris : « à la traversée de la rue du Four, je devins ce « néant » inconnu, tout à coup... je niais ces murs gris qui m'enfermaient, je me ruai dans une sorte de ravissement. Je riais divinement : le parapluie descendu sur ma tête me couvrait. Je riais comme jamais peut-être on n'avait ri, le fin fond de chaque chose s'ouvrait, mis à nu, comme si j'étais mort » (*ibid.*, p. 46). Enfin, Bataille place l'expérience intérieure sous le commandement d'un seul impératif négatif : « sois cet océan », qui est une référence à un fragment mystique de Nietzsche daté de 1880-1881 : « mais où se déversent finalement les flots de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans l'homme ? N'y a-t-il pas pour ces torrents un océan ? – Sois cet océan : il y en aura un ». Foucault tait tout ce qu'il peut y avoir de proprement mystique chez Bataille, qui côtoie un certain Nietzsche : entre autres choses, ce que Bataille appelle la part maudite, cette surabondance d'énergie que l'homme dépense inutilement dans le luxe, la guerre, l'érotisme, le potlatch ou encore les sacrifices aztèques. Cf. par exemple G. Bataille, *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, p. 24 qui souligne que dans toutes ces activités « l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens ». Si cette dépense improductive, ce gaspillage d'un excédent de force est anti-dialectique, il est trop proche d'un vitalisme que l'archéologie récuse. Cf. encore G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, p. 279 : « donner à la philosophie la transgression pour fondement (c'est la démarche de ma pensée), c'est substituer au langage une contemplation silencieuse. *C'est la contemplation de l'être au sommet de l'être* ».

301 M. Foucault, « Préface à la transgression », art. cit., p. 263. Cf. aussi G. Bataille, *L'Érotisme*, op. cit., p. 69 où Bataille indique que « par exception, la transgression illimitée est concevable ».

de l'infini à une transgression infinie du fini, que l'expérience intérieure constitue un point d'accrochage pour l'expérience foucauldienne. La mort de Dieu découvre une possibilité infernale de transgression, qui ne concerne plus la loi divine ou les valeurs transcendantes de la morale et de la religion, mais la loi d'une finitude pensée positivement et pour elle-même. La mort de Dieu ouvre non pas à l'être de l'homme comme l'illusion anthropologique y invite, mais à un franchissement sans fin de tout ce qui peut constituer une subjectivité, une ipséité ou une identité : « langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui parle »³⁰². En ce sens l'impossible est bien la règle de ce nouveau jeu, puisque l'expérience de l'être du langage, dégagée des sens traditionnels d'expérience relatifs à la connaissance et au possible, est l'effort pour expérimenter l'impossibilité de soi-même. Cela redouble notre difficulté, ou la précise : comment penser la possibilité d'une expérience de l'impossible, une expérience de l'être du langage, une résistance archéologique à l'illusion anthropologique ?

302 M. Foucault, « Préface à la transgression », art. cit., p. 272.

1.4.3 Résistance et irrésistible : le chant des Sirènes

C'est en ce point que commence réellement l'interprétation de Blanchot dans *La Pensée du dehors* ; Foucault explique en substance que, par opposition l'intériorisation de la pensée sous la forme de l'anthropologisme, des expériences à contre-temps se sont formulées, qui dessinent la même généalogie tragique terminant *Histoire de la folie* et les autres ouvrages de Foucault : Sade pour le désir, Hölderlin pour l'absence de dieux, Nietzsche et Mallarmé pour l'être du langage³⁰³, Artaud pour l'œuvre de folie, Bataille pour la transgression, Klossowski pour celle de double et enfin Blanchot pour la pensée du dehors, puisque

de cette pensée, Blanchot n'est peut-être pas seulement l'un des témoins. Tant il se retire dans la manifestation de son œuvre, tant il est, non pas caché par ses textes, mais absent de leur existence et absent par la force merveilleuse de leur existence, il est plutôt pour nous cette pensée même – la présence réelle, absolument lointaine, scintillante [...] de cette pensée même³⁰⁴.

Le problème est de comprendre la singularité de cette pensée, ou de l'expérience qui convient à l'être du langage, et à la place de la subjectivité dans celles-là, du point de vue d'une résistance archéologique à l'illusion anthropologique. En ce sens, il faut reprendre la question de Blanchot : « ne se pourrait-il pas qu'il y eût un point où l'espace fût à la fois intimité et dehors, un espace qui au-dehors serait déjà intimité spirituelle, une intimité qui, en nous, serait la réalité du dehors, telle que nous y serions en nous au dehors dans l'intimité et l'ampleur intime de ce dehors ? »³⁰⁵.

Or il est impossible, explique Foucault, de donner un langage adéquat à la pensée du dehors : ce serait retomber dans le piège de la conscience, qui tend à réduire l'expérience du dehors de manière phénoménologique,

dans une description du vécu où le « dehors » serait esquissé comme expérience du corps, de l'espace, des limites du vouloir, de la présence ineffaçable d'autrui [...]. De là, la nécessité de convertir le langage réflexif. Il doit être tourné non pas vers une confirmation intérieure, – vers une sorte de

303 Dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche demande qui parle et crée les valeurs et les choses : qui parle quand il s'auto-institue comme bon ? Et « à cette question nietzschéenne : qui parle ? Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire » (M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 316-7).

304 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, *op. cit.*, p. 19. Il faudrait ajouter à cette liste Laporte, Wolfson, Brisset, et Flaubert. Sur Flaubert par exemple, cf. M. Foucault, « Postface à Flaubert (G.), *La Tentation de saint Antoine* », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 20, p. 334-5 à propos de Saint-Antoine : « être un autre, être tous les autres et que tout identiquement recommence, remonter au principe du temps pour que se noue le cercle des retours, c'est là le sommet de la Tentation. La vision de l'Engadine n'est pas loin » ; « On est au creux de l'histoire ».

305 M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 173.

certitude centrale d'où il ne pourrait plus être délogé – mais plutôt vers une extrémité où il lui faut toujours se contester³⁰⁶.

La pensée du dehors ne consiste pas à décrire un phénomène qui serait le « dehors » dans le cadre d'une conscience intentionnelle. Pour mesurer la distance qui sépare l'expérience de l'être du langage et l'expérience phénoménologique, il faudrait dire que la première est une expérience de l'invivable plutôt que du vécu, du dehors plutôt que de l'horizon perceptif, d'un sans-lieu plutôt que de la saisie des profondeurs par le corps propre, enfin de l'évanouissement de toute subjectivité dans la solitude anonyme du langage plutôt que la reconnaissance première d'autrui ou de son visage. La pensée du dehors est inconciliable avec la description phénoménologique, qui suppose toujours de s'appuyer sur une forme de conscience, fût-elle tacite, pré-réflexive ou corporelle. Là où le langage traditionnel consistait dans la communication entre deux pôles – du sujet à lui-même, à un autre sujet ou à une Intériorité transcendante –, le langage du dehors suppose l'anéantissement de la finalité communicationnelle, mais aussi de tout pôle de communication. Ne subsiste plus, selon la loi de contestation ou de transgression découverte chez Bataille, qu'une parole rebelle, discours poussé à la limite de lui-même, langage qui n'est que pure résistance. Pour utiliser un langage aussi métaphorique que l'est celui de Foucault, il faut dire que le langage du dehors est l'effort funambulique pour parourir le fil de l'extériorité, en refusant à chaque pas de donner droit au vertige de l'intériorité : une sorte d'anti-méthode cartésienne, phénoménologique ou fondamentale.

Par ce perpétuel passage au dehors, le langage de Blanchot s'éloigne aussi de la dialectique – encore une fois, Foucault pense la phénoménologie et la dialectique comme les deux faces d'une même pièce. Voici les points d'opposition :

pas de réflexion, mais l'oubli ; pas de contradiction, mais la contestation qui efface ; pas de réconciliation, mais le ressassement ; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé³⁰⁷.

Il faut remarquer simplement que le principe de résistance à l'intériorité trouve ici son pendant dans la contradiction : ce qui résiste, c'est ce qui reste après le conflit, sans aucune promesse d'être relevé dans une négation de la négation. À la contradiction interne de la dialectique qui nécessite une réconciliation à un niveau supérieur, Foucault substitue le heurt entre deux instances extérieures l'une à l'autre, qui ne s'achève pas dans une unification, fût-elle contingente, sans que persiste du négatif.

306 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 21-2.

307 *Ibid.*, p. 23.

Deux termes méritent en revanche d'être explicités : l'oubli et le ressassement. On pense immédiatement à Heidegger ; mais si chez Heidegger et Blanchot l'art est le domaine privilégié où le sujet tutoie l'être, il y a une différence importante : pour Heidegger, l'oubli est ce qui doit être d'une certaine manière levé par une mémoire ou un souvenir³⁰⁸, alors que pour Blanchot il est recherché et conservé dans la distance de son extériorité. En outre, ce dehors blanchotien n'est pas dévoilement de la vérité, mais pure dispersion. Enfin, la dernière proposition rapportant l'oubli au ressassement pointe clairement en direction de l'oubli actif lié à l'éternel retour chez Nietzsche³⁰⁹. Le ressassement, et surtout le recommencement, sont des notions récurrentes chez Blanchot ; ils définissent la loi du dehors, comme chez Nietzsche : l'être du langage revient comme l'éternel retour³¹⁰. Or, pour Blanchot, le recommencement propre à l'être nu du langage s'oppose directement au commencement que représente toute œuvre littéraire : l'œuvre est ce qui arrête le pur ressassement du langage pour lui donner une forme, tel Apollon contraignant Dionysos. Si bien que s'institue une ligne de partage claire entre d'une part le

308 La pensée « commémorante » chez Heidegger est celle qui se souvient de l'être et se détourne de l'obsession de l'étant. Cf. M. Heidegger, *Le Principe de raison*, op. cit., p. 208 qui évoque « la pensée commémorante qui progresse dans l'être en tant qu'être ». En outre, c'est parce que « la finitude du *Dasein* – la compréhension de l'être – est tombée dans l'oubli » que « l'acte ontologique fondamental de la métaphysique du *Dasein*, en tant qu'instauration du fondement de la métaphysique, est une « remémoration » » (M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 289).

309 Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, §1, p. 121 : « c'est justement cet animal nécessairement enclin à l'oubli, chez qui l'oubli représente une force, une forme de santé *vigoureuse*, qui a élevé, pour s'en doter, une contre-faculté, une mémoire au moyen de laquelle, dans certains cas, la tendance à l'oubli se trouve suspendue, – à savoir tous les cas où l'on a l'obligation de promettre [...] : un ne-plus-vouloir-se débarrasser actif, un vouloir-encore-et-toujours ce qu'on a voulu autrefois, une véritable *mémoire de la volonté* : de sorte qu'entre le « je veux », « je ferai » originel et la véritable décharge de la volonté, son *acte*, peut s'interposer sans susciter de trouble un monde de choses, de circonstances, et même d'actes de volonté nouveaux, étrangers, sans que cette longue chaîne de vouloir ne se rompe ». L'oubli est actif chez Nietzsche, au sens où la vie ne peut pas s'en passer ; en cela, il permet de comprendre l'activité du Soi corporel, en effectuant le passage de l'imperfection consciente à la perfection inconsciente. La citation indique clairement l'antériorité de l'oubli par rapport à la mémoire : c'est que la mémoire constitue l'essence de l'organique, qui n'est jamais pour Nietzsche qu'une exception par rapport à l'inorganique. Or l'inorganique n'a ni passé ni mémoire – pur éternel retour des forces. Cf. les pages éclairantes de Didier Franck à cet égard qui rend bien compte de ce que la mémoire n'est pas une simple faculté de l'esprit, mais la volonté de puissance comme principe d'organisation et de conservation du vivant (D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Puf, 2010, p. 379-83). Cf. aussi F. Nietzsche, *FP V*, trad. P. Klossowski, 1881, 11 [138] : « notre *mémoire* repose sur le voir comme *égal* et le prendre pour égal : donc sur une vision *imprécise* ». La mémoire est un principe falsificateur du devenir, reposant sur la récurrence des cas identiques. Au contraire, l'oubli constitue le principe de la multiplicité chaotique des forces, délayant toute identité dans l'activité du Soi. Enfin, la Seconde dissertation de *La Généalogie de la morale* retrace ce que fut la mnémotechnique sanglante de l'humanité primitive, au cours de « la moralité des moeurs », pour inculquer aux individus les notions de responsabilité et de promesse. Ces dernières sont d'abord réactives, morales, liées à la mauvaise conscience et à une liberté instrumentalisée ; mais le long processus de culture s'achève dans la promesse et la volonté du retour, comme l'indique la seconde partie de la citation. Tout se passe comme si l'oubli requerrait la mémoire pour jouir de lui-même en s'insérant dans les anneaux du retour – « ruse et nouveau triomphe » de l'oubli.

310 Cf. par exemple M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, op. cit., p. 326 qui évoque « l'éternel clapotement du retour. [...] ce qui est premier, ce n'est pas le commencement, mais le recommencement, et l'être, c'est précisément l'impossibilité d'être une première fois ». Cf. aussi M. Blanchot, *Le Livre à venir*, op. cit., p. 140 : « Avant d'avoir commencé, déjà on recommence ; avant d'avoir accompli, on ressasse ».

domaine biographique de l'artiste, le temps de son travail et de sa recherche jusqu'à l'œuvre, d'autre part l'anonymat ou l'impersonnalité de l'être du langage, compris comme dehors et domaine de l'art. *L'Espace littéraire* joue tout entier sur ce dualisme : la main et l'autre main, l'espace et l'autre espace, le monde et l'autre monde, la première et l'autre nuit, la mort et l'autre mort, le temps et l'autre temps. L'écriture de Blanchot, explique Foucault, se joue à la frontière des deux domaines : le commencement de l'œuvre et le recommencement de l'art.

Plus précisément, ces deux versants convergent chez Blanchot : « ce mode d'être singulier du discours – retour au creux équivoque du dénouement et de l'origine – définit sans doute le lieu commun aux « romans » ou « récits » de Blanchot et à sa « critique »³¹¹. Comment Foucault peut-il penser la pensée du dehors comme un langage retournant à l'origine, alors que tout son travail archéologique s'oppose à la solennité et à la vérité de l'origine (« *pudenda origo* ! »)³¹² ? Le thème de l'origine est prépondérant chez Blanchot ; mais il ne s'agit ni de l'origine de l'homme, du monde, ou de l'histoire ; il n'est pas même question de l'origine de l'être du langage ou de l'art, définis par le recommencement. Toute l'œuvre de Blanchot est en réalité une réflexion sur l'origine de l'œuvre d'art. Ce qui intéresse Blanchot chez les auteurs qu'il critique, c'est leur commune, difficile, voire impossible recherche de l'origine de l'œuvre d'art ; le cas-limite de cette recherche, c'est Joubert, l'auteur qui, s'abîmant dans la recherche de l'origine, demeure finalement sans œuvre. Le présupposé de Blanchot, c'est que ce n'est pas l'auteur qui est l'origine de l'œuvre ; au contraire, elle le requiert³¹³ – en tout cas, elle peut le requérir, et tout le problème est que ce n'est pas une nécessité, mais une possibilité – et, comme appel du dehors ou de l'être du langage, elle demande le sacrifice, chez l'artiste, de tout ce qui chez lui appartient à l'autre région, c'est-à-dire sa vie, son temps et son monde. Chez Blanchot, l'œuvre n'est pas le fait

311 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 25.

312 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 268 : « si la philosophie est mémoire ou retour de l'origine, ce que je fais ne peut, en aucun cas, être considéré comme philosophie ». Là encore, Foucault – et Blanchot – discute la thèse de M. Heidegger. Cf. « L'Origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 43 : « dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre » et *ibid.*, 97 : « Tout l'essai sur *l'Origine de l'œuvre d'art* se meut sciemment, et pourtant sans le dire, sur le chemin de la question de l'essence de l'être. La méditation sur ce qu'est l'art est entièrement et décisivement déterminée par la seule question de l'être ». Là où chez Heidegger l'art ouvre à la vérité et à la pensée de l'être, il permet chez Foucault une expérience dissolvant la subjectivité dans l'être du langage.

313 Cf. par exemple M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, op. cit., p. 60 : « le point central de l'œuvre est l'œuvre comme origine, celui que l'on ne peut atteindre, le seul pourtant qu'il vaille la peine d'atteindre ». Cf. aussi M. Blanchot, *Le Livre à venir*, op. cit., p. 298 : « le poème est la profondeur ouverte sur l'expérience qui le rend possible, l'étrange mouvement qui va de l'œuvre vers l'origine de l'œuvre, l'œuvre elle-même devenue la recherche inquiète et indéfinie de sa source ». L'écrivain n'intervient alors que dans le scintillement de sa disparition ; cf. *ibid.*, p. 291 : « ce qui attire l'écrivain, ce qui ébranle l'artiste, ce n'est pas directement l'œuvre, c'est sa recherche, le mouvement qui y conduit, c'est l'approche de ce qui rend l'œuvre possible ». Si bien que toute œuvre cherche non pas l'œuvre, mais le hors-d'œuvre – en quoi il faut voir une des sources de « l'absence d'œuvre » d'*Histoire de la folie* –, c'est-à-dire la disparition de toute œuvre dans l'être du langage, « comme si ce qui est le plus hors de l'œuvre était toujours, pour celui qui l'écrit, le point le plus intime de l'œuvre » (*ibid.*, p. 135).

d'un homme, mais d'exigences irrésistibles et plus originelles³¹⁴ ; le sujet écrivain est évincé comme source fondatrice de son discours et de son œuvre, et constitue seulement le point d'accrochage de l'être du langage, c'est-à-dire qu'il n'apparaît que dans l'expérience de sa négation, comme si toute expérience artistique devait être une forme de radicale désobjectivation.

C'est pourquoi le commentaire de Foucault aborde les thèmes de l'attirance et de la négligence, qui constituent les attitudes corrélées d'une pensée du dehors. Mais l'attirance n'est ni l'aimantation de deux corps ni la sympathie de deux personnes ; c'est la présence traversante du dehors. Être attiré, c'est aussi bien entendre l'appel lointain de l'origine : l'attirance chez Blanchot est l'expérience du dehors dont l'équivalent se trouve dans le désir chez Sade, la force chez Nietzsche, ou la transgression chez Bataille – on pourrait ajouter l'angoisse chez Heidegger, le sublime chez Kant et l'éternel retour chez Nietzsche³¹⁵... La négligence, qui est l'autre face de l'attirance, consiste à négliger ce qui compose son humaine, trop humaine existence. Si bien que l'attirance et la négligence importent dans la manière dont elles font frotter l'un contre l'autre l'être et le sujet, ou l'expérience et le dehors : « être négligent, être attiré, c'est une manière de manifester et de dissimuler la loi »³¹⁶. L'attirance et la négligence font signe vers la loi du dehors, dont la seule efficace est d'aspirer au dehors toute intériorité. Dans les romans de Blanchot par exemple, la loi n'est pas une œuvre humaine, mais le dehors qui entoure toute œuvre humaine. Et la loi du dehors est non seulement invisible, mais d'autant plus invisible que l'homme veut la

314 Cf. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 264 où Blanchot met en scène le couple Apollon/Dionysos en évoquant l'œuvre comme un « combat plus originel d'exigences plus indistinctes, l'intimité déchirée de moments irréconciliables et inséparables, que nous appelons mesure et démesure, forme et infini, décision et indécision ». Cf. aussi *ibid.*, p. 271 et *ibid.*, p. 309 qui lie ces exigences souterraines de l'origine de l'œuvre d'art à une déshumanisation : « dans l'œuvre l'homme parle, mais l'œuvre donne voix, en l'homme, à ce qui ne parle pas, à l'innommable, à l'inhumain ».

315 L'expérience du sublime chez Kant et celle de l'être du langage chez Foucault proposent une expérience de l'informe, de l'irrésistible, et en ce sens de l'inhumain. Cf. sur ce point, par exemple, Foessel, *Kant et l'équivoque du monde*, *op. cit.*, p. 246 : « L'Analytique du sublime charrie avec elle une forme de déshumanisation du rapport du sujet au monde » ; de sorte que « le spectacle qui fournit l'occasion du jugement de sublimité ne présente pas un monde taillé à la dimension de l'homme ». Seulement, là où le sublime kantien fait apparaître, au sein du sujet, la résistance de la liberté face à la puissance de la nature, l'expérience de l'être du langage chez Foucault consiste à faire librement disparaître la subjectivité de l'écrivain pour résister à l'illusion anthropologique. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 261, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 244 où Kant affirme que le sublime manifeste « en nous un pouvoir de résistance d'une tout autre sorte, qui nous donne le courage d'être capables de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature » et *ibid.*, Ak. V, 267, p. 250 où il affirme que le sublime désigne « ce qui plaît immédiatement à travers la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens ».

Sur l'éternel retour nietzschéen, il faut être synthétique ; alors que l'éternel retour désigne chez Nietzsche une pensée sélective – il s'agit de transvaluer toutes les valeurs par incorporation d'une pensée décisive –, Foucault n'en conserve qu'une part négative et désaxiologisée : une expérience de désobjectivation. Cf. à cet égard M. Foucault, « Conversation con Michel Foucault », *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, n° 281, p. 869 : « N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité ? N'est-ce pas cela qui a été l'expérience de Nietzsche avec l'éternel retour ? ». Pour un point sur l'éternel retour, cf. p. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008 qui s'oppose aux conceptions de et de Karl Löwith.

316 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, *op. cit.*, p. 33.

rendre visible – de même que l'illusion anthropologique, qui constitue l'inconscient de la pensée moderne – : la loi résiste toujours à sa transgression humaine, et constitue par rapport à elle une forme de l'irrésistible.

Dans une comparaison décisive, Foucault indique que l'attirance pour le dehors est comme l'attirance pour le chant des Sirènes :

dès qu'on le regarde, le visage de la loi se détourne et rentre dans l'ombre ; dès qu'on veut entendre ses paroles, on ne surprend qu'un chant qui n'est rien de plus que la mortelle promesse d'un chant futur. Les Sirènes sont la forme insaisissable et interdite de la voix attirante » ; « ce par quoi elles séduisent, ce n'est pas tellement ce qu'elles font entendre, mais ce qui brille au lointain de leurs paroles, l'avenir de ce qu'elles sont en train de dire³¹⁷.

Foucault évoque ici le début du *Livre à venir*, où Blanchot distingue deux attitudes différentes vis-à-vis de l'attirance du dehors, celle d'Ulysse et celle d'Achab. Pourtant Foucault n'oppose pas Ulysse à Achab, mais à Orphée, qui est la figure-clé non pas du *Livre à venir*, mais de *Espace littéraire*. En quoi tous ces personnages représentent-ils deux attitudes divergentes vis-à-vis du dehors ? Quelle est la signification de cet appel au mythe homérique et au chant irrésistible des Sirènes pour une pensée qui cherche à résister à l'illusion anthropologique ?

Ulysse, en se faisant attacher au mât, sort indemne du chant attirant des Sirènes ; il termine victorieux de l'épreuve. Achab et Orphée, eux, succombent au pouvoir ensorceleur et à la fascination pour le dehors – Moby Dick, le visage d'Eurydice – ; en cela, ils s'abîment et se perdent dans le tourbillon de l'imaginaire. Au premier regard, Ulysse a triomphé, Achab et Orphée ont sombré ; or Blanchot et Foucault accordent clairement leur préférence aux seconds pour deux raisons importantes. Premièrement, Ulysse, l'homme aux mille ruses, est défait par une ruse autrement supérieure, celle des Sirènes, de l'art ou de l'être du langage, qui l'attirent et l'engagent dans la navigation du récit, ce chant non plus immédiat, mais second et raconté, ramenant par là les différents personnages à égalité. Deuxièmement et surtout, seuls Achab et Orphée ont réellement tenté l'expérience du dehors – et de ce point de vue, qu'est l'attirance de Blanchot si ce n'est le *Versuch*, cette tentative-tentation de Nietzsche ? Eux seuls ont expérimenté l'impossible, accepté d'affronter l'irrésistible, et se sont jetés dans l'inhumain en répondant à la « mortelle promesse » des Sirènes.

Car « ce qui brille au lointain de leurs paroles, l'avenir de ce qu'elles sont en train de dire », c'est la mort³¹⁸, qui constitue le pivot de cette opposition entre Ulysse, Achab et Orphée.

317 *Ibid.*, p. 41. Foucault décrit de la même manière l'importance de Blanchot pour la pensée du dehors.

318 Cf. *ibid.*, p. 42 : « pour que naisse le récit qui ne mourra pas, il faut être à l'écoute, mais demeurer au pied du mât, chevilles et poings liés, vaincre tout désir par une ruse qui se fait violence à elle-même, souffrir toute souffrance en demeurant au seuil de l'abîme attirant, et se retrouver finalement au-delà du chant, comme si on avait traversé vivant, la mort, mais pour la restituer dans un langage second ». Ulysse souffre mais reste *au seuil* de l'abîme

Orphée, en se retournant vers le visage d'Eurydice, accepte de se confronter à la mort, que le rationalisme technique d'Ulysse garde à distance. Mais nulle raison, nulle ruse ne peut vaincre la mort, ou aussi bien l'être du langage. Plus profondément encore, Ulysse est le symbole de la dialectique³¹⁹, c'est-à-dire d'une raison qui s'aventure dans son autre avec suffisamment de prudence pour se retrouver identique à elle-même. À travers lui se déroule l'odyssée du sujet humain, resté au seuil de l'abîme, et constituant, dans la forme du temps, une identité par rapport à laquelle les épisodes spatiaux ne sont l'occasion que d'un retour à soi plus victorieux. Ulysse, comme y insiste également l'École de Francfort, est celui qui ne peut pas se résigner à perdre son nom, celui qui joue l'anonymat et se fait passer pour Personne afin de réaffirmer d'autant plus fermement son identité. C'est pour cette raison que Foucault insiste sur le caractère tragique de l'aventure d'Orphée, ou d'Achab. Mais en orientant ainsi sa lecture, comme Blanchot, sur une expérience littéraire ou artistique de résistance à soi, Foucault se détourne de la lecture des Sirènes que font Horkheimer et Adorno dans le sens d'une exploitation théorique, technique et politique de l'homme par l'homme. Pour les penseurs de l'École de Francfort en effet, Ulysse apparaît sous les traits du P.D.G ou du propriétaire foncier qui, pour goûter à la tentation bourgeoise et artistique du chant des Sirènes, est obligé d'exploiter ses compagnons³²⁰. Foucault, au contraire, fait du chant des Sirènes l'occasion d'une réflexion sur la résistance à l'irrésistible. L'interprétation de Foucault du douzième chant de l'*Odyssée* est ainsi symptomatique de

attirant, traverse la mort sans s'y confronter. Mais « il se peut que sous le récit triomphant d'Ulysse, règne la plainte inaudible de n'avoir pas mieux écouté et plus longtemps, de n'avoir pas plongé au plus près de la voix admirable où le chant peut-être allait s'accomplir. Et sous les plaintes d'Orphée éclate la gloire d'avoir vu, moins qu'un instant, le visage inaccessible, au moment même où il se détournait et rentrait dans la nuit » (*ibid.*, p. 44). Pour l'équivalent chez Blanchot, cf. M. Blanchot, *Le Livre à venir*, *op. cit.*, p. 17 : « l'un s'est refusé à la métamorphose dans laquelle l'autre a pénétré et disparu. Après l'épreuve, Ulysse se retrouve tel qu'il était, et le monde se retrouve peut-être plus pauvre, mais plus ferme et plus sûr. Achab ne se retrouve pas et, pour Melville lui-même, le monde menace sans cesse de s'enfoncer dans cet espace sans monde vers lequel l'attire la fascination d'une seule image ». Si bien qu'Orphée, c'est Ulysse libéré de ses liens : « le regard d'Orphée a reçu la mortelle puissance qui chantait dans la voix des Sirènes » (M. Foucault, *La Pensée du dehors*, *op. cit.*, p. 45). Cf. aussi M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, *op. cit.*, p. 184 : Orphée est « celui qui toujours meurt, qui est l'exigence de la disparition, angoisse qui se fait chant, parole qui est le pur mouvement de mourir ».

319 Cf. par exemple Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 65 : « les mesures que prend Ulysse au moment où son bateau s'approche des Sirènes préfigurent allégoriquement la dialectique de la Raison » ; cf. encore *ibid.*, p. 82 où les auteurs soutiennent qu'Ulysse recherche uniquement « la conservation de soi, le retour dans sa patrie et à sa vie d'homme établi. Les aventures d'Ulysse représentent toutes de dangereuses tentations qui tendent à détourner le soi de la trajectoire de sa logique » ; cf. enfin *ibid.*, p. 83 où il est dit qu'Ulysse « n'atteint l'unité que dans la diversité de ce qui nie toute unité. Comme tous les héros des romans ultérieurs, Ulysse se perd pour se retrouver ».

320 Cf. *ibid.*, p. 66 : « Ulysse se fait remplacer dans le travail. De même qu'il ne peut céder à la tentation de s'abandonner, il renonce finalement en tant que propriétaire à participer au travail et, en dernière instance, à le diriger, tandis que ses compagnons, en dépit de ce qui les rapproche des choses, ne peuvent jouir de leur travail parce qu'ils l'accomplissent sous la contrainte, sans espoir, tous les sens obturés de force ». Les compagnons préfigurent les prolétaires contemporains, et Ulysse le pouvoir, voire le fascisme inhérents à une raison qui, en se subordonnant à sa dimension instrumentale, nie sa dimension réflexive.

l'impossibilité archéologique d'une résistance politique.

Or cet irrésistible se trouve bien à l'intérieur du résistant : ces aventures mythiques racontent le travail de l'écrivain dans sa quête mortelle de l'origine de l'œuvre d'art. Chez Blanchot, la mort n'est pas un terme ; comme l'origine, elle se répète, menace, est ressassante. Si l'origine chez Blanchot est d'abord origine de l'œuvre d'art, la mort est mort recommençante du sujet humain³²¹. À chaque expérience du dehors, le sujet écrivain s'évide davantage :

tendre l'oreille vers la voix argentée des Sirènes, se retourner vers le visage interdit qui déjà s'est dérobé, ce n'est pas seulement franchir la loi pour affronter la mort, ce n'est pas seulement abandonner le monde et la distraction de l'apparence, c'est sentir soudain croître en soi le désert à l'autre bout du duquel [...] miroite un langage sans sujet assignable, une loi sans dieu, un pronom personnel sans personnage, un visage sans expression et sans yeux, un autre qui est le même³²².

La mort du sujet écrivain n'est pas totale disparition ; elle fait naître « un autre qui est le même ». Or un autre qui est le même, c'est tout autre chose qu'un même qui est l'autre ; ce n'est pas une synthèse dialectique, mais un double, un simulacre, ou ce que les romans de Blanchot appellent un compagnon. Si la transgression était une référence à Bataille, le double est une référence, entre les lignes, à l'auteur qui complète la triade des écrivains nietzschéens de Foucault : Klossowski³²³. Il est décisif que l'expérience de l'être du langage offre à l'écrivain l'occasion de se dédoubler, c'est-à-dire d'abandonner furtivement son moi pour goûter à une forme de subjectivité anonyme ; c'est de cette manière que Foucault veut penser la résistance à l'illusion anthropologique.

Il est alors possible de dire, dans les termes de Blanchot, que l'expérience de l'être du langage n'a rapport au temps que sur le mode de la patience ou de l'attente, qui définissent des attitudes de confrontation de soi au dehors. Mais n'est-ce pas Ulysse qui offre le modèle de la

321 Cf. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, op. cit., p. 129 sq. qui distinguent entre deux morts, l'une préparée et même décidée par l'homme dans le suicide, l'autre qui est précisément l'autre mort, à laquelle rien ne prépare, ressassante et recommençante. Cf. aussi M. Blanchot, *Le Livre à venir*, op. cit., p. 317 : « essayons de descendre dans cette région neutre où s'enfonce, désormais livré aux mots, celui qui, pour écrire, est tombé dans l'absence de temps, là où il lui faut mourir d'une mort sans fin ». La mort du sujet se trouve dans les mots, dans l'expérience de l'être du langage. Cf. enfin M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., p. 821 : « l'œuvre qui avait le devoir d'apporter l'immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur [...] la marque de l'écrivain n'est plus que la singularité de son absence ; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l'écriture ».

322 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 48.

323 Dans l'article « la prose d'Actéon » daté de mars 1964, Foucault trouve dans le simulacre de Klossowski ce fait simple et étrange que l'autre est le même, par un dédoublement ou décalage par rapport à soi dans l'image ; cf. M. Foucault, « La prose d'Actéon », *Dits et écrits I*, op. cit., n° 21, p. 356 qui évoque « un monde qui serait le même que le nôtre à ceci près justement qu'il est le même. En cet écart imperceptible du Même, un mouvement infini trouve son lieu de naissance. Ce mouvement est parfaitement étranger à la dialectique ; car il ne s'agit pas de l'épreuve de la contradiction, ni du jeu de l'identité affirmée puis niée ; l'égalité A = A s'anime d'un mouvement intérieur et sans fin qui écarte chacun des deux termes de sa propre identité et les renvoie l'un à l'autre par le jeu (la force et la perfidie) de cet écart lui-même ». Là encore, l'éternel retour de Nietzsche, dont on sait l'importance chez Klossowski, est déterminant dans le commentaire de Foucault. Cf. *ibid.*, p. 358 : « le simulacre ne détermine pas un sens ; il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du temps : illumination de Midi et retour éternel ».

patience ? Et le regard d'Orphée n'est-il pas le paradigme de l'impatience ? Foucault indique sur ce point que « c'est dans l'oubli que l'attente se maintient comme une attente »³²⁴. C'est que la patience n'est pas une ruse pour triompher du dehors et subordonner l'autre temps dans le temps de l'homme, comme Ulysse en manifeste l'attitude ; elle suppose plutôt une ouverture à l'autre temps du chant des Sirènes ou du regard d'Eurydice, et le risque de l'impatience qui y cède. La patience n'est donc pas celle qui, attendant que le pouvoir des Sirènes s'affaiblisse, prend ses précautions et se bouche les oreilles ; elle est celle qui affronte ce pouvoir et résiste durablement, attendant courageusement sa propre métamorphose à l'issue de la lutte. Il y a là l'esquisse d'une éthique de résistance : c'est dans l'oubli de l'interdit et dans celui de sa vie qu'une résistance prend sens, en affrontant les pouvoirs, les dangers qui y sont liés et la mort. Seulement cette éthique de résistance tombe dans deux écueils : premièrement, subordonnée à l'ordre du discours, elle se referme sur l'expérience de l'être du langage, abandonnant ainsi toute dimension politique et sociale. Deuxièmement, elle est indissociable de l'irrésistible sous la forme de l'origine : cela signifie que la résistance archéologique ne peut espérer aucune modification dans les rapports extérieurs de pouvoir – de même, l'illusion anthropologique ne peut disparaître que d'elle-même – mais seulement dans le rapport, pour le sujet, à ses propres évidences et illusions.

C'est donc l'oubli de soi qui ouvre à l'être du langage :

ce qu'est le langage (non pas ce qu'il veut dire, non pas la forme par laquelle il le dit), ce qu'il est en son être, c'est cette voix si fine, ce recul si imperceptible [...] – l'effort tardif de l'origine, l'érosion matinale de la mort. L'oubli meurtrier d'Orphée, l'attente d'Ulysse enchaîné, c'est l'être même du langage³²⁵.

La Pensée du dehors n'a pas sauvé la possibilité d'une pensée ou d'une expérience positive du dehors ; et tout le cheminement de ce commentaire – désert, dehors, origine, oubli, compagnon, mort – a confirmé la dispersion de la subjectivité dans le langage. Ulysse, mais surtout Achab et Orphée sont les signes de cette expérience de l'impossible, dont on peut penser qu'elle constitue aussi une expérience impossible, sans une subjectivité ayant positivement rapport à elle-même. Tout ce commentaire sur les auteurs nietzschéens est sans doute éloigné d'une pensée positive de la résistance. Mais c'est ce qui précisément devait être mis en lumière, afin de comprendre comme une résistance généalogique positive peut se dégager des écueils de 1966. La période archéologique s'est directement construite en opposition à la résistance et la

324 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 59. Cf. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, op. cit., p. 228 : « Orphée est donc coupable d'impatience. Son erreur est de vouloir épuiser l'infini, de mettre un terme à l'interminable [...]. L'impatience est la faute de qui veut se soustraire à l'absence de temps [...]. Mais la vraie patience n'exclut pas l'impatience, elle en est l'intimité, elle est l'impatience soufferte et endurée sans fin ». Blanchot lie cette impatiente patience à la recherche de l'origine de l'œuvre d'art. Cf. *ibid.* : « regarder Eurydice, sans souci du chant, dans l'impatience et l'imprudence du désir qui oublie la loi, c'est cela même, l'inspiration ».

325 M. Foucault, *La Pensée du dehors*, op. cit., p. 60.

littérature humaniste de Sartre. La politique, malgré quelques références isolées, se voit refoulée dans l'effort pour dégager le sens d'une expérience de l'être du langage, dont Foucault trouve l'intuition chez Nietzsche, Bataille, Klossowski et Blanchot. En cela, la résistance archéologique ne peut consister qu'en une pensée tragique, dont la seule liberté est d'expérimenter l'irrésistible afin de résister à l'illusion anthropologique.

1.4.4 Qu'est-ce qu'un auteur ?

Toute cette exploration de l'expérience de l'être du langage n'est qu'un aspect, certes exemplaire et limite, de la période archéologique, qui n'aura pas de suite dans l'œuvre de Foucault, c'est-à-dire après 1966 ; il est néanmoins possible de suivre ce mouvement au point où il s'est définitivement achevé, c'est-à-dire dans la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? », présentée à la Société française de philosophie en février 1969, c'est-à-dire un peu avant la parution de *L'Archéologie du savoir*. Afin de saisir l'enjeu et l'originalité de l'article de Foucault écrit trois ans après *La Pensée du dehors*, il faut d'abord contextualiser la thèse de la mort de l'auteur dans l'être du langage non pas avec Sartre, qui aurait pu être là encore utilisé comme antithèse, mais avec le Malraux de *L'Homme précaire et la littérature*³²⁶. Malraux, en soutenant qu'une théorie de l'autonomie du langage n'est pas exclusive d'une pensée de l'auteur ou de l'homme, permet en effet d'ouvrir une troisième voie, distincte aussi bien de l'intentionnalisme humaniste, que de l'anti-humanisme anti-intentionnaliste, c'est-à-dire des deux courants qui se sont opposés dans les années 1960³²⁷.

L'auteur de *L'Homme précaire et la littérature* s'oppose d'abord à la critique littéraire d'obédience lansonienne fondée sur le déterminisme biographique et identifiant le sens d'une œuvre à l'intention de son auteur ; pour Malraux, et comme pour Foucault, le vouloir-dire de l'auteur n'est ni l'origine de l'œuvre ni le seul garant de son sens. S'il y a dans toute fiction des éléments empruntés à l'intériorité de l'auteur, le roman ne s'y réduit pas, et n'y trouve pas sa fin. Ce que désire tout auteur, c'est d'abord écrire une œuvre, c'est créer ; la seule intention importante de l'auteur est esthétique plutôt que biographique : « le portrait d'une femme que l'on aime pousse au dessin – et le modèle, au baiser ; [...] comme le peintre, l'écrivain n'est pas le transcripteur du monde, il en est le rival »³²⁸. En cela le roman se présente comme élaboration de *l'imaginaire*, et comme pure composition sur les formes. C'est dire que l'œuvre n'est pas le produit transparent de la conscience de l'auteur, parce qu'il y a une vie autonome de l'imaginaire qui s'affirme à travers elle.

Or l'originalité de la thèse de Malraux est qu'elle ne conclut pas de l'autonomie de l'œuvre à la mort de l'auteur ; l'œuvre est tout au plus la « syncope du moi » ou l'émergence d'un je sans moi. Un auteur expérimente qu'écrire, c'est mourir ; mais c'est seulement le moi

326 Cette opposition est construite de toutes pièces – l'essai inachevé de Malraux étant publié en 1977 – ; Foucault n'a jamais ou presque visé Malraux, ni Malraux Foucault.

327 Sur cette opposition, cf. A. Compagnon, *Le Démon de la théorie*, Paris, Seuil, 1998, p. 51-110.

328 A. Malraux, *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, Gallimard, 1977, p. 150.

quotidien ou biographique qui meurt. Tout se passe comme si la mort de Dieu n'impliquait pas la mort de l'auteur, mais sa conversion à un moi créateur. À la différence cette fois de la lecture immanente ou textualiste, Malraux refuse de situer le sens d'une œuvre dans le seul déroulement matériel des mots. C'est que le type de questionnement a changé : plutôt que d'interroger comme Foucault les conditions de la disparition de l'homme, Malraux demande comment peut apparaître l'intention ou la liberté non biographique de l'auteur. Sur ce point, Malraux rejoint Proust³²⁹, mais s'en distingue, en faisant résulter le sujet créateur de l'œuvre elle-même : l'auteur est l'effet de l'œuvre plutôt que sa cause³³⁰. Il faudrait dire, en détournant des termes de narratologie comme ceux de Booth, que l'auteur chez Malraux est un auteur virtualisé, implicite, impliqué dans l'ombre de l'œuvre. L'auteur malrucien, comme la figure pascalienne, « porte absence et présence » : il constitue une présence oblique et traversante par rapport à l'œuvre dont chaque lecteur se forge une idée entre les mots. Cette notion d'« auteur figuré » permet de penser un sujet « aux frontières », non plus source ou fonction du texte, mais effet de l'écriture. Enfin cela signifie que l'auteur ne préexiste pas à son lecteur, parce qu'il est constitué par lui : le lecteur achève la figure de l'auteur³³¹. Il faudrait dire que chez Malraux l'œuvre, le lecteur et l'auteur se construisent réciproquement.

Mais cette thèse de Malraux est-elle vraiment opposée à celle des anti-humanistes anti-intentionnalistes comme Blanchot ou Barthes, qui sont les deux sources importantes de l'article de Foucault en 1969 ? Reprenons : l'écoute du chant des Sirènes signifie chez Blanchot l'expérience du passage de la personne biographique à l'impersonnel³³². L'auteur n'advient que

329 Proust s'oppose à la méthode critique de Sainte-Beuve, pour laquelle, à l'instar de Taine ou Bourget, l'artiste est réductible à l'homme, et l'œuvre aux déterminismes ou milieux qui le constituent : la race, la tradition, la première éducation, les influences de la famille, le premier groupe d'hommes ou le mouvement littéraire d'appartenance. Cf. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, 1987, p. 126 : « un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices ».

330 Cf. A. Malraux, *L'Homme précaire et la littérature*, *op. cit.*, p. 118 : « en créant *La Comédie humaine*, Balzac en crée l'auteur, qui n'est pas Honoré » et *ibid.*, p. 119 : « parfois Honoré, Gustave ou Henri Beyle, finit par ressembler à son ectoplasme. [...] Le romancier a créé le roman, mais la réciproque est vraie ». Malraux retrouve ici Montaigne – « je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre ne m'a fait, livre consubstantiel à son auteur » (M. Montaigne, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2009, p. 808) – à ceci près que *Les essais* sont une œuvre explicitement autobiographique, alors que pour Malraux, c'est l'acte formel de création lui-même qui construit son auteur.

331 C'est un souci commun à Malraux et Blanchot, mais négligé par Foucault. Cf. par exemple M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, *op. cit.*, p. 35 : « l'œuvre est œuvre seulement quand elle devient l'intimité ouverte de quelqu'un qui l'écrit et de quelqu'un qui la lit, l'espace violemment déployé par la contestation mutuelle du pouvoir de dire et du pouvoir d'entendre ». Pour Sartre « il n'y a d'art que pour et par autrui » (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, p. 50) dans un échange « généreux » de liberté et de responsabilité entre auteur et lecteur.

332 Cf. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, *op. cit.*, p. 61 : « l'œuvre exige de l'écrivain qu'il perde toute « nature », tout caractère, et que, cessant de se rapporter aux autres et à lui-même par la décision qui le fait moi, il devienne le lieu vide où s'annonce l'affirmation impersonnelle » ; cf. aussi M. Blanchot, *Le Livre à venir*, *op. cit.*, p. 306 : « nous disons Proust, mais nous sentons bien que c'est le tout autre qui écrit, non pas seulement quelqu'un d'autre, mais l'exigence même d'écrire, une exigence qui se sert du nom de Proust, mais n'exprime pas Proust, qui ne l'exprime

par l'œuvre, qui est le lieu d'un risque et d'une conversion pour la personne biographique. En un sens, l'article de Barthes « La mort de l'auteur », paru en anglais en 1967 puis en 1968 en France, ne fait que traduire ces intuitions dans un structuralisme fonctionnaliste en soutenant que « l'auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit »³³³. L'Auteur, produit du biographisme lansonien et de la bourgeoisie, constitue un obstacle à la liberté du lecteur ; c'est pour cette raison que Barthes le réduit au pur scripteur, simple être de raison distinct du moi, sujet minimal apparaissant dans la confrontation au neutre du langage. C'est dire que le scripteur, à l'instar du lecteur, « doit se payer de la mort de l'Auteur »³³⁴ et apparaît comme une simple fonction de l'écriture.

Mais comme chez Malraux et Blanchot, la mort de l'Auteur ne signifie pas la mort de l'auteur, qui est sauvé comme scripteur ; en 1973, Barthes insistera sur cette possibilité : « comme institution, l'auteur esthétique mort : sa personne civile, passionnelle, biographique, a disparu ; [...] mais dans le texte, d'une certaine façon, *je désire* l'auteur : j'ai besoin de sa figure »³³⁵. Or la sauvegarde de la figure de l'auteur permet à Malraux de retrouver un sens à l'homme qui n'est pas contaminé par les leurres optimistes de l'humanisme ou de l'anthropologie. Les premiers romans malruciens donnaient certes le ton d'un humanisme universalisant : il y a par exemple un point dans *L'Espoir* où, comme dans l'orthographe française, la voix devient singulière et universelle, la plus intime et la plus commune, individuelle et plurielle. Et l'art a pour vocation de transmettre cette voix de l'homme « fondamental »³³⁶. Mais dans les derniers écrits, l'homme n'est jamais que « précaire » : c'est que l'homme devient le nom d'un principe négatif, forme première de résistance à l'oppression, mais purifiée de tout espoir³³⁷. C'est que le dehors, et par suite l'expérience du dehors, sont conçus différemment chez Malraux et chez Foucault ; l'auteur malrucien est lié à une bibliothèque intérieure, sorte de dehors intériorisé par l'auteur sur le

qu'en le désappropriant, en le rendant Autre ».

333 R. Barthes, *Le Bruissement de la langue*, op. cit., p. 63.

334 *Ibid.*, p. 69.

335 Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1982, p. 39.

336 Cf. A. Malraux, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, 1972, p. 590 : « Manuel entendait pour la première fois la voix de ce qui est le plus grave que le sang des hommes, plus inquiétant que leur présence sur la terre, – la possibilité infinie de leur destin ; et il sentait en lui cette présence mêlée au bruit des ruisseaux et au pas des prisonniers, permanente et profonde comme le battement de son cœur ».

337 Cf. A. Malraux, *Les Chênes qu'on abat...*, Paris, Gallimard, 1971, p. 83 : « la plus grande gloire du monde, celle des hommes qui n'ont pas cédé » ; et dans le dernier roman de Malraux, cf. A. Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, 2012, p. 629 : « écrivain, par quoi suis-je obsédé depuis dix ans, sinon par l'homme ? Me voici devant la matière originelle ». Il y a là un humanisme non naïvement positif, mais négatif et critique : « l'humanisme, ce n'est pas dire : « ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait », c'est dire : « nous avons refusé ce que voulait en nous la bête » » (A. Malraux, *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951, p. 639). En somme, « s'il y a humanisme, il est donc désenchanté, pessimiste et sans triomphe » (N. Righi, « L'humanisme d'André Malraux », *Le Philosophoire* n° 23, 2004, p. 199).

modèle du musée imaginaire : lire ou écrire ne peut se faire sans le ruissellement continu de tous les livres rencontrés dans l'expérience³³⁸.

Toutes les pièces sont désormais rassemblées pour comprendre l'originalité de la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dont le commentaire conclura cette enquête sur la résistance archéologique. Car la thèse de Foucault n'est réductible ni à une stricte expérience de conversion de l'auteur comme chez Blanchot, ni à une perspective structuraliste ou fonctionnaliste comme chez Barthes, ni enfin à la sauvegarde d'un sujet-auteur garant d'un humanisme comme chez Sartre ou chez Malraux. Foucault soutient de manière préliminaire que l'archéologie ne peut pas être accusée de défigurer l'intention des auteurs, parce que l'intention de l'auteur n'est pas un problème archéologique. Ce n'est pas que l'intentionnalisme soit faux – et l'anti-intentionnalisme vrai –, c'est qu'il n'est pas pertinent, puisque l'archéologie entend montrer comment des objets, des sujets, des thèmes et des options stratégiques apparaissent au niveau des pratiques discursives, avant toute référence à une intériorité. Quel est alors le problème archéologique de la notion d'auteur ? Foucault, après avoir indiqué qu'il questionnait « l'unité première, solide et fondamentale, qui est celle de l'auteur et de l'œuvre », annonce le point de départ de son enquête, qui n'est pas autre chose que l'expérience de l'être du langage : « le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle ». Dans cette indifférence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine »³³⁹.

Il faut d'abord remarquer que l'être du langage est l'objet d'une expérience éthique, et qu'il ne faut pas attendre les réflexions sur le soi antique pour voir apparaître quelque chose comme une conduite chez Foucault. Seulement cette éthique est paradoxale, parce qu'elle consiste non pas à se conduire droitement ou à viser le bonheur, ni même à participer à une action politique ou révolutionnaire, mais à résister à ce qui en soi relèverait de l'illusion anthropologique. En effet, Foucault indique que le problème de l'auteur a fait son entrée dans le droit à la fin du XVIII^e siècle, entre les Lumières et le romantisme. Cette éthique paradoxale suivie dans *La Pensée du dehors* s'explicité dans deux idées en 1969 : premièrement, l'écriture contemporaine s'est détachée du mythe de l'expression ou de l'intériorité du sujet, et ne relève plus que d'elle-même. Deuxièmement, l'écriture contemporaine s'est séparée du mythe de

338 Cf. A. Malraux, *L'Homme précaire et la littérature*, op. cit., p. 266 : « combien d'œuvres avons-nous choisies, mais par combien d'œuvres avons-nous été choisis ? ». Cf. aussi M. Foucault, « Préface à Flaubert », art. cit., p. 327 : « Flaubert est à la bibliothèque ce que Manet est au musée. Ils écrivent, ils peignent dans un rapport fondamental à ce qui fut peint, à ce qui fut écrit – ou plutôt à ce qui de la peinture et de l'écriture demeure indéfiniment ouvert [...] ; chaque œuvre littéraire appartient au murmure indéfini de l'écrit ».

339 M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., p. 820. Au début de *L'Archéologie du savoir*, l'œuvre et l'auteur font partie des unités anthropologiques remises en cause par une méthode immanente, relative et sceptique.

l'immortalité, et devient au contraire meurtrière de son auteur.

Or Foucault indique ces thèmes, familiers pour le public de 1969, n'ont pas encore été pensé dans toutes leurs conséquences, en raison de deux notions qui se sont glissées dans la place laissée vacante par le sujet auteur : il s'agit de l'œuvre, et de l'écriture. Substituer à l'instar de Barthes l'analyse immanente de l'œuvre à l'analyse qui référerait le texte à son auteur ne résout par le problème de l'auteur, parce que d'une part le concept d'œuvre contient analytiquement celui d'auteur : s'il n'y a pas d'auteur, il n'y a pas d'œuvre, puisqu'elle se définit comme l'ensemble des écrits d'un auteur³⁴⁰. D'autre part, l'existence d'un auteur ne résout pas le problème de l'œuvre ; soit l'exemple de Nietzsche : l'œuvre contient « tout ce que Nietzsche a publié lui-même, c'est entendu. Les brouillons de ses œuvres ? Évidemment. Les projets d'aphorismes ? Oui. Les ratures également, les notes au bas des carnets ? Oui. Mais quand, à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes, on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, une note de blanchisserie : œuvre, ou pas œuvre ? Mais pourquoi pas ? Et cela indéfiniment. Parmi les millions de traces laissées par quelqu'un après sa mort, comment peut-on définir une œuvre ? »³⁴¹. L'œuvre n'est donc pas un concept plus précis ou plus compréhensif que celui d'auteur : elle en est seulement la survivance, et assume sa fonction en prétendant y mettre un terme. De même, la notion d'écriture utilisée par Derrida perpétue la notion d'auteur en élevant « dans un anonymat transcendantal, les caractéristiques empiriques de l'auteur »³⁴² : sur le modèle du cercle empirico-transcendantal, l'écriture reporte au niveau de conditions de possibilité ce qui est dévolu à l'acte concret. Ce faisant, elle sécularise les principes théologiques d'une écriture sacrée, créatrice et signifiante, et le principe esthétique d'une écriture qui survit et immortalise son auteur.

Le constat de la mort de l'auteur ne suffit donc pas à se préserver de ses anciens prestiges. Comment alors penser la mort définitive de l'auteur, sans ses succédanés que sont l'œuvre et l'écriture ? Car

il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. De même, il ne suffit pas de répéter 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 apparaître³⁴³.

340 Cf. *ibid.*, p. 822 : « tant que Sade n'a pas été un auteur qu'étaient donc ses papiers ? Des rouleaux de papier sur lesquels, à l'infini, pendant des journées de prison, il déroulait ses fantasmes ».

341 *Ibid.* Cf. aussi M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 36 où après avoir pris le même exemple nietzschéen, Foucault conclut : « l'œuvre ne peut être considérée ni comme une unité immédiate, ni comme une unité certaine, ni comme une unité homogène ».

342 M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., p. 823.

343 *Ibid.*, p. 824.

Ni contemplative ni prophétique, l'archéologie est seulement une méthode de travail portant sur l'archive et les régularités discursives d'une société. Par exemple, Foucault explique que le nom d'auteur est irréductible au fonctionnement du nom propre : apprendre que Shakespeare n'a pas écrit *Les Sonnets* modifie le nom d'auteur Shakespeare, mais pas l'individu Shakespeare. C'est que le nom d'auteur n'est pas l'élément d'une phrase grammaticale, d'une proposition logique ou d'un *speech act* ; en réalité, Foucault cerne trois spécificités du nom d'auteur : il possède un rôle classificatoire, il met en rapport des textes, et il est porteur d'un certain statut social. En somme, l'archéologue peut l'identifier comme manifestant « l'événement » « à l'intérieur d'une société et à l'intérieur d'une culture », « situé dans la rupture qui instaure un certain nombre de discours et son mode d'être singulier »³⁴⁴. En somme le nom d'auteur Shakespeare, Nietzsche ou Foucault constitue ce que *L'Archéologie du savoir* nomme un énoncé : une régularité discursive, historiquement et socialement déterminée, qui se joue au niveau autonome de la pratique discursive.

En outre, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » parle de « fonction-auteur » : c'est dire que l'auteur n'existe pas sous la forme d'une chose ou d'un signifié anhistoriques, mais d'une fonction énonciative contingente dont Foucault décline quatre propriétés. Premièrement, la fonction-auteur garantit la propriété d'une œuvre comme un bien ou un objet. En ce sens, l'auteur est un produit du droit bourgeois qui apparaît à la Révolution (loi Le Chapelier de 1791). Mais cet événement juridique dépend d'un autre, d'ordre pénal, condamnant les discours dangereux. En effet, le discours « a été historiquement un geste chargé de risques avant d'être un bien pris dans un circuit de propriétés »³⁴⁵. L'auteur est le responsable – ce que dit le grec *aition* – d'un acte potentiellement transgressif, avant d'être le propriétaire de son discours. Or, en cachant le caractère dangereux de l'acte d'écrire sous le masque bourgeois de la propriété, le droit d'auteur n'y a pas mis un terme, mais l'a essentialisé malgré lui, en élevant ce qui n'était qu'une possibilité au rang d'impératif : à partir de la fin du XVIII^e siècle, toute littérature est résistante et contestataire en tant qu'elle est littérature.

Deuxièmement, la fonction-auteur est relative à la nature du discours qu'elle modifie. Foucault observe une sorte de chiasme dont le nœud se situerait aux XVII^e et XVIII^e siècles : avant, les textes littéraires toléraient l'anonymat, alors que les textes scientifiques devaient porter les noms de leurs auteurs pour être reçus ; après, tout se passe à l'inverse comme si les textes scientifiques paraissaient suffisamment fondés par eux-mêmes pour ne plus nécessiter d'auteur explicite, alors que les textes littéraires ont intégré la sphère d'exercice de la fonction-auteur. En

344 *Ibid.*, p. 826.

345 *Ibid.*, p. 827.

somme, « l'anonymat littéraire ne nous est pas supportable »³⁴⁶, et la pensée moderne a tenté, comme elle l'a fait à propos du caractère transgressif de l'œuvre, de l'occulter à l'ombre de la fonction-auteur. Troisièmement, la fonction-auteur n'est pas l'attribution d'un discours à un individu réel, mais la fabrication d'un être de raison dont on revendique la naturalité afin d'en masquer l'inexistence. La seule existence de l'auteur est l'ensemble des manipulations opérées sur le texte pour en nier le caractère événementiel, résistant et incohérent. Quatrièmement, la fonction-auteur s'exerce à travers tout un ensemble de signes ou de signaux, que la linguistique nomme les déictiques – je, ici, avons. Or la thèse de Foucault consiste à soutenir que les déictiques pointent non pas vers un auteur, mais qu'ils peuvent « donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper »³⁴⁷. Par exemple, le je dans un roman peut renvoyer à un locuteur fictif qui suppose une distance avec l'écrivain.

Que conclure de ces quatre caractéristiques de la fonction-auteur ? Ce qui est décisif, c'est que l'auteur ne renvoie qu'à des régularités discursives qui ont la paradoxale propriété de se retourner contre le discours, comme si la fonction-auteur était essentiellement réactive, constituant un rempart de la pensée moderne contre la matérialité anonyme et subversive du discours. Action dangereuse, parole anonyme, discours équivoque et pluri-subjectif : en creux, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » dégage quatre caractères de l'être du langage, dont Foucault décrit archéologiquement le recouvrement, la négation et la fuite dans la fonction-auteur. La fonction-auteur est le refoulement anthropologique de l'être du langage au niveau spécifique du discours : comme Ulysse, la pensée moderne s'arrête au seuil de l'irrésistible, et préfère ne pas entendre le chant des Sirènes.

Mais un phénomène discursif encore plus important masque l'être du langage et préserve l'auteur : c'est ce que Foucault appelle « les « fondateurs de discursivité », qui produisent non seulement leurs œuvres, mais aussi la possibilité de produire d'autres discours. Foucault vise explicitement deux fondateurs de discursivité : Marx et Freud. Si le rapport d'Einstein à Newton est un rapport de généralisation, le marxisme et le freudisme sélectionnent plutôt à l'intérieur des œuvres de Marx et de Freud des propositions qui joueront comme origine, et hiérarchisent le reste jusqu'à l'inessentiel : « On comprend par là qu'on rencontre, comme une nécessité inévitable dans de telles discursivités, l'exigence d'un « retour à l'origine »³⁴⁸. Alors que la science progresse dans l'immanence de ses propositions fondamentales, le marxisme et le freudisme situent Marx et Freud en-deçà de la science, dans une région qui ne peut être inquiétée de

346 *Ibid.*, p. 828.

347 *Ibid.*, p. 832.

348 *Ibid.*, p. 835.

fausseté parce qu'elle précède et décide de toute vérité en tant que discours originaire et irrésistible. La critique du marxisme et du freudisme comme retour à l'origine rappelle le cercle anthropologique qui la porte dans son nom ; surtout, elle signifie que Nietzsche est tout sauf un fondateur de discursivité pour Foucault – qui ne le cite pas, comme le remarque justement Maurice de Gandillac dans l'entretien qui suit la conférence, et qui a encore en tête la conférence « Nietzsche, Freud, Marx » –, mais le penseur qui a ouvert la pensée contemporaine à l'être du langage. Ces discursivités instaurées par Marx et Freud constituent ainsi les derniers remparts de la pensée moderne et de la fonction-auteur contre l'être du langage ; il est d'ailleurs amusant de voir que l'auditoire de 1969, et singulièrement Jacques Lacan, surpris d'entendre autant parler de l'auteur dont on n'attendait qu'un énième avis de décès, n'ait pas compris le sens très critique de la conférence de Foucault³⁴⁹. Ce sens, il faut le trouver dans la conclusion de l'article, où Foucault affirme que seule une archéologie permettra d'« ôter au sujet son rôle de fondement originaire (ou à son substitut), et de l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours ». Ce substitut, bien sûr, c'est l'auteur, dont Foucault rappelle enfin la contingence et appelle même à une expérience de l'être du langage qui permettrait d'éprouver l'indifférence du mot de Beckett : « qu'importe qui parle »³⁵⁰.

Reprenons tous ces points : d'abord, la perspective de Foucault demeure archéologique, descriptive et historique ; il s'agit de mesurer le fonctionnement de la figure de l'auteur comme un énoncé ou une fonction du discours. Ses caractéristiques en font une fonction paradoxale, parce que tout s'y organise comme si le discours s'opposait à lui-même : plus précisément, la fonction-auteur refoule ce qui est sa condition : l'être dangereux, anonyme, équivoque, pluri-subjectif du langage, que la pensée moderne réduit et piège dans l'illusion anthropologique et ses pièges – singulièrement celui de l'origine. À la différence de Sartre, de Malraux, et même de

349 Voir par exemple la mécompréhension de Jean D'Ormesson : « je me posais un certain nombre de questions : je me disais que, tout de même, il y a des auteurs en philosophie et en littérature. [...] Eh bien, j'ai été complètement rassuré, parce que j'ai l'impression qu'en une espèce de prestidigitation, extrêmement brillante, ce que Michel Foucault a pris à l'auteur, c'est-à-dire son œuvre, il le lui a rendu avec intérêt, sous le nom d'instaurateur de discursivité » (*ibid.*, p. 840). La réaction, ou plutôt la non-réaction de Jacques Lacan, qui assistait à la conférence et pouvait légitimement se sentir visé par le retour à l'origine décrit par Foucault, vaut également d'être notée : « en évoquant spécialement, à propos de Freud, ce que signifie le « retour à », tout ce que vous avez dit m'apparaît, au moins au regard de ce en quoi j'ai pu y contribuer, parfaitement pertinent » (*ibid.*, p. 848).

350 *Ibid.*, p. 839. Dans la conférence donnée à Buffalo en 1970 qui reprend le texte de celle de 1969 à Paris, on trouve même le terme d'expérimentation, rappelant l'expérience de l'être du langage : « depuis le XVIII^e siècle, l'auteur a joué le rôle de régulateur de la fiction, rôle caractéristique de l'ère industrielle et bourgeoise, d'individualisme et de propriété privée. Pourtant, compte tenu des modifications historiques en cours, il n'y a nulle nécessité à ce que la fonction-auteur demeure constante dans sa forme ou sa complexité ou son existence. Au moment précis où notre société est dans un processus de changement, la fonction-auteur va disparaître d'une façon qui permettra une fois de plus à la fiction et à ses textes polysémiques de fonctionner à nouveau selon un autre mode, mais toujours selon un système contraignant, qui ne sera plus celui de l'auteur, mais qui reste encore à déterminer ou peut-être à expérimenter ».

Barthes ou de Blanchot, Foucault ne désire donc pas l'auteur, fût-il non biographique et pur scripteur ; de même, l'œuvre ne constitue pour lui aucun refuge à l'auteur, à laquelle le lecteur devrait en plus participer. L'archéologie ouvre plutôt à une expérience radicale de l'être du langage – « qu'importe qui parle » –, ou à une pensée désœuvrée du dehors, dont le sens a été trouvé dans une confrontation à l'irrésistible et une résistance à ce soi toujours trop humain, déterminé dans sa pratique discursive par l'illusion anthropologique.

Plus généralement, cette première partie a permis d'explicitier une première grande attitude de Foucault par rapport à la résistance. D'abord, l'archéologie est apparue comme une éthique de résistance qui, en s'opposant au fondement, entend libérer la pensée et le champ des analyses historiques selon trois principes, entièrement négatifs, d'immanence, de relativité et de scepticisme. Seulement, cette éthique se referme sur la positivité et le domaine autonome du discours, dont l'archéologie étudie les régularités historiques. C'est de cette manière que Foucault fait apparaître l'objet et la cible de la résistance archéologique, qu'il nomme, dans une discussion serrée avec Kant, l'illusion anthropologique, dont les principales victimes sont les humanismes dialectique et phénoménologique de Sartre et de Heidegger. Le parti a été pris non pas d'abandonner cette résistance archéologique à ses insuffisances, mais d'en suivre le cheminement difficile, et de parcourir la courbure littéraire de celle-ci à travers l'exemple tragique de Nietzsche, les œuvres de folie, enfin l'expérience de l'être du langage.

Cette analyse a permis de pointer des thèmes décisifs du point de vue d'une pensée foucauldienne de la résistance : insistance sur la contingence, radicalisation de la finitude, promotion du *Geist* comme principe de la liberté de la pensée, cosmopolitisme, adaptation de la résistance aux dominations morale et violente, impatiente patience contre le pouvoir, attitude courageuse à l'égard des dangers et de la mort, éthique de déprise de soi et de ses illusions. Mais elle a surtout montré les limites de la résistance archéologique : subordination de la politique et évincement du pouvoir, manque d'une théorie de l'action, tragique anhistorique, expérience sans subjectivité forte, négativité et passivité de la résistance, et surtout indissociabilité de celle-ci avec l'irrésistible. Il fallait donc creuser dans cette période archéologique pour comprendre comment les travaux postérieurs rompent avec certains écueils archéologiques pour penser plus pleinement la notion de résistance. La résistance archéologique demeure encore une résistance de réaction, refusant la résistance engagée promue d'abord par Sartre ; et si elle prétend constituer un langage qui serait l'ultime contestation ou l'illimitée transgression, non pas aux oppressions collectives, mais à ce qui en soi peut relever de l'illusion anthropologique, elle demeure une paradoxale éthique de l'être du langage – une résistance impossible.

2 Le miroir qui revient : généalogie du pouvoir et résistance politique

2.1 La généalogie : pouvoir, résistance et vérité

2.1.1 Généalogie et résistance

À partir du début des années 1970 et de l'entrée de Michel Foucault au Collège de France, sa pensée se réoriente, non pas radicalement, mais suffisamment pour laisser suggérer, aux lecteurs qui ne disposaient pas encore des cours publiés à partir de 1997, qu'il y avait eu rupture, blanc, silence³⁵¹. Plusieurs raisons d'ordre biographique et historiques peuvent jouer ici, et l'année 1968, c'est-à-dire les événements de mai à Paris mais aussi et peut-être surtout les événements de Tunisie où Foucault professait alors, devrait pouvoir servir de pivot dans la mutation des rapports entre la politique et sa vie, mais aussi sa pensée³⁵². Mais la raison principale nous semble être l'insuffisance, théorique et pratique, de la résistance archéologique, pensée aussi bien comme nœud tragique situé hors de l'histoire, comme éthique de l'irrésistible ou comme expérience de l'être du langage. Peut-être Foucault a-t-il senti dès 1966, date à laquelle les textes littéraires prennent fin et où le souci de l'actualité perce explicitement dans quelques lettres, que cette pensée du dehors, féconde contre la dialectique humaniste de Sartre, perdait de sa pertinence à l'intérieur d'un monde dont les dimensions sociale et politique commençaient à s'embraser.

Il faut rappeler que la politique n'était pas niée par l'archéologie, mais secondarisée par rapport à l'ordre des discours ; à partir de 1968-1969, il survient donc, plutôt qu'une stricte coupure ou une parfaite continuité, une réorganisation dans les priorités de l'analyse, ou un déplacement du regard théorique, par rapport à laquelle *L'Ordre du discours* constituerait un point d'équilibre. Si parler de retour du refoulé est excessif, il faut néanmoins insister sur « le miroir qui revient »³⁵³ de la politique dans l'œuvre de Foucault, cette mutation faisant réémerger

351 Cf. par exemple H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 147 : « Ce n'est certainement pas un hasard si après *L'Archéologie du savoir* Foucault s'impose un silence qu'il finit par rompre en publiant deux livres ».

352 Cf. par exemple D. Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984, op. cit.*, p. 204 sq. à propos des événements de Tunisie en 1968 : « Depuis le temps qu'il s'est mis en retrait de la politique, il fallait bien qu'un jour la politique le rattrape ». Et pour le commentaire de Foucault, se confiant à Ducio Trombadori en 1978 : « Je dois dire que ces garçons et ces filles qui prenaient des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en lançant un appel à la grève... qui prenaient réellement le risque d'être privés de liberté ! Cela m'a prodigieusement impressionné. C'était pour moi une expérience politique » (*ibid.*, 207). Dans le même esprit, cf. D. Macey, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994, p. 208 : « C'est en Tunisie que la politique arracha pour la première fois brutalement Foucault à ses préoccupations érudites et intellectuelles ».

353 Plus tard que Foucault ou à la même période, les auteurs littéraires dont on a noté la convergence anti-humaniste déplacent aussi le centre de gravité de leur œuvre, d'où l'emprunt à la formule de Robbe-Grillet, « le miroir qui

la politique au premier rang des préoccupations du philosophe, et secondarisant l'analyse des discours. Cette transformation s'effectue dans la profondeur de la méthode foucauldienne et jusque dans son nom, puisque, dès lors, Foucault n'hésitera plus à baptiser son travail de « généalogique »³⁵⁴.

Comprendre la spécificité de la réorientation généalogique suppose d'éviter deux écueils inverses : d'une part, ne pas oublier la constance réelle des principes méthodologiques directeurs ; d'autre part, ne pas miser sur une uniformité générale qui absorberait les différences importantes. Car la généalogie, comme l'archéologie, oppose une pensée des commencements au thème métaphysique, phénoménologique ou dialectique du fondement. Seulement, là où l'archéologie doublait cette pensée par l'étude des régularités discursives, la généalogie, sans subordonner ces dernières à l'extra-discursif, aux forces économiques, sociales et politiques qui leur sont corrélées, déplace cependant le curseur de l'analyse sur celles-là. La généalogie n'effectue donc aucune rupture radicale quant aux thèmes ou aux principes, mais exige un déplacement de l'attention, une conversion du regard théorique des discours vers l'extra-discursif. Quatre thèmes archéologiques acquièrent ainsi une coloration nouvelle et plus intense

revient », qui signifie le retour, dans le sillage de Barthes, du sujet dans l'écriture et dans la fiction. Cf. par exemple A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 10 : « je n'ai jamais parlé d'autre chose que de moi. Comme c'était de l'intérieur, on ne s'en est guère aperçu. Heureusement. Car je viens là, en deux lignes, de prononcer trois termes suspects, honteux, déplorables, sur lesquels j'ai largement concouru à jeter le discrédit et qui suffiront, demain encore, à me faire condamner par plusieurs de mes pairs et la plupart de mes descendants : « moi », « intérieur », « parler de » ».

354 L'entrée « généalogie » dans l'index des *Dits et écrits* comporte cependant peu d'occurrences. Cf. par exemple, en 1975, ce passage important où Foucault parle de son lien à Nietzsche : « maintenant, je reste muet quand il s'agit de Nietzsche. Du temps où j'étais prof, j'ai souvent fait des cours sur lui, mais je ne le ferais plus aujourd'hui. Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : généalogie de la morale [...]. Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on a faits ou qu'on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Moi, les gens que j'aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt » (M. Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », *Dits et écrits* I, *op. cit.*, n° 156, p. 1621).

La période généalogique s'ouvre progressivement, dans *L'Ordre du discours*, avec l'idée en apparence encore archéologique d'une « logophobie » (M. Foucault, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 52) de la société occidentale contre la matérialité du discours, son événementialité et sa dangerosité. Mais en réalité, pouvoir et discours sont mis sur un même plan : « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer » (*ibid.*, p. 12). Il est intéressant de voir le cours de l'année 1970-1971 se tourner de plus en plus explicitement vers le pouvoir et la lutte. Cf. sur ce point M. Foucault, *Histoire de la sexualité tome I, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 133 : « Il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée ». Pour un exemple de résistance discursive, cf. par exemple M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, D. Defert éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2011, p. 49 : « le Sophiste fait comme s'il raisonnait alors qu'il ne manipule que des mots ; il se place sur l'espace scénique d'un raisonnement qui n'est qu'une comédie et un jeu de masque par rapport à la matérialité du discours ». Cf. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, notamment à propos de la lutte opposant les dialectes à la langue dominante, ou des stratégies individuelles et collectives à l'intérieur du marché linguistique, pour trouver un écho d'une telle résistance discursive.

dans la généalogie des années 1970, et il n'est pas étonnant d'y voir une accentuation des quatre principaux emprunts de l'archéologie foucauldienne à la généalogie nietzschéenne : une histoire des commencements selon les principes négatifs de l'immanence, de la relativité et du scepticisme, mais aussi le souci de l'actualité, la production de contingence, et le caractère interprétatif de la connaissance³⁵⁵.

Le problème est précisément le suivant : pourquoi Foucault tient-il à rebaptiser sa méthode, si les principes ne changent pas vraiment ? D'où vient la nécessité de changer de nom, et, peut-on supposer, de chose, si la chose, précisément, change aussi peu, n'allant qu'en se répétant et en s'intensifiant ? Notre hypothèse est la suivante : généalogique, la pensée foucauldienne se déploie d'abord autour d'une conception renouvelée de la résistance. La généalogie ne traque plus, comme l'archéologie des années précédentes, le sol tragique, hors de l'histoire, qui explique les résistances de la folie ou de la mort aux dialectiques des âges classiques et modernes ; elle ne s'achève pas davantage dans une pensée du dehors, cette expérience de l'irrésistible dont Foucault cherchait le sens dans l'écriture et la littérature ; contestant ces deux directions, elle s'ajuste plutôt à une notion de résistance en même temps immergée dans l'histoire et dans des forces extra-discursives. Il ne faut pas oublier que Foucault invoque toujours un changement de la réalité pour justifier un changement d'approche de cette réalité³⁵⁶. Mais cela confirme au moins provisoirement notre hypothèse : car si la généalogie se fait nécessaire, c'est que la réalité des années 1960-1970 révèle de nouvelles luttes théoriques et politiques par rapport auxquelles les anciens principes d'analyse se révèlent en partie insuffisants.

D'où une double et nouvelle dimension de la résistance généalogique : d'une part une résistance « passive », dont on ne peut dire qu'elle continue la résistance tragique de l'archéologie qu'à condition d'affirmer qu'elle s'inscrit au cœur de l'histoire et des efforts des pouvoirs qui s'y

355 Sur les commencements, cf. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 84, p. 1009 : « le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables ». Sur l'actualité, cf. par exemple M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 350, p. 1493 : « généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente ». Sur la contingence, cf. entre autres M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.), éd., *L'impossible Prison* », *ibid.*, n° 278, p. 842 : « j'essaye de travailler dans le sens d'une « événementialisation ». [...] Que faut-il entendre par événementialisation ? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une « singularité ». Montrer que ce n'était pas « si nécessaire que ça » ; ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux ; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer ». Sur l'interprétation, cf. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1018 où Foucault affirme que la généalogie « ne craint pas d'être un savoir perspectif » et « ne refuse pas le système de sa propre injustice ».

356 Cf. par exemple M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, M. Bertani et A. Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 12 : « par rapport à la situation que nous avons connue il y a cinq, dix, ou encore quinze ans, les choses ont peut-être changé ; la bataille n'a peut-être pas tout à fait le même visage ».

déploient : non plus creux obscur de toute histoire, mais résultat contingent, et pluriel, de luttes réelles ; d'autre part une résistance « active », s'élaborant sur les ruines de l'expérience de l'être du langage tout en en métamorphosant le domaine : ouverture irréductible, non au dehors des signes, mais à l'action politique et au renversement des normes et des pouvoirs. C'est sur cette intuition renouvelée de la résistance que se réarticulent en réalité les quatre thèmes évoqués : la résistance porte l'attention du généalogiste sur un problème ou des « problématisations » actuelles – prison, délinquance, sexualité –, dont il s'agit de montrer la contingence, par le truchement d'interprétations portées par les principes d'immanence, de relativité et de scepticisme. C'est dire que la résistance, condition d'une nouvelle analytique du pouvoir, se trouve désormais explicitement au principe et à la fin de l'activité philosophique – ce qui étonne la pensée et lui confère un sens.

Il n'est pas innocent que l'année où la résistance entre explicitement en jeu dans le corpus est aussi celle où la généalogie fait l'objet d'une étude approfondie de la part de Foucault – et aussi celle où Foucault s'engage dans le groupe d'information sur les prisons : 1971. C'est que s'ajustent à cette date l'activité théorique et pratique, historique et politique, intellectuelle et biographique, de telle manière que le nouvel ensemble, mû par l'intuition d'une résistance nouvelle, déplace le centre de gravité archéologique³⁵⁷. Dans le cours « *Il faut défendre la société* », c'est-à-dire en 1976, Foucault revient longuement sur le lien généalogie-résistance en constatant, depuis 1960 c'est-à-dire la parution de *Histoire de la folie*, et dans tous les domaines, qu'ils soient institutionnels ou non, d'ordre politique, culturel ou scientifique, des « retours de savoir » qu'il identifie à « l'insurrection des « savoirs assujettis » »³⁵⁸. À la rencontre des intellectuels marxistes et du prolétariat ou des paysans dans la première moitié du XX^e siècle, à la rencontre plus récente des opéraïstes italiens déplaçant le centre de gravité de la lutte jusque dans l'enceinte de l'usine³⁵⁹, Foucault substitue une nouvelle alliance, nouée dans la seconde

357 Sur ce lien entre théorie et biographie qui ne pouvait pas apparaître lors de la période archéologique, cf. par exemple M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », art. cit., p. 29 qui, rétroactivement, relit même les premiers travaux à la lumière de la généalogie, de la lutte et de la résistance : « ce dont j'ai essayé de faire la généalogie, c'a débordé été la psychiatrie, parce que j'avais une certaine pratique et une certaine expérience de l'hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d'affrontement, des tensions. L'histoire que j'ai faite, je ne l'ai faite qu'en fonction de ces combats. Le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace ; ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son effet ». Cf. surtout la célèbre déclaration de 1981 : « j'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité » (M. Foucault, « L'intellectuel et les pouvoirs », *ibid.*, n° 359, p. 1567).

358 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 8.

359 Mario Tronti remarque, un peu avant Foucault, que « la connaissance est liée à la lutte. Et connaît vraiment celui qui hait vraiment » (M. Tronti, *Ouvriers et capital*, Genève, Entremonde, 2016, p. 21). Le projet de l'opéraïsme est ainsi synthétisé : « Il n'y a rien de plus limité et partial, rien de moins universel, au sens bourgeois du mot, qu'une lutte d'usine menée par les ouvriers contre leur patron direct. C'est pourquoi justement si nous réussissons à additionner ces luttes dans la société, en les rassemblant sous une seule perspective et en les unifiant dans

moitié du XX^e siècle entre les savoirs de l'érudition historique, dont on comprend qu'il s'agit aussi de ses travaux, et des savoirs du quotidien, ou locaux – ce que Foucault appelle aussi « le savoir des gens ». Sans doute cette nouvelle alliance constituée autour des problèmes de la santé, psychique et corporelle, mais aussi de la prison ou de la sexualité, ne pointe-t-elle pas vers autre chose que l'ancienne, c'est-à-dire la lutte politique³⁶⁰. Mais en un autre sens, tout a changé, aussi bien dans la forme que dans le contenu de cette lutte – résistances plutôt que révolution. Car si ces savoirs ont été assujettis, ce n'est pas parce que le capitalisme ou la bourgeoisie l'auraient décidé, mais bien parce que ces savoirs, dérangeants ou inquiétants, ne font signe que vers des luttes singulières et des conquêtes oubliées et inavouables.

La résistance se trouve ainsi être en même temps l'objet des savoirs assujettis et le principe de leur désassujettissement, en même temps la trace passive d'une lutte et le point de départ, actif, de luttes nouvelles. C'est en ce sens que la généalogie ne peut plus être simple archéologie : car ce non-oubli des luttes et des résistances passées est *index sui* : en comprenant quelles furent les résistances, il s'agit de résister. Ou plutôt : en désensablant ces savoirs en même temps érudits et locaux qui montrent le grondement de la bataille, la généalogie cartographie déjà d'autres combats. « Appelons, si vous voulez, « généalogie » le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles »³⁶¹.

l'organisation, alors nous aurons entre les mains les destinées du monde, car nous aurons conquis l'arme la plus puissante qu'on puisse concevoir aujourd'hui : *un pouvoir de décision sur les mouvements du capital*. C'est le but à atteindre » (*ibid.*, p. 37-8). L'opéraïsme vise ainsi à organiser la révolution du point de vue ouvrier, de sorte que « c'est à l'intérieur de l'usine capitaliste que l'on brise aujourd'hui l'appareil d'État bourgeois » (*ibid.*, p. 79). L'opéraïsme anticipe sur tout un ensemble de thèmes foucauldien : l'importance de la stratégie et de la tactique, les enquêtes participatives (cf. Tronti, *Nous opéraïstes*, Paris, Éditions d'en bas et éditions de l'éclat, 2013, p. 59), de nouvelles formes de lutte (« à la chat sauvage », sabotages, dispersion du temps) et l'idée anti-eschatologique d'un paradigme « katéchonique », visant non pas l'accélération, mais le ralentissement du temps de la lutte afin d'organiser ses forces. Surtout, l'opéraïsme insiste sur le refus de la prophétie révolutionnaire, c'est-à-dire de tout parti s'exprimant au nom d'une science surplombant les circonstances et les combats réels (grèves, lutte contre le travail, contestations du patron...) : « Il est impossible de prévoir la lutte lorsqu'on n'est pas dans la lutte » (Tronti, *Ouvriers et capital*, *op. cit.*, p. 146). En somme, Tronti insiste sur l'immanence du savoir à la lutte locale – ici d'usine –, qui est au centre de ce présent développement. Cela étant, et malgré une conception de la classe ouvrière primant sur le capital, il est possible de dire que le discours de Tronti demeure ouvertement révolutionnaire, et s'appuie sur un sujet précis de l'histoire : « le concept de révolution se confond avec la réalité de la classe ouvrière » (*ibid.*, p. 323). Cela signifie qu'en dernière instance, l'opéraïsme vise « la revendication du pouvoir, du pouvoir dans sa totalité, aux ouvriers. Cette revendication constitue la plus haute expression du refus » (*ibid.*, p. 333). Tout le propos de Foucault consiste au contraire à se limiter à la résistance contre le pouvoir, et même à limiter le pouvoir de la résistance (sa reprise). Ainsi tout le thème de l'organisation de la lutte ouvrière demeure absent chez Foucault.

360 Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 9 : « Dans un cas comme dans l'autre, en effet, dans ce savoir de l'érudition comme dans ces savoirs disqualifiés, dans ces deux formes de savoirs, assujettis ou ensevelis, de quoi s'agissait-il ? Il s'agissait du savoir historique des luttes ».

361 *Ibid.*, p. 10. Cf. aussi *ibid.*, p. 11-12 pour une distinction archéologie/généalogie dans cette perspective : « l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discours locaux, et la généalogie, la tactique qui fait jouer, à partir de ces discours locaux ainsi décrites, les savoirs désassujettis qui s'en dégagent ».

Par ce rapport serré à la résistance, la méthode foucauldienne évite le risque d'une réduction à un simple « fatalisme », empirisme, voire positivisme, comme Sartre y condamnait l'archéologie. Car l'archéologie parvenait bien à esquiver cette accusation grâce à une analyse du discours, quoiqu'elle laissait encore la lutte, l'action et la politique à l'arrière-plan. La généalogie, en secondarisant l'analyse des régularités discursives qui constituait le squelette de l'archéologie, se place dans une position théorique dangereuse ; mais ce risque saute au moment où Foucault lie la généalogie à une étude des pouvoirs articulée à une conception politisée de la résistance : non pas simples commencements, mais commencements dans des luttes ouvertes qui atteignent jusqu'au présent. Foucault l'explique en 1976 :

dans cette activité, qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait, il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits ; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur des connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique [...]. Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte. Les généalogies ce sont, très exactement, des anti-sciences. Non pas qu'elles revendiquent le droit lyrique à l'ignorance et au non-savoir, non pas qu'il s'agisse du refus de savoir ou de la mise en jeu, de la mise en exergue des prestiges d'une expérience immédiate, non encore captée par le savoir. Ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Il s'agit de l'insurrection des savoirs [...]. C'est bien contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique, que la généalogie doit mener le combat³⁶².

Plus précisément qu'une machine de guerre, la généalogie foucauldienne se veut une machine de résistances. Plusieurs remarques décisives s'imposent : premièrement, la généalogie est pensée comme « activité ». Sartre, dans sa critique, refusait à l'archéologie le statut d'histoire au nom de l'absence de *praxis*. En un sens, Foucault répète sa réponse : au moins autant que l'archéologie, la généalogie est *praxis*. Mais si l'archéologie avait le souci de l'actualité, elle demeurerait essentiellement pratique discursive ; la généalogie étend le domaine de son activité à l'extra-discursif. L'archéologie s'essoufflait dans une critique discursive et dans une résistance pensée comme expérience de l'être du langage ; la généalogie, en étant discours sur l'extra-discursif qui traverse le discursif, se découvre et s'accepte comme une force parmi d'autres du monde politique : discours sur les forces, mais aussi force sur les discours – force parmi les forces. La généalogie n'est pas simplement une méthode d'analyse des résistances passées ; elle est elle-même une action politique, une action de lutte ou de résistance. En cela, la résistance généalogique pose le problème de la liberté chez Foucault, ou de la libération : car l'archéologie s'en tenait à une dénonciation du caractère hypocrite, illusoire et captieuse de toute libération : libération des fous, libération par le savoir des Lumières, Révolution, libération par

362 *Ibid.*

l'humanisme ou l'anthropologisme. Mais à partir du début des années 1970, la donne change : si la résistance prend une épaisseur réelle, alors la liberté et la libération ne peuvent plus simplement être dénoncées par une pensée de derrière. Il doit y avoir une réelle pensée généalogique de la liberté, ne serait-ce que comme pure possibilité de lutte et de résistance³⁶³.

Deuxièmement, la généalogie ne renie pas les trois principes négatifs des commencements – immanence, relativité, scepticisme – que l'archéologie défendait ; mais si, comme l'archéologie, elle ne se réduit pas à cela, elle porte son attention sur les combats et les résistances plutôt que sur les régularités du discours. En cela, la généalogie se distingue du « faitisme »³⁶⁴ dénoncé par Nietzsche, cette manie de préférer les faits objectifs au sens authentique, lequel présuppose une lutte entre volontés de puissance ; mais elle se sépare aussi de l'empirisme, c'est-à-dire d'une proximité plus authentique à l'expérience à même de mener au vrai ; enfin elle s'écarte du positivisme, c'est-à-dire de l'établissement et de l'accumulation de connaissances scientifiques. Bien sûr, le problème se posera de savoir si la notion de vérité a encore un sens pour Foucault ; en tout cas, l'idéal de la généalogie n'est ni scientifique, ni même scientifique : il s'agit plutôt de contester certains effets de pouvoir propres à la science. Mieux même : la généalogie se pense comme une résistance possible aux effets de pouvoirs entraînés par les sciences humaines : toute généalogie est une contre-science humaine, une anti-science³⁶⁵. Une indication de Foucault souligne bien cette opposition : il s'agit du refus de l'unification ou de la systématisation qui demeurent à l'horizon de toute science : refus du fondement et population dispersée de généalogies, bien sûr, mais aussi des résistances³⁶⁶.

Troisièmement, la généalogie se détourne en même temps de tout lyrisme de l'ignorance,

363 Cf., dans la leçon d'«*Il faut défendre la société*» que nous expliquons ici, le passage qui identifie liberté et possibilité de résistance : « la généalogie, ce serait donc, par rapport au projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique » (*ibid.*, p. 11).

364 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, III, §24, p. 255.

365 Cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 391 où le terme de « contre-science » qualifie l'ethnologie et la psychanalyse, parce que ces deux disciplines mettent en lumière, et en question, les conditions d'existence des sciences humaines – et les cercles anthropologiques dans lesquelles elles restent prises. Ce terme pourrait aussi bien convenir à la généalogie, qui met en lumière, et en question, les conditions d'existence des sciences humaines, du point de vue cette fois des pratiques extra-discursives et du pouvoir qui les conditionnent, les traversent et en proviennent. Sur l'intérêt de la généalogie pour les effets de pouvoir qui émanent des disciplines en tant qu'elles prétendent à la science, cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 11 : « avant même de se poser cette question de l'analogie formelle et structurale d'un discours marxiste ou psychanalytique avec un discours scientifique, ne faut-il pas se poser d'abord la question, s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science ? ». La généalogie se pose la question « des effets de pouvoir que l'Occident, depuis maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique » (*ibid.*).

366 Cf. *ibid.*, p. 13 : « il s'agira donc de donner non pas un sol théorique continu et solide à toutes les généalogies dispersées – je ne veux en aucun cas leur donner, leur surimposer une sorte de couronnement théorique qui les unifierait ».

du non savoir ou de toute expérience naïve ou primitive qui précéderait les normes et les savoirs... C'est un point décisif, parce qu'il rompt avec la résistance archéologique du tragique ou de la confrontation avec un irrésistible être du langage : en tant qu'action de résistance contre les effets de pouvoir des sciences humaines, la généalogie n'a plus affaire à aucun dehors, qu'il s'agisse du pouvoir ou de la vérité³⁶⁷. La généalogie se sait à l'intérieur du pouvoir et de la vérité, ou de ce que Foucault appellera le pouvoir-savoir. Cela signifie que la résistance ne peut plus trouver son principe et son efficacité dans une extériorité absolue ou un acosmisme, mais au sein du monde politique et savant. La résistance généalogique rompt définitivement avec toute figure de l'irrésistible – et c'est la raison pour laquelle la notion de résistance prend ici une pertinence et une consistance nouvelles.

367 Le dehors est un rêve dont Foucault revient explicitement dans sa période généalogique : « c'est une illusion de croire que la folie [...] nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve » (M. Foucault, « L'extension sociale de la norme », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 173, p. 77).

2.1.2 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » : une éthique des commencements contre toute origine irrésistible

L'article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » permet d'aborder les mutations méthodologiques rendant possible une nouvelle conception foucauldienne de la résistance, directement en lien avec la lutte, le corps et la politique. Trois remarques sont néanmoins nécessaires afin de contextualiser l'article de 1971 : premièrement, toutes les citations correspondent à des œuvres publiées de Nietzsche, et non à des posthumes – et *a fortiori* non à des fragments de *La Volonté de puissance*, au contraire du *Nietzsche* de Heidegger³⁶⁸. Deuxièmement, le terme de métaphysique apparaît à plusieurs reprises, ce qui suffit à considérer le commentaire de Nietzsche comme un commentaire de Nietzsche, et non comme un discours foucauldien de la méthode. S'il est possible de lire des recoupements entre les méthodes des deux auteurs, c'est donc de manière indirecte. Troisièmement, le commentaire de Foucault évite soigneusement de recourir aux concepts « chargés » de Nietzsche, comme la volonté de puissance, l'éternel retour ou le surhomme ; cela semble d'abord confirmer notre hypothèse d'un Nietzsche neutralisé ou instrumentalisé. Mais cela souligne aussi la volonté foucauldienne d'échapper à une lecture métaphysique de Nietzsche, comme est celle de Heidegger, lequel axe sa lecture sur les concepts de volonté de puissance et d'éternel retour³⁶⁹.

Si le philosophe de la Forêt noire interprète Nietzsche comme l'achèvement de la métaphysique occidentale, Foucault entend plutôt faire « crier » les résonances historicistes, agonistiques et politiques du philosophe au marteau – donc dans le sens d'une nouvelle conception de la résistance. Par conséquent, la proximité qu'on croit pouvoir lire avec l'interprétation de Deleuze est seulement apparente : il ne s'agit pas de faire de Nietzsche le fondement d'une métaphysique de la différence et de la répétition, ou de la pure multiplicité³⁷⁰,

368 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 18 : « La philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les écrits « posthumes » ». L'ouvrage de Heidegger, qui reprend des cours professés de 1936 à 1946, est publié en 1961 en Allemagne, et seulement en 1971 en France, c'est-à-dire après l'article de Foucault. Il reste que Foucault connaissait les thèses essentielles de l'ouvrage, dont il avait pu aussi parler avec le traducteur, Pierre Klossowski. Sans pouvoir affirmer, pour des raisons d'ordre chronologique, que Foucault répond directement à l'ouvrage de Heidegger, il nous semble que l'article de Foucault, sur des points essentiels, s'oppose à la lecture que Heidegger fait de Nietzsche.

369 Cf. par exemple *ibid.*, p. 359-60 : « la détermination « Volonté de puissance » répond à la question concernant l'étant eu égard à sa constitution ; la détermination « Éternel Retour du Même » répond à la question concernant l'étant eu égard à sa modalité » ; si bien que « la philosophie de Nietzsche constitue la fin de la métaphysique, du fait qu'elle revient au commencement de la pensée grecque, qu'elle assume ce commencement à sa manière, et ainsi ferme le cercle que décrit dans son ensemble la marche de la question recherchant l'étant en tant que tel ».

370 Voir *Différence et répétition* qui, à l'instar du *Nietzsche* de Heidegger, accorde une place essentielle à l'éternel retour, au sens où il a été interprété dans *Nietzsche et la philosophie*. Il faut aller plus loin, et se demander si l'ouvrage

mais d'utiliser la pensée nietzschéenne comme un instrument de lecture du réel : un outil de mise en intelligibilité de la lutte entre pouvoirs et résistances qui agite toute réalité historique. En ce sens, la généalogie dépasse l'archéologie, parce qu'elle se déleste de toute pensée de l'irrésistible – origine, mais aussi dehors, être du langage, fond tragique anhistorique. Un des grands enjeux de ce chapitre consiste à comprendre le glissement qu'opère Foucault de la généalogie nietzschéenne à la généalogie foucauldienne – comment donc Foucault parvient à rendre possible une généalogie de résistance, qui ne va absolument pas de soi chez Nietzsche.

La fin du premier et le second chapitre de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » indiquent que la généalogie s'oppose « au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de « l'origine » »³⁷¹. L'analyse de Foucault oppose non seulement les commencements au fondement, mais aussi à l'origine : Nietzsche, dans certains textes décisifs seulement, distinguerait entre *Ursprung* – la recherche métaphysique, idéaliste, morale et religieuse de l'origine –, et un ensemble de termes, parmi lesquels, surtout, *Herkunft* et *Entstehung*, mais aussi *Abkunft* et *Geburt*, lesquels seraient plus proprement généalogique, puisque la « provenance » et « l'émergence » participent d'une rationalité historique, politique et agonistique de la réalité. Si l'on peut lire entre les lignes et de manière indirecte l'intention de Foucault, il faut soutenir qu'accorder un statut à la résistance nécessite de rompre avec toute téléologie transcendante, et suppose de s'immerger dans le devenir des forces.

En s'opposant ainsi radicalement au thème de l'origine, le généalogiste rappelle que rien n'échappe à l'histoire, ni ne peut s'ériger en figure de l'irrésistible ; et si Rousseau, par exemple, fait bien un certain usage du terme de « généalogie » comme notion et même comme méthode³⁷², il s'en éloigne inévitablement parce qu'il n'évite pas l'écueil de l'originnaire, sous la

de Deleuze n'est pas une réponse à Heidegger, c'est-à-dire un commentaire sur Nietzsche, la différence correspondant à la volonté de puissance, la répétition à l'éternel retour : métaphysique du devenir plutôt qu'achèvement de la métaphysique.

371 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1004-5.

372 Rousseau, dans la lettre à Mr de Beaumont, parle de sa propre méthode comme d'une généalogie : « j'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels ; j'ai dit la manière dont ils naissent ; j'en ai pour ainsi dire suivi la généalogie » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, p. 935). Un ensemble d'éléments plaide en faveur d'un Rousseau généalogiste de l'immoralité, alors que Nietzsche deviendra plutôt, en miroir, le généalogiste de la moralité. Premièrement, Rousseau renverse la tentative de Hobbes qui veut fonder une anthropologie sur la nature contradictoire et mauvaise de l'homme : si l'on procède génétiquement et non analytiquement, comme le fait Rousseau, il faut plutôt dire que l'amour-propre, les vices et les passions censés impliquer le pacte social ne concernent pas l'homme naturel, mais bien l'homme social. La première partie du *Second discours* indique que l'état de nature est l'opérateur de contingence dont se sert le généalogiste Rousseau ; en effet, celui-ci n'a rien d'un fondement positif : sa définition est minimale et possède paradoxalement un effet de dénaturalisation, au sens où ce qu'on attribue ordinairement à la nature de l'homme – socialité, moralité, rationalité, passion du pouvoir – se révèle, grâce à lui, historiquement déterminé. Cela aboutit à une étonnante plasticité :

forme de la conscience ou de la pitié³⁷³. L'origine est au généalogiste ce que le fondement est à l'archéologue, à cette différence que le fondement s'oppose radicalement aux commencements – que l'on pense à Descartes et au thème de l'enfance –, alors que l'origine n'en nie pas la pertinence mais se fait passer pour un fondement. L'origine est un simulacre de fondement, et tout le travail généalogique consiste à ramener l'une et l'autre aux commencements.

Car l'origine n'est pas simple commencement : il s'agit du premier pas d'une finalité, d'un sens qui, bien que présent en totalité mais à l'état virtuel, doit se réaliser phénoménalement : en

l'homme à l'état de nature est de l'ordre de la pure possibilité, matière informe prête à toutes les transformations.

Deuxièmement, depuis le *Premier discours*, l'histoire n'est pas le milieu où l'homme conquiert son essence, mais plutôt l'occasion de sa « dénaturation », qui doit être comprise comme un principe d'altérité et non de condamnation morale – c'est le sens de ce que Rousseau appelle dans le *Second discours* la « perfectibilité des facultés ». Or l'intention de Rousseau, jusqu'au *Contrat social*, n'est pas un « retour à la nature », mais la meilleure dénaturation possible, quoiqu'en dise les ironies voltairienne ou nietzschéenne. Le « retour à la nature » n'est pas rousseauiste ; il ne s'agit pas de remonter à la nature originaire parce que l'état de nature n'a pas d'être, et son sens n'est que gnoséologique, non pas donné mais construit : une norme révélant à quel point l'homme s'est transformé.

Troisièmement, l'histoire rousseauiste n'est qu'une concaténation de causes hétérogènes, comme pour Nietzsche et Foucault : le passage de l'état de nature à l'état social demeure injustifiable, n'est fondé par aucune nécessité, et Rousseau décrit sa naissance à partir de « catastrophes », de circonstances imprévisibles et d'accidents. Il s'agit d'une histoire événementielle, non « avènementielle », et l'homme qui en est le sujet est semblable à cette statue de Glaucos, tellement abîmée par les coquillages et les algues, que son divin visage n'est plus que monstre indéfinissable – on retrouverait ici la tonalité des dernières lignes des *Mots et des choses* à propos du « visage de sable » (M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 398. Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2011, p. 51-2).

373 Peut-on dès lors faire de Rousseau un « généalogiste », après avoir tant tiré sa pensée vers une histoire sans nature et un homme sans visage ? Il faut répondre par la négative et rappeler le titre même du *Second discours* : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En quel sens peut-on parler d'originaire chez Rousseau ? Selon la préface du *Second discours*, « ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme » (*ibid.*, p. 53). Cette phrase peut certes aller dans le sens d'une archéologie rousseauiste, compatible avec la généalogie ; de ce point de vue, Hobbes et les jusnaturalistes ne sont pas de bons généalogistes, parce qu'ils n'ont pas su démêler les différentes strates. Mais le problème consiste dans la sens accordé à la première strate, ou au premier en général – à l'ἀρχή –, thème redondant dans l'œuvre de Rousseau : s'agit-il d'une simple norme, ou d'une véritable origine ? Comme le souligne Bernardi, la formule « nature actuelle de l'homme » peut bien être interprétée comme si la nature renvoyait à un silence ou à un blanc, et la nature humaine à une incessante altérité ; mais n'est-ce pas cacher ce qu'il y a d'irréductible à l'histoire, et ce qui dans l'éthique ou la métaphysique de Rousseau correspond à une nature originaire étouffée par les couches du social ?

Selon cette seconde interprétation, Glaucos possède bien un visage sous ses masques, et l'originaire se présente sous la forme de la conscience, cet « instinct divin » (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation* IV, Paris, Folio, 1995, p. 436). La voix de la nature, ou de la conscience, peut toujours se faire entendre au plus dénaturé des hommes sociaux, si bien que l'homme social ne se trouve jamais hors nature. En d'autres termes, la nature n'est pas pure histoire, parce qu'elle est toujours présente, même si les strates et coquillages sociaux la déforment et l'étranglent : elle constitue une forme d'irrésistible, et c'est tout le rôle de la pitié, ou de l'amour de soi, de faire réentendre à l'homme sa nature originaire, au cœur même de sa « nature actuelle ». C'est donc au point où Rousseau s'avance au plus près de la généalogie qu'il s'en éloigne le plus : par exemple, à propos des passions sociales, *Émile* indique bien que « leur source est naturelle, il est vrai ; mais mille ruisseaux étrangers l'ont grossie : c'est un grand fleuve qui s'accroît sans cesse et dans lequel on retrouverait à peine quelques gouttes de ses premières eaux » (*ibid.*, p. 327). La métaphore généalogique de la source est désormais obscurcie par l'écueil de l'originaire ; et si les mille ruisseaux désignent l'amour-propre et les passions sociales que Hobbes synthétisait à tort dans le triptyque naturel désir de gloire, de pouvoir et de richesses, il faut dire que dans la « généalogie » rousseauiste des passions, la source

somme, une raison dans l'histoire. Dans cette perspective, l'origine est toujours ce qui non seulement explique, mais justifie le présent et le rend nécessaire : dans le cours « *Il faut défendre la société* », Foucault rend compte de certains « récits des origines » censés légitimer un individu, une classe sociale, un clan et utilisés comme la preuve d'une d'identité supérieure. Par exemple, on fait descendre les Francs des Troyens, on en fait des fuyards de Troie, selon la manière d'ailleurs dont les Romains se pensaient eux-mêmes³⁷⁴, si bien que le souverain de France se trouve apparenté, par la magie de l'origine, à l'empereur romain. Mieux même : on construit la fable selon laquelle les Germains et les Francs n'envahissent pas la Gaule, ne la libèrent pas non plus seulement de Rome, mais retournent à leur origine glorieuse, celle du grand roi gaulois Ambigat³⁷⁵.

Le commentaire de Foucault, qui consiste à détruire le caractère irrésistible de l'origine, tient en trois points ; premièrement, « ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate »³⁷⁶. Si l'*Ursprung* est à éviter, c'est qu'elle se trouverait en affinité avec le vieux rêve platonicien de l'Idée, de l'*eidos* immuable et anhistorique. Foucault ne critique jamais l'interprétation de Nietzsche selon laquelle l'Idée platonicienne n'est pas un effort pour parvenir aux conditions de pensabilité et de dicibilité des choses sensibles, c'est-à-dire à une position normative pour comprendre le réel³⁷⁷, mais un désir du même, une volonté qui consiste moins à résister au devenir qu'à le fuir dans un arrière-monde irrésistible. En tout cas, ni la raison ni le sujet, ni la vérité ni la liberté ne possèdent une essence originaire que la pensée, une fois convertie à ses plus hautes potentialités, pourrait découvrir, au rebours du temps et du sensible. Au contraire, le généalogiste ne sort pas des interprétations historiquement déterminées : rien sous les masques et les déguisements sinon d'autres masques et d'autres déguisements, pas de

constituée par l'amour de soi et la pitié demeure des figures de l'originaire, ou de l'irrésistible.

374 Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 103. Cf. aussi H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2002, p. 126 *sq.*, qui insiste sur l'importance de ce discours des origines pour les Romains, mais en un tout autre sens – positif – que Foucault : celui d'une politique de la loi.

375 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 107-8.

376 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1006.

377 Cf. par exemple la mise au point de Monique Dixsaut : « Quand l'intelligence désire comprendre ce qu'est vraiment une réalité, elle pose son existence essentielle, c'est-à-dire pose une réalité qui ne changera pas au fur et à mesure qu'on s'interroge sur elle, qui est toujours vraiment et pleinement ce qu'elle est, et qui est complètement saisissable, mais par la pensée seule. C'est la pensée, comprise comme un désir de comprendre ce qu'est réellement la chose dont on parle, qui conduit à poser des essences, et si cette position engage une ontologie ou une métaphysique, celles-ci n'en sont que les conséquences et non pas la raison première » (M. Dixsaut, *Platon*, Paris, Vrin, 2003, p. 106). C'est aller dans le sens de la belle formule de Bergson dans *L'évolution créatrice* : « εἶδος est la vue stable prise sur l'instabilité des choses » (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Puf, 2009, p. 314). Le commentaire de Ricœur insiste aussi sur le caractère normatif de l'Idée chez Platon, à la fois conditions de dicibilité et de pensabilité des choses sensibles : « le problème de l'essence est identique à celui du langage, de la dénomination » (P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011, p. 29).

fondement qui ne soit fondé dans le temps, pas d'identité logiquement et historiquement antérieure à ses variations, pas de forme originare figée de laquelle participeraient des réalités d'ordre ontologiquement inférieur. L'autre, ou plutôt les autres, résident toujours sous le même.

Deuxièmement, « le commencement historique est bas »³⁷⁸. L'origine anhistorique, au contraire, est placée au plus haut : dans un lien avec le divin, la transcendance ou la perfection. L'origine doit être haute pour expliquer le présent comme une chute, une dégradation ou une incarnation. Or le généalogiste historien oppose un rire ironique aux glorioles originaires : « *pudenda origo* », les origines sont rarement belles, mais basses, obscures et inavouables. Le commencement historique ne dérive pas d'une création bonne mais plutôt de désirs immoraux, laids et déraisonnables. Ce qui est décisif dans le commentaire de Foucault, et qui indique en même temps un autre rapport à Nietzsche et une nouvelle orientation dans son propre travail, c'est qu'il délaisse le thème d'une profondeur qui rejoindrait le cœur des choses par l'intermédiaire d'un absolu des signes ou de l'être du langage, comme dans l'article « Marx, Nietzsche, Freud ». La profondeur généalogique n'est plus la profondeur archéologique parce qu'elle a rompu avec tout recours à l'irrésistible : il suffit de descendre au niveau de la morale et des forces politiques, de sorte qu'aucun principe anhistorique ne vient plus hanter l'historien.

Troisièmement, « la vérité et son règne originare ont eu leur histoire dans l'histoire »³⁷⁹, Nietzsche étant le philosophe qui fait l'histoire non de telle ou telle vérité, mais de la vérité elle-même ou de la croyance en la vérité. Foucault fait référence, comme Heidegger³⁸⁰ mais aussi contre lui, au chapitre du *Crépuscule des idoles*, « Comment le monde-vérité devient enfin une fable », dont les six moments scandent la naissance, le déclin et la mort de la vérité « originare » : après que la vérité ait été identifiée au suprasensible et à l'être par Platon, elle deviendrait simple promesse pour le platonisme et le christianisme, être inconnaissable mais impératif chez Kant, puis être inconnu et indifférent pour le positivisme du XIX^e siècle, avant d'apparaître absolument inutile aux esprits libres. L'apport décisif de Nietzsche, lors de l'ultime étape de la « fable », consiste à achever la vérité en supprimant non seulement le monde vrai, mais aussi bien son corrélat, c'est-à-dire le monde apparent. En d'autres termes, si on peut dire que Nietzsche rompt avec la vérité-adéquation, c'est que le problème de la vérité ne se trouve pas dans le choix entre suprasensible et sensible, ou être et apparence, mais dans celui des interprétations susceptibles d'intensifier la vie ou la volonté de puissance. Si bien que la

378 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1007. Comme le dit Foucault à propos du discours des races de Boulainvilliers contre le pouvoir-savoir royal, « il ne s'agit plus de l'histoire glorieuse du pouvoir ; c'est l'histoire de ses bas-fonds, de ses méchancetés, de ses trahisons » (M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 118).

379 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1008.

380 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., p. 183-90.

généalogie ne fait que l'histoire d'une erreur qui a pour nom vérité, et renvoie la vérité originale à une erreur transitoire ou à une invention – c'est bien le sens de la « fable » – : la vérité de la vérité, c'est l'erreur, ou l'erreur de la vérité, c'est quand elle prétend échapper à l'erreur en se drapant dans l'irrésistible.

La force de la lecture de Foucault consiste ici dans sa sobriété : elle s'en tient à ce point où la vérité, dénoncée comme erreur, se voit réduite au problème des valeurs et des évaluations. Et cette réduction est décisive, car elle refuse un ensemble de lectures de Nietzsche, issues de Heidegger – comme celle de Jean Granier –, tirant sa philosophie vers un concept plus originaire de vérité. Car le tort de Heidegger consiste à dépasser l'hypothèse de Nietzsche jusqu'en son contraire, c'est-à-dire dans une théorie de la vérité comme adéquation à l'être lui-même pensé comme volonté de puissance ou devenir³⁸¹. Bien sûr, l'erreur de Heidegger n'est pas qu'interprétative ; s'il surinterprète Nietzsche sur ce point, c'est que les principes de sa philosophie, et singulièrement la conception de la vérité comme dé-voilement originaire (ἀ-λήθεια), l'y incitent. Contre cela, le commentaire de Foucault, par sa retenue, soutient simultanément deux choses importantes : premièrement, il n'y a pas de théorie de la vérité chez Nietzsche comme volonté de puissance, laquelle achèverait la métaphysique occidentale ; deuxièmement et plus profondément, cette lecture heideggerienne s'appuie nécessairement, mais en sous-main, sur la théorie d'une vérité originaire, que tout l'effort nietzschéen tendait pourtant à prévenir. L'origine n'est pas le lieu atemporel de la vérité, condition de son dévoilement comme de son voilement dans l'histoire. Le modèle de l'origine, accompagnée des trois thèmes de l'identité, de la hauteur et de la vérité, est donc disqualifié au nom de ses affinités avec l'irrésistible : la généalogie y oppose une histoire débarrassée de toute prétention à l'anhistorique.

381 Cf. *ibid.*, p. 388 : « Si la pensée de la Volonté de puissance est la pensée fondamentale de la métaphysique nietzschéenne et la dernière de la métaphysique occidentale, c'est alors à partir de la Volonté de puissance qu'il convient de déterminer l'essence de la connaissance, soit l'essence de la vérité ». Cf. aussi *ibid.*, p. 426 où Heidegger affirme que la philosophie de Nietzsche « maintient l'essence de la vérité conçue comme rectitude. Ce qui veut dire : représenter l'étant dans le sens de l'adéquation à ce qui « est » ». Seulement l'être est remplacé par le devenir : « Est-il – en vérité – un monde qui devient ? Nietzsche répond affirmativement » (*ibid.*). Jean Granier, dans son important ouvrage sur la vérité dans le corpus nietzschéen, pourrait être également cité ici : car tout en s'opposant à Heidegger et en affirmant que Nietzsche n'accomplit pas, mais détruit la métaphysique, Granier soutient néanmoins qu'il y a bien une vérité originaire chez Nietzsche, pensée comme volonté de puissance. Cf. par exemple J. Granier, *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 298 : « N'est-il pas manifeste que Nietzsche ne pourrait même pas soupçonner l'inadéquation du concept métaphysique du « vrai » s'il ne pensait déjà l'être de la Vérité à partir d'une origine qui rend visible à la fois la structure de la réflexion métaphysique et son insuffisance radicale ? » ; cf. aussi *ibid.*, p. 448 : « Donc, la Volonté de Puissance accède à la plus haute puissance lorsqu'elle se transcende vers la Vérité » ; cf. enfin *ibid.*, p. 529 : « le mensonge esthétique est légitime parce qu'il implique une compréhension au moins tacite de la Vérité originaire ». Toute la lecture de Granier suppose, et est finalisée, par le schème de l'origine ; il s'agit toujours de faire valoir « les droits de la Vérité originaire » (*ibid.*, p. 532).

2.1.3 L'origine irrésistible de la connaissance – le modèle aristotélicien

Dans les leçons qui suivent immédiatement *L'Ordre du discours*, c'est-à-dire en décembre 1970 et janvier 1971, au début de son premier cours au Collège de France publié sous le titre *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault analyse longuement l'origine de la connaissance telle qu'elle apparaît dans la philosophie occidentale³⁸². Quelle est, à cet égard, la thèse soutenue par Aristote en *Métaphysique* 980a 21 ? « Tous les hommes désirent naturellement savoir ». Quel est l'argument avancé ? « Preuve en est le plaisir qu'ils prennent aux sensations, car elles leur plaisent d'elles-mêmes indépendamment de leur utilité et, plus que les autres, la sensation visuelle ». Ce qu'explique en substance Foucault, c'est que ces premières lignes de la *Métaphysique* ne sont pas seulement une thèse parmi d'autres de la philosophie, mais la philosophie elle-même comme thèse : non seulement la philosophie porte ce désir de la vérité jusque dans son nom, mais celui-là la définit dans son projet et ses principes, parce que s'y affirme le bouclage du sensible dans l'intelligible, ou du désir de connaître dans la connaissance elle-même. Il est clair que se jouent ici les trois points dénoncés par « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » : l'intimité de l'origine de la connaissance avec l'identité de la philosophie, avec la hauteur de l'intelligible, et avec la vérité. En situant l'origine de la connaissance dans la connaissance elle-même, ou dans la vérité, la philosophie subordonnerait son activité à une figure de l'irrésistible, au-delà de toute expérience de résistance ou de lutte politique. Cette lecture foucauldienne d'Aristote est donc aussi une manière de critiquer non pas la connaissance de la vérité, mais le mythe d'une connaissance de la vérité qui s'exempte du pouvoir, et aussi, plus dangereusement, de la résistance.

Il faut reprendre l'argumentation de Foucault : la preuve avancée par Aristote – le terme grec est important : σημεῖον, le signe, ce qui prouve ou montre la vérité de la thèse par l'exemple

382 Il est à noter que même dans cet examen de la thèse d'Aristote, qui est peut-être l'élément dans l'œuvre plaidant le plus en faveur d'un Foucault anti-métaphysicien, Foucault ne parle jamais de « métaphysique occidentale », mais de « philosophie occidentale » et, même plus, de « discours philosophique ». Le terme de métaphysique n'apparaît sous sa plume que pour désigner, bien sûr, l'ouvrage d'Aristote, et aussi, extrêmement rarement, pour désigner la « métaphysique classique », à la page 25 dans une remarque à propos de Spinoza, une autre fois dans le résumé du cours. Il est clair que cette prudence terminologique parle plutôt en faveur de notre hypothèse selon laquelle Foucault veut s'éloigner de toute métaphysique aussi bien que de toute anti-métaphysique – à laquelle s'affilient surtout Heidegger, avant Deleuze et Derrida. Pour le rapport ténu que Nietzsche entretient à la métaphysique, il faut référer à l'étude de Patrick Wotling : après une recension du terme dans les grands ouvrages des années 1880, l'auteur remarque qu'« il semble donc bien que la « métaphysique » ne soit pas une notion qui ait les faveurs de Nietzsche, ce qui ne peut que rendre plus étrange son usage systématique chez les commentateurs pour caractériser sa position » (P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre, op. cit.*, p. 57). À partir de ce constat, Wotling insiste sur la préférence de Nietzsche pour le terme d'idéalisme, et pour l'utilisation, au contraire, du terme de métaphysique de manière positive, comme au sujet de cette « métaphysique d'artiste » dont parle *La Naissance de la tragédie*.

particulier de la vue (Foucault le classe dans les possibilités non du syllogisme, mais de l'enthymème) – opère une série de déplacements : du désir naturel au plaisir pris aux sensations, puis au plaisir des sensations visuelles. Mais ces déplacements permettent-ils à Aristote de démontrer sa thèse ? Oui et non, répond en substance Foucault, car si on peut bien trouver l'exemplification de cette thèse, on trouve surtout, subrepticement, une tout autre chose qu'il reste à découvrir. Premièrement, de quelle nature parle Aristote ? La suite du texte distingue les animaux par leur capacité à la mémoire, à l'expérience, à l'intelligence, à l'art et à la science. En soutenant que les hommes désirent naturellement savoir, Aristote ne parle donc pas de la nature en général, de la φύσις, mais de la nature proprement humaine, en tant qu'elle se définit par sa différence spécifique avec les animaux. Ni purement accolée au chaos des sensations, mais pas encore pure connaissance par les causes, la connaissance humaine se définit comme devenir, état intermédiaire, puissance. En somme, le σημείον n'établit pas de lien synthétique entre désir de l'homme et nature en général, mais redouble homme et homme dans un argument moins identitaire que finaliste. Si la connaissance naturelle de l'homme n'est pas seulement fondée sur la mémoire et l'expérience, c'est qu'elle est toujours déjà appelée à être davantage et autre chose : contemplation.

Deuxièmement, la preuve d'Aristote fait descendre l'analyse du désir de savoir au plaisir de la sensation visuelle. Or cette descente au plus bas degré du sensible n'est pas seulement la preuve, pour Foucault, de la naturalité du désir de connaître, mais de l'invention d'une origine imposée au désir de connaissance. En d'autres termes, la preuve d'Aristote, ce σημείον, parle moins du désir de connaître que de tout autre chose, à savoir la connaissance elle-même. Le plaisir pris aux sensations visuelles, dit Foucault, « n'est pas seulement un cas particulier du grand et général désir de connaître [...] mais [...] le paradigme minuscule d'une connaissance qui n'a pas d'autre fin que d'elle-même »³⁸³. Par conséquent le σημείον ne prouve pas, il déplace ; il ne démontre pas, il montre tout autre chose ; il n'exemplifie pas, il fait signe vers le nouveau paradigme d'une connaissance autotélique, que les Grecs appellent contemplation.

Troisièmement, ce qui appuie l'imposition, comme en petites lettres, de ce modèle contemplatif, c'est le plaisir qui y est associé : car « tout comme la sensation inutile est le paradigme de la contemplation à venir, indique Foucault, l'agrément qui la double dessine déjà le bonheur futur »³⁸⁴. Pour Foucault, le terme grec employé par Aristote, ἀγάπησις, n'est ni strictement le plaisir qui accompagne toute activité, ἡδονή, ni le bonheur purement contemplatif, εὐδαιμονία. Toute sa fonction consiste plutôt à servir de médiateur : entre les deux,

383 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 12.

384 *Ibid.*, p. 13.

il est le dépassement du premier et la promesse du second, l'excès de l'un et le manque de l'autre, la figure simultanée du « toujours au-delà » et du « pas encore », qui définit le fonctionnement de l'origine depuis le cercle anthropologique des *Mots et les choses*. Tel est le triple intérêt du *σημείον* : plutôt que la démonstration d'une thèse par l'exemple, il permet l'invention d'une origine ancrée dans la nature spécifique de l'homme, finalisée par le modèle de la contemplation et justifiée par le bonheur qu'elle promet. Il est clair que pour Foucault, le modèle contemplatif de la connaissance est introduit de force dans le raisonnement d'Aristote, et n'est pas le produit d'une erreur ou d'une inadvertance. Il s'agit plutôt, pour la philosophie, de stratégie : creuser le sensible pour y placer, en son cœur, l'intelligible ; montrer que l'intelligible a toujours déjà repris le sensible, que le sensible est toujours déjà intelligible³⁸⁵.

Si Aristote prouve le désir de connaître par un recours à la sensation, au plus bas niveau du corps, c'est aussi pour fonder tout désir de connaissance dans la connaissance elle-même. L'origine de la connaissance n'a rien à voir avec le désir de connaître, parce que celui-ci est toujours précédé, et causé, par la connaissance : sous l'affirmation et la démonstration de la thèse d'Aristote, il s'agit bien de soutenir que « le désir n'est malgré l'apparence ni antérieur ni extérieur à la connaissance, puisqu'une connaissance sans désir, une connaissance heureuse et de pure contemplation est déjà en elle-même la cause de ce désir de connaître qui tremble dans le simple agrément de la sensation »³⁸⁶. Avant tout désir de connaître, il y a déjà la connaissance sous sa forme parfaite, la contemplation, mais à l'état encore embryonnaire. Dès la plus petite sensation, l'homme ne peut en droit plus échapper à la contemplation finale. C'est donc parce qu'Aristote fait précéder le désir de connaître de la connaissance elle-même que tout homme, parce qu'il désire naturellement savoir, est nécessairement contemplatif, scientifique ou philosophe. Mieux même : l'homme ne peut être authentiquement heureux que s'il est philosophe et contemplatif... En somme, l'homme est en même temps déterminé et destiné par la connaissance, sur le modèle du retour à l'origine.

Or, si Foucault s'en prend à ce thème du « tout le monde philosophe », ce n'est pas au nom d'un élitisme qui pourrait être celui de Nietzsche, ni même d'un nominalisme qui voudrait raser tout universel : c'est précisément parce que cette thèse prétendant à l'universalité suppose

385 Le vocabulaire très métaphysique de ces phrases, encore une fois, n'apparaît pas dans le texte de Foucault. Mais voilà une conséquence parmi d'autres que Foucault ne dit pas : dans sa lecture, la vue n'est pas simplement le sens qui offre le plus de plaisir ou de connaissance, elle est le sens philosophique par excellence, parce qu'elle est en même temps le plus sensible et le moins sensible des sens. Certes, la vue est immergée dans le sensible, mais elle est toujours déjà décollément, élévation vers l'intelligible. La valeur paradigmatique de la vue tient à cet excès de sensible qui est manque d'intelligible : trop sensible pour ne pas être intelligible. En un sens, le regard esthétique est déjà pris dans le regard de la connaissance, celui du corps dans celui de l'âme. La première phrase d'Aristote n'est donc pas une descente dans le sensible, mais une montée, ou plutôt une montée cachée du sensible à l'intelligible.

386 *Ibid.*, p. 14.

tout un ensemble d'exclusions, de suppressions, de pouvoirs – comme du reste l'humanisme, la raison, la santé mentale ou physique, la justice... L'universel auto-déclaré en droit n'en n'est jamais un en fait – ce qui ne délégitime pas pour autant l'universel en droit – : sous la libération, l'assujettissement, et sous la fin apparente de la lutte, le grondement de la bataille. En bouclant le désir de connaître dans l'intériorité heureuse de la connaissance, Aristote exclut en effet tout un ensemble d'éléments, à moins qu'il ne faille plutôt dire que c'est pour exclure tous ces éléments qu'Aristote en verrouille la menace. Plus profondément, cela signifie que toute justification de l'irrésistible est aussi opposition à toute possibilité de résistance ; « Et du coup, le corps, le désir sont élidés »³⁸⁷, mis hors jeu et toujours déjà intégrés à la structure continue de la connaissance qui débute dans la sensation et s'achève dans la contemplation.

Premièrement, Aristote exclut en effet le désir, le corps et le sensible dans leur dangerosité et leur altérité par rapport à l'ordre neutralisé de la connaissance. Car le seul désir acceptable est le désir mis à la discipline de la connaissance : seule la connaissance désire vraiment, en se désirant elle-même. Si on peut parler du désir de la connaissance, c'est donc aux deux sens du génitif : mais c'est premièrement parce que le désir de la connaissance est celui dont la connaissance est sujet, ou cause, que le désir peut secondairement viser la connaissance comme objet. C'est dire que du désir à la connaissance, la conséquence est bonne au double sens du terme : nulle méchanceté ne peut interrompre l'actualisation du premier à la deuxième qui la fonde. Comme le souligne Foucault, « c'est sans violence, sans appropriation, et sans lutte, sans commerce [non plus] mais par l'actualisation de sa nature, que celui qui le désire finira bien par savoir : un seul sujet va du désir de savoir à la connaissance »³⁸⁸. Si Aristote donne naissance à un sujet univoque, fondé par et destiné à la connaissance, c'est en excluant l'extériorité du désir, la volonté de puissance et la violence de la domination ; mais c'est aussi, corrélativement, en excluant un sujet immergé dans la lutte et appelé à la résistance par un sentiment d'injustice ou d'intolérable éprouvé face aux pouvoirs.

Deuxième exclusion : « pouvoir dire que l'homme désire savoir par nature et que ce désir s'annonce dès le plaisir de la sensation suppose que soit exclu le thème d'un savoir transgressif, interdit, redoutable »³⁸⁹. Ce qui est exclu par le recours à la connaissance philosophique, c'est le savoir qui violente, qui tourmente et qui tue : le savoir tragique. Soit la tragédie d'Œdipe : le savoir en question est interdit moralement et juridiquement, puisqu'il s'agit de son union avec sa

387 *Ibid.* Cf. aussi, quelques pages plus loin, l'affirmation selon laquelle Aristote, comme Platon, « cherche à protéger la connaissance de l'extériorité et de la violence du désir. Le désir de connaître n'est plus qu'un jeu de la connaissance par rapport à elle-même, il ne fait qu'en manifester la genèse, le retard et le mouvement » (*ibid.*, p. 17).

388 *Ibid.*, p. 17.

389 *Ibid.*, p. 14.

mère et du meurtre de son père. Il s'agit aussi d'un savoir redoutable et dangereux qui, en plus d'occasionner directement la mort de Jocaste, cause la perte d'Œdipe, sa chute et son aveuglement. Les tragédies mettent en scène un savoir brisant la ligne tracée par Aristote entre le plaisir visuel et le bonheur contemplatif. Elles montrent que le désir de savoir fait signe vers d'autres sources que la nature intérieure de l'homme : les dieux, la société, les passions. Pour renverser la phrase d'Aristote, il faut dire que dans la tragédie, les dieux sont jaloux³⁹⁰ : la connaissance n'échappe pas à l'extériorité et à la violence des passions. Œdipe veut connaître la vérité parce que des hommes, dans un banquet, répandent une rumeur sur l'authenticité de ses parents ; parce que l'oracle de Delphes lui prophétise qu'il tuera son père et épousera sa mère ; parce qu'encore Tirésias, au début de la pièce, annonce que la peste abandonnera Thèbes lorsque le meurtrier de Laïos sera puni ; parce qu'enfin et peut-être surtout Œdipe se caractérise par une volonté de puissance et tient à conserver sa place de tyran. Si Aristote fonde une connaissance heureuse, c'est en excluant une connaissance immergée dans la lutte et produite par les puissants ; mais corrélativement, c'est en excluant aussi une connaissance immergée dans la lutte et opposable aux puissants, comme est celle de la résistance – qu'on pense à « l'insurrection des savoirs assujettis ».

Troisièmement, « Aristote met hors jeu la question sophistique ou socratique-sophistique du « pourquoi désire-t-on connaître ? »³⁹¹. Cette question, pour Aristote, ne possède qu'une seule réponse : on désire connaître pour connaître. Si bien que la thèse d'Aristote exclut un personnage particulier de la cité : le sophiste, qui affirme que la connaissance a un prix, que l'enseignement vaut rémunération et que le savoir s'achète. Autrement dit, Aristote refuse que le savoir soit aussi une chose, qu'on peut désirer comme un bien, comme une arme ou comme un trophée. Au contraire, le présupposé de la thèse d'Aristote est que la connaissance est pure, gratuite et désintéressée. En affirmant que la connaissance est cause d'elle-même, Aristote exclut toutes les mauvaises raisons qui mènent au savoir : la volonté de dominer les autres, de s'enrichir, ou de parvenir à la gloire et aux honneurs. Mais, plus profondément et corrélativement, Aristote exclut aussi une connaissance instrumentalisée par une action bonne et juste, comme est la résistance.

Foucault ajoute qu'Aristote ne boucle pas seulement le désir de connaître dans la connaissance. À ses yeux, le Stagirite boucle aussi la connaissance dans la vérité : origine au carré, irrésistible redoublé. « S'il y a en général désir de connaître et si la connaissance peut faire naître à l'intérieur de son propre mouvement quelque chose comme le désir, c'est parce que tout

390 Cf. Aristote, *Œuvres complètes*, op. cit., 983a, p. 1741 : « il n'est pas possible que la divinité soit envieuse ».

391 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 16.

se déroule déjà dans l'ordre de la vérité. La vérité comme garant et fondement du désir de connaître »³⁹². Il faut remarquer que cette affirmation proférée dans la seconde leçon du cours ne va pas de soi : tel que le cours est reconstitué, la première leçon suivie jusqu'ici ne parle à aucun moment de vérité mais seulement de connaissance. En tout cas, Foucault insiste pour faire de la vérité, chez Aristote, la condition nécessaire pour que la connaissance, comme contemplation, se veuille elle-même, et, se voulant, cause le désir d'elle-même. À cet égard, il faut relire ce que dit Foucault du livre A de la *Métaphysique*, où Aristote rend compte des philosophes qu'ils l'ont précédé : la vérité y apparaît en même temps comme la cause formelle, efficiente, matérielle et finale de la philosophie, c'est-à-dire du désir de connaître³⁹³. La lecture de Foucault est donc audacieuse : elle fait état d'un double bouclage originaire, celui du désir de la connaissance dans la connaissance, celui de la connaissance dans la vérité. La connaissance est analytiquement comprise dans la vérité ; de la connaissance à la vérité, la conséquence est bonne. Et encore une fois : si le désir ne peut pas être mauvais, si la connaissance elle-même ne peut pas nuire, c'est que la vérité elle-même, au terme de la contemplation, est apparentée au bien. La vérité comme adéquation à la réalité est l'origine profonde de l'acte qui cherche à appréhender cette adéquation : là encore, intériorité³⁹⁴ et finalité sont les principes de la lecture foucauldienne, puisque non seulement l'altérité du désir est élidée, mais aussi celle de la connaissance.

Reprenons toute cette lecture : en fixant l'origine du désir de la connaissance dans la connaissance elle-même, puis dans la vérité, Aristote ne ferait pas autre chose que subordonner l'activité philosophique à une figure de l'irrésistible : l'identité du philosophe est en jeu, la contemplation flirte avec la hauteur du divin, et la vérité marque de son sceau l'origine de la connaissance elle-même. L'origine de la connaissance est donc renvoyée par Foucault à une manipulation, une invention ou une fiction. Les trois caractéristiques de l'origine placent la connaissance hors histoire, mais surtout hors résistance ; et toutes ces exclusions que Foucault remarque dans la doublure de la thèse d'Aristote font signe vers cette dernière : le corps et le

392 *Ibid.*, p. 24.

393 Cf. *ibid.*, p. 34-5. La vérité est cause formelle de la philosophie parce que chaque philosophe se caractérise par une appréhension d'une certaine part de la vérité, par exemple tel premier principe : l'eau, le feu ; cause efficiente parce que le passage d'une philosophie à une autre s'opère sous la seule contrainte de la vérité ; cause matérielle parce que les premiers principes sont en même temps ce qui possède le plus d'être ; et cause finale parce que le philosophe, lorsqu'il commence à philosopher et qu'il s'étonne, ne fait que reconnaître son ignorance passée et accomplit par là un premier pas vers la science, si bien que le philosophe ne se dirige que vers la vérité, et non vers aucune sorte d'utilité.

394 Sur l'intériorité, cf. *ibid.*, p. 38 : « il s'agit d'éliminer l'extérieur » ; « Si j'ai insisté sur ce passage d'Aristote, c'est parce qu'il me paraît définir et prescrire une certaine intériorité de la philosophie, c'est parce qu'il me paraît rejeter un certain dehors du discours philosophique : dehors dont l'élimination rend possible l'existence même de la philosophie ; dehors contre lequel s'appuie obscurément le discours philosophique. [...] Le geste qui a défini un dehors philosophique et noué [sur un] certain mode la philosophie et la vérité, ce geste doit bien caractériser notre volonté de savoir. Et c'est lui qu'il faut retrouver ».

désir qui sont pris dans la violence des combats, les luttes mises en jeu dans les tragédies, et singulièrement dans celle, politique, d'Œdipe, enfin les sophistes autour de la matérialité du discours. Dans la lecture que Foucault fait d'Aristote, le pouvoir et la résistance fuient de partout : chaque argument du Stagirite est renvoyé aux luttes qu'il fait taire, exclut ou refoule. Cette lecture est bien paradigmatique de la réorientation généalogique par rapport à l'archéologie : il ne s'agit pas d'invoquer une résistance de l'irrésistible, du tragique ou du dehors ; au contraire, c'est l'irrésistible qui est désormais dénoncé, à travers les différentes exclusions qu'opère Aristote, et en particulier celles du corps et de la lutte.

2.1.4 Apports nietzschéens pour une généalogie de résistance : corps et lutte

Dans les troisième et quatrième points de l'article de 1971 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault affirme que la *Herkunft* et l'*Entstehung* sont au généalogiste nietzschéen ce que l'*Ursprung* est au philosophe traditionnel. C'est à ces deux notions, par conséquent, qu'il revient de prendre en charge la méthodologie des commencements, selon les trois principes de l'immanence, de la relativité et du scepticisme. Foucault multiplie ainsi les expressions opposant la multiplicité à l'unité, le discontinu au continu, l'événement à l'avènement d'une fin, manifestant ainsi la persistance des thèmes archéologiques³⁹⁵. Seulement l'objet d'analyse n'est plus du tout le même, ce qui appelle une nette réorientation du projet généalogique : la *Herkunft*, explique Foucault, est la « provenance », la souche, et signifie des lignées, des filiations, des appartenances ou des héritages. Mais l'élément décisif caractérisant la *Herkunft*, laissé dans l'ombre par l'archéologue, c'est le corps.

Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol –, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmate des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit. Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps³⁹⁶.

En substituant la provenance à l'origine, le généalogiste déterritorialise l'analyse philosophique hors du sujet de la connaissance pour la reterritorialiser dans le corps ; il s'agit,

395 Cette persistance est certes très circulaire : il n'est pas étonnant de voir se prolonger les thèmes archéologiques dans la généalogie, si la généalogie nietzschéenne est, comme il a été montré plus haut, l'inspiration principale non seulement de la généalogie, mais aussi de l'archéologie, c'est-à-dire des deux méthodes de Foucault. Cf. par exemple M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1009 qui oppose la *Herkunft* à la continuité métaphysique du moi ou l'unité d'un concept : « le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables [...] ; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places vides de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés ». Cf. dans le même esprit *ibid.*, p. 1011 qui oppose l'*Entstehung* à l'explication métaphysique par les causes finales : « la généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissements : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations. L'émergence se situe toujours dans un certain état de forces ». La *Herkunft* et l'*Entstehung* sont les lieux d'une population d'événements dispersés dont le généalogiste use contre tout principe de conversion, d'immutabilité ou de dogmatisme qui convient au fondement ou à l'origine trans- ou anhistoriques. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 1010 : « la recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait uni à soi-même ».

396 *Ibid.*, p. 1011.

selon le mot de Nietzsche que Foucault ne cite pas, de suivre le corps comme « fil conducteur »³⁹⁷. À procéder ainsi, le corps apparaît investi de pouvoirs et de luttes de toutes sortes, et marqué, au sens littéral comme figuré, par des événements historiques. Le corps, déjà pour Nietzsche, est le meilleur fil conducteur de l'analyse parce qu'il est lui-même une histoire, un devenir, une lutte entre volontés de puissance sous la forme d'instincts et de désirs, c'est-à-dire toujours de valeurs. Foucault ne dit rien de toute cette philosophie morale du corps que Nietzsche développe notamment dans les posthumes³⁹⁸ ; il n'y a pas d'ailleurs chez lui de théorie du corps ou de l'organisme. Comme toujours, Foucault s'en tient à une démarche descriptive : le corps est historiquement le lieu et l'enjeu de forces dont il constitue un des révélateurs les plus significatifs. Pour comprendre le pouvoir punitif, le pouvoir psychiatrique ou le dispositif de sexualité, il faut tourner son attention sur ce que le corps subit, ou même et peut-être surtout sur la manière dont il est valorisé, en vertu du principe selon lequel un discours en apparence libérateur et le soupçon affecté à ce discours doivent varier en même proportion. Le généalogiste décrit l'histoire des luttes à même le corps, parce que les luttes s'écrivent d'abord sur le corps, qui ne constitue pas le nouveau « livre ouvert » d'une nature, mais l'archive embrouillée des batailles et des histoires humaines. Chez Foucault, la *Herkunft* serait l'occasion d'une analytique physique du pouvoir, d'une « microphysique » du pouvoir et de la résistance.

Si la *Herkunft* ou « provenance » met en évidence l'importance du corps, le terme d'*Entstehung*, signifiant « émergence », surgissement ou apparition, rend précisément compte de la lutte entre forces interprétantes qui constitue chez Nietzsche le fond de toute réalité, y compris et avant tout corporelle : « l'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces ; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre » et « en un sens, la pièce

397 Sur l'expression, cf. par exemple F. Nietzsche, *FP XII*, 1885-1886, 2 [91] : « Au fil conducteur du corps, une prodigieuse *pluralité* apparaît ; il est méthodologiquement permis d'utiliser un phénomène *plus riche* et plus facile à étudier comme fil conducteur pour la compréhension d'un phénomène plus pauvre ». Une différence essentielle, toutefois : pour Nietzsche, le corps est d'abord le fil conducteur en tant que principe ou sujet d'analyse : plus proche de la réalité chaotique du devenir, multiple et changeant, il offre un meilleur guide que la conscience classique, une et – croit-il – fixe. Pour Foucault, et même s'il reconnaît et commente cette fonction connaissante du corps chez Nietzsche, le corps est fil conducteur comme objet privilégié d'analyse : pour comprendre la réalité, il vaut mieux observer ce que le corps subit, comment il est modelé et transformé au cours de l'histoire – corps connu plutôt que corps connaissant. Par exemple, il faut étudier la manière dont il est objet de marquage punitif avant d'être objet de surveillance continue pour comprendre quel type de pouvoir domine dans une société. La finalité est différente chez chacun des deux auteurs : pour Nietzsche, il s'agira de constituer un corps supérieur détaché de toute volonté conservatrice, pour Foucault il s'agira plus modestement de faire jouer des résistances contre des pouvoirs qui ont investi le corps, sans désir pour un corps surhumain.

398 Cf. par exemple le posthume intitulé « Morale et physiologie » daté de 1885, ainsi que le commentaire qu'en propose Didier Franck dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu* ; cf. par exemple *FP XI*, trad. M. Haar et M. De Launay, 1885, 37 [4] : « au fil conducteur du corps, je le répète, nous apprenons que notre vie tire sa possibilité du jeu d'ensemble de nombreuses intelligences de valeur très inégale et donc seulement grâce à un obéir et un à un commander constant et multiforme – en termes moraux : grâce à l'exercice ininterrompu de multiples *vertus*. Et comment pourrait-on cesser de parler moralement ! ».

jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés »³⁹⁹. Plusieurs éléments sont ici décisifs : premièrement, l'*Entstehung* fait passer les forces, politiques, économiques ou sociales, au premier plan de l'analyse, alors qu'elles étaient secondarisées par l'archéologie. Et la rationalité de ces forces est agonistique : c'est celle de la lutte ou de la bataille – Foucault ne distingue pas entre ces termes, et leur donne l'acception large d'un combat ouvert, c'est-à-dire hasardeux⁴⁰⁰ et indéfini, dont le seul sens est la victoire. Le surgissement d'un événement signifie seulement qu'une bataille a lieu ; mais il ne faut pas en conclure qu'elle s'y achève : elle est permanente, et gronde encore sous les pacifications apparentes. Institutions, règles et droits en tout genre ne sont qu'une conquête et un asservissement dont la contestation est toujours possible. L'émergence est le produit transitoire d'un rapport de forces qui dure souterrainement malgré les apparences.

Deuxièmement, l'émergence rompt bien avec toute forme de finalisme ou de téléologie ; si un événement émerge, comme le programme d'une justice plus humaine ou un discours prônant la libération du désir, ce n'est pas en raison de l'avènement d'une fin originaire, mais d'un équilibre précaire entre différentes forces qui luttent ; ce n'est pas le signe d'un progrès de la raison ou d'une dialectique de l'histoire, mais l'apparition d'un compromis susceptible d'être renversé. C'est pour cette raison que l'espace généalogique est celui d'un théâtre où se répète indéfiniment la même scène de domination. Le théâtre est une notion centrale de la généalogie : il permet de spatialiser les analyses en se passant du primat du temps de la conscience, de donner un sens particulièrement important à la fiction dans les analyses relatives à la vérité, et d'engager tout un ensemble de recherches sur ce que Foucault appelle vers 1972 la « dynastie » du pouvoir, c'est-à-dire les signes et les symboles dont les pouvoirs ont besoin pour se faire reconnaître et accepter⁴⁰¹. En tout cas, rien n'émerge qui ne résulte d'une lutte : le spectacle

399 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1012-3.

400 Cf. *ibid.*, p. 1016 : « les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte ». En qualifiant la lutte d'hasardeuse, Foucault se démarque de la tradition marxiste comme celle de Sartre, pour qui la lutte ne peut être comprise que dans une perspective dialectique. Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique I*, op. cit., p. 272 qui évoque « le moment de la lutte sociale, c'est-à-dire de la négation de la négation ».

401 Cf. par exemple M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, B. Harcourt éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2013, p. 47 à propos du pouvoir royal : « ces cérémonies, rites, gestes ne veulent rien dire. Ils ne relèvent pas d'une sémiologie, mais d'une analyse des forces (de leur jeu, de leur stratégie). Les marques qui y apparaissent doivent être analysées non pas [à travers] une sémiotique des éléments, mais dans une dynastie des forces ». Cf. aussi la conférence donnée à l'université de Minnesota le 7 avril 1972 intitulée « Cérémonie, théâtre et politique au XVII^e siècle », reproduite en *ibid.*, p. 235 sq., qui montre la volonté de Foucault de faire l'histoire des manifestations du pouvoir en société, à partir de l'agora grecque ou des cérémonies politiques du XVII^e et XVIII^e siècles. Les éditeurs du cours estiment que Foucault abandonne cette idée d'une dynastie ou d'une théâtralité du pouvoir en raison de sa proximité avec une représentation du pouvoir comme représentation. Mais c'est négliger le fait que Foucault n'a cessé de s'intéresser, si ce n'est directement à la dramatisation, du moins à la spatialisation des pouvoirs et des conduites, de l'exclusion spatiale des fous ou de l'organisation panoptique à la gestuelle des sujets avouants. Il faut

présente toujours non pas le même visage de l'origine revenant difficilement à elle-même à travers un ensemble de péripéties, mais les deux masques du vainqueur et du vaincu, de l'opresseur et de l'opprimé, qui ne cessent de changer de visage. En ce sens, chez Foucault comme chez Nietzsche, le théâtre où se joue la lutte est toujours de nature politique⁴⁰².

Troisièmement, le sujet de la lutte n'est ni un individu, ni un groupe social : il s'agit d'interprétations⁴⁰³, qui traversent aussi bien l'individu que le groupe. L'émergence signifie non pas qu'une interprétation originaire s'est réalisée dans le temps, mais qu'une interprétation singulière s'est imposée dans un rapport de force qui demeure ouvert. Encore une fois, Foucault sape toute l'axiologie nietzschéenne de la notion d'interprétation, sans quoi, pourtant, la généalogie nietzschéenne est dépourvue de sens. Foucault utilise manifestement des termes généraux : « direction », « volonté nouvelle », « autre jeu », « règles secondes », afin d'opérer un réel sabotage de la généalogie nietzschéenne, en en expurgeant le problème de la valeur et surtout de la valeur de la valeur⁴⁰⁴. Ne reste qu'une guerre toujours ouverte entre interprétations.

rappeler, aussi, la constance du thème tragique qui parcourt l'œuvre, de même que celui de la fiction.

402 La politique est bien une « guerre menée par d'autres moyens », comme dit Foucault en renversant la formule de Clausewitz : « J'appelle « politique » tout ce qui concerne la lutte des classes et « social » tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions » (M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », art. cit., p. 1247). Il faut souligner le caractère non seulement moral, mais aussi politique du corps comme complexe de volontés de puissance chez Nietzsche. Cf. F. Nietzsche, *FP XI*, 1885, 37 [4] : « au fil conducteur du corps, je le répète, nous apprenons que notre vie tire sa possibilité du jeu d'ensemble de nombreuses intelligences de valeur très inégale et donc seulement grâce à un obéir et un à un commander constant et multiforme ». Si toute réalité doit être comprise comme volonté de puissance, alors toute réalité, chez Nietzsche, est de nature politique – politique réduite au lien de commandement/obéissance. Dans ce modèle, la résistance ne peut accéder à aucun sens authentique : elle est toujours l'obstacle qu'une volonté doit dompter et conquérir, le négatif qui doit être subordonné. Il faut donc un réel tour de force de la part de Foucault pour permettre de penser ensemble la généalogie et la résistance : nier la normativité ou l'axiologie inhérente à la vie ou à la volonté, rompre avec l'idéal de l'activité ou de la conquête. La politique nietzschéenne est indéniablement une politique du pouvoir ou de la puissance, contre laquelle Foucault promet une politique de résistance.

403 Cf. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1014 : « si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire ». Cf. aussi *ibid.*, p. 1018 où Foucault affirme que la généalogie « ne craint pas d'être un savoir perspectif » et « ne refuse pas le système de sa propre injustice ».

404 Le texte nietzschéen est le suivant : « formulons-la, cette exigence nouvelle : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même » (F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., Préface, §6, p. 56). Le généalogiste au marteau demande quelle est la valeur, bénéfique ou nuisible pour la vie, des différentes interprétations culturelles, en somme de quel type axiologique relève telle table des biens et des maux – le christianisme, par exemple. Foucault cherche sur ce point à se séparer de l'interprétation de Deleuze, qui donne beaucoup à la valeur de l'origine, et aux types actif et réactif, ascendant ou déclinant, de la force, de la vie ou de la volonté de puissance, dans une veine très spinoziste. Deleuze précise par exemple que la généalogie est tout à la fois origine des valeurs et valeur de l'origine : « généalogie veut donc dire origine ou naissance mais aussi distance ou différence dans l'origine. Généalogie veut dire noblesse et bassesse, noblesse et vilénie, noblesse et décadence dans l'origine. Le noble et le vil, le haut et le bas, tel est l'élément proprement généalogique ou critique » (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 2010, p. 3). En ce sens, un des textes les plus foucauldien de Nietzsche est l'important aphorisme 12 de la seconde dissertation de la *Généalogie*

Mais la généalogie foucauldienne, si elle est sans valeurs, n'est pas sans valeur : plutôt qu'une erreur, un oubli ou la dénaturation du projet généalogique en lui-même, nous voyons dans ce geste foucauldien un effort pour se débarrasser des types de volonté, de désir ou de vie sur quoi sont fondés plusieurs thèmes éthérés, prophétiques, ou peu justifiables de Nietzsche : le surhumain, l'aristocratie d'hommes supérieurs, un corps supérieur ou actif, une volonté de puissance purement ascendante... Cela n'est pas sans poser, en retour, tout un ensemble de problèmes décisifs quant à la généalogie, et donc aussi à la résistance : car au nom de quelle norme la généalogie peut-elle constituer une critique, ou même une résistance, si aucune valeur n'entre plus en compte ? Si la réalité est une guerre indéfinie entre interprétations, pourquoi certaines seraient-elles meilleures que d'autres, ou moins pires ? Pourquoi faut-il résister, si ni le bien, ni le fort, ni l'actif, ni le plus intensément vivant n'ont de sens ? En somme, qui résiste et au nom de quoi peut-il légitimement le faire ? À ce stade, les réponses de Foucault manquent, non parce que ce problème est un faux problème mais parce que ce n'est tout simplement pas encore un problème, la fin de l'article de 1971 étant seulement d'anéantir, sous la figure de l'origine, toute forme d'irrésistible.

Le cinquième point de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », à propos du sens historique, le dit bien : « le sens historique, et c'est en cela qu'il pratique la *wirkliche Historie*, réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel en l'homme » ; « il ne se repère sur aucun absolu » et « reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus »⁴⁰⁵. Le sens historique s'oppose chez Nietzsche au « point de vue supra-historique » qui prend appui hors du temps, à la perspective qui pense juger de l'histoire à partir de son dehors ; or il n'est pas davantage possible, pour reprendre une phrase de Nietzsche, de juger la vie en se situant hors d'elle, que de juger l'histoire en se plaçant au point de vue de Sirius. Le sens historique nietzschéen signifie d'abord que rien n'échappe à l'histoire et que tout est devenir ; d'un point de vue foucauldien, que l'origine, mais aussi bien une « vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi »⁴⁰⁶, sont les formes d'un

de la morale, qui soutient l'idée selon laquelle le sens d'un phénomène dérive de l'interprétation qui a su s'en rendre maître au sein d'une lutte ouverte. Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, § 12, p. 152 : « quelque chose d'existant, qui s'est réalisé d'une manière ou d'une autre ne cesse d'être réinterprété en fonction d'intentions nouvelles par une puissance qui lui est supérieure, d'être accaparé de manière nouvelle, de se voir reconfigurer et réordonner pour un usage nouveau » ; cf. aussi *ibid.*, p. 153-4 : « le « développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est par conséquent pas le moins du monde son progressus en direction d'un but, encore moins un progressus logique, suivant le chemin le plus court, atteint avec la plus petite dépense de force et la plus grande économie, – mais au contraire la succession de processus d'assujettissement plus ou moins profonds, plus ou moins indépendants les uns des autres, dont elle est le théâtre, à quoi s'ajoutent les résistances qui s'y opposent ».

405 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1015.

406 *Ibid.*, p. 1014. Ces quelques caractères, ajoutés au point de vue supra-historique, dessinent – assez caricaturalement – un adversaire dialectique, dans un enchevêtrement platonico-hégélo-sartrien. Voir à la même

même désir de l'irrésistible. Or la critique généalogique de l'irrésistible est d'autant plus pertinente que Foucault s'est à sa manière rendu victime de cette illusion dans sa période archéologique : contre elle, il s'agit d'affirmer que tout en l'homme est mortel, contingent et ouvert – en somme, que tout en l'homme est susceptible de résistance. Mieux : il faut dire que le corps, qui n'est pas la preuve de la constance et de l'universalité de la nature humaine, est non seulement le paradigme de la lutte, mais aussi le lieu où pointent les résistances. Le corps, indique Foucault dans un sens très difficilement nietzschéen, « se bâtit des résistances »⁴⁰⁷. Le corps et la lutte – la lutte dans le corps et le corps dans la lutte – constituent donc les deux apports importants de la généalogie nietzschéenne pour penser une généalogie foucauldienne directement axée sur la notion de résistance.

page, et dans le même ton, ce passage : « une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation ; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde » (*ibid.*).

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 1015. Il faudra y revenir : la résistance est précisément le point où Foucault se détache de Nietzsche, lequel pense plutôt le corps du côté d'un nouveau pouvoir, d'une nouvelle discipline qui en métamorphose la vitalité et l'intensité. Que le corps produise des résistances est plutôt un fait à dépasser qu'un événement à respecter pour Nietzsche.

2.1.5 Le modèle nietzschéen et le problème de la vérité

Les thèmes du corps et de la lutte permettent, la même année, de penser un modèle de connaissance absolument opposé au modèle aristotélicien. Car dans le vocabulaire que s'évertue à fixer Foucault, le corps est bien le lieu de la volonté de savoir, non celui du désir de la connaissance⁴⁰⁸. Or c'est sur le modèle du corps que se fonde le « modèle nietzschéen » de la connaissance que Foucault oppose au modèle aristotélicien dans les *Leçons*, parce que le corps montre, premièrement, que la connaissance est une invention tardive, seconde et inessentielle. Sur ce point, Foucault aime à opposer Nietzsche à Spinoza à partir de l'aphorisme 333 du *Gai savoir* : en renversant la célèbre formule du second, le premier y affirme que comprendre n'est possible que si quelque chose en soi veut rire, pleurer, ou haïr⁴⁰⁹. C'est dire que le corps est d'abord cette lutte entre instincts qui fabriquent et s'approprient une fonction de connaissance pour s'affirmer sur le mode de la puissance. En outre, ces instincts précédant la connaissance ne sont ni bons ni bienveillants : leur point commun consiste à mettre à distance, à évincer dans la méchanceté. Non seulement il n'y a pas d'instinct de la connaissance, mais en plus la connaissance dépend d'instincts qui n'ont rien à voir avec elle. De ce point de vue, l'aphorisme du *Gai savoir* démontre que la connaissance ne suppose pas le dépassement des antagonismes du corps et leur conciliation dans le bien, leur pacification ou leur mise hors jeu : elle est toujours appelée, traversée et distribuée par la lutte des différents intérêts pulsionnels. C'est dire que la connaissance n'est pas à elle-même son propre fondement ni sa propre fin. Au contraire, elle provient de et se dirige vers ce que Foucault aime à appeler le « tout autre » de la connaissance : la vie, la domination, la puissance⁴¹⁰. En d'autres termes, le corps nietzschéen est le paradigme

408 Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 18 : « on appellera connaissance le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une conaturalité au désir et au savoir. Et [qu'on appellera savoir ce qu'on doit bien arracher à l'intériorité de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte ».

409 La formule de Spinoza « *non ridere, nec lugere, necque destestari, sed intellegere* » se trouve dans le *Traité politique*, chapitre premier, §4 en B. Spinoza, *Œuvres* t. IV, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 12. Pour une analyse de ce passage chez Foucault, cf. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1023, « La Vérité et les formes juridiques », *ibid.*, n° 139, p. 1416-7, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 197 et *ibid.*, p. 26 : « derrière l'acte même de connaissance, derrière le sujet qui connaît dans la forme de la conscience, se déploie la lutte des instincts, des moi partiels, des violences et des désirs ».

410 Cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1414 : « Il ne peut y avoir qu'une relation de violence, de domination, de pouvoir et de force, de violation. La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci ». Cf. aussi M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 26 : « à la racine de la connaissance, au point historique de son irruption, il y a un désir ; et [...] ce désir n'a pas de parenté avec la connaissance. [...] Point de parenté d'origine, puisque, si on veut, connaître c'est vivre – parce qu'on est poussé à déplacer, c'est détester [*destestari*]. Point d'appartenance au niveau des fins, puisqu'on connaît pour dominer, pour l'emporter, non pour connaître ».

d'un savoir qui manifeste l'extériorité, la violence et l'immoralité du désir. Dans ce modèle, la connaissance n'est pas l'origine du désir de connaître, mais l'effet d'une population de désirs en lutte – inventée plutôt que fondatrice, historiquement déterminée plutôt que déterminante *a priori*.

Deuxièmement, le corps est le lieu où la connaissance se révèle constituer un mensonge, c'est-à-dire une trahison et une simplification de la réalité en devenir dans la forme des cas identiques. C'est ce que les commentateurs récents de Nietzsche nomment la volonté de puissance comme « principe d'organisation », et que Foucault voit bien, sans le nommer comme tel, en 1971⁴¹¹. Le savoir élémentaire du corps dans le système des cas identiques montre que la connaissance n'est utile qu'à la vie et à sa conservation, non au bien, ni à la vérité. Ce qui est décisif, c'est que la connaissance ne vise pas davantage la vérité qu'elle n'est mue, en droit, par elle : la *Herkunft* de la connaissance n'est pas pour Nietzsche la vérité, mais la vie, redéfinie à partir de 1884 comme volonté de puissance. Après tout, c'est parce que le corps est fatigué, usé par les combats et le cours des choses, qu'il en vient à inventer le modèle de la vie contemplative⁴¹² ; de même, c'est lorsque ses forces se retournent contre elles-mêmes qu'une certaine détermination ascétique de la volonté explique le progrès de la connaissance et l'histoire de la vérité⁴¹³.

La vérité, comme la connaissance, ne sont pas originaires, mais répondent à des inventions intéressées : celle du corps comme désir ou volonté de puissance, celle encore d'une population d'instincts en lutte. C'est dire que Nietzsche permet surtout, pour Foucault, de « désimpliquer » les liens analytiques que la philosophie a noués, depuis Aristote, entre désir de connaissance, connaissance et vérité : relativement au double bouclage originare du désir de connaissance dans la connaissance et de la connaissance dans la vérité, il faut remarquer que « la

En d'autres termes, « la connaissance a été, donc, inventée. Dire qu'elle a été inventée, c'est dire qu'elle n'a pas d'origine » (M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1412).

411 Cf. sur ce point M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 203 : « parmi ces relations, un groupe d'entre elles se caractérise par le fait qu'elles réunissent de force plusieurs différences, qu'elles leur font violence pour leur imposer l'analogie d'une ressemblance, d'une commune utilité ou appartenance, qu'elles les frappent d'une même marque ». Sur la volonté de puissance comme organisation, cf. par exemple D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, op. cit., p. 275 : « Réduire le semblable et le différent à de l'identique, c'est donc le destin même de la volonté de puissance en tant que principe d'organisation ».

412 Cf. F. Nietzsche, *Aurore*, op. cit., §42 que Foucault cite en M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1010.

413 Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 26 : « tout au long de la connaissance dans son histoire, son développement n'est pas tellement guidé par la nécessité interne de ce qui est connu, ni pas la genèse idéale des formes de la connaissance, mais par une règle de volonté – qui est l'ascétisme ». Foucault, bien sûr, fait référence à la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale*. Cf. aussi M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1012 : « Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même : et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. [...] Tel est le mouvement par lequel naît l'idéal ascétique ».

première désinvolture de Nietzsche, c'était de dire : ni l'homme ni les choses ni le monde ne sont faits pour la connaissance ; la connaissance survient – précédée par aucune complicité, garantie par aucun pouvoir. Elle survient, émergeant du tout autre. La deuxième désinvolture, c'[était] de dire : la connaissance n'est pas faite pour la vérité. 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 »⁴¹⁴.

Cette thèse importante, et qui n'est pas sans poser un certain nombre de questions ou d'objections, est celle que Foucault annonce dans *L'Ordre du discours* : il y aurait, parallèlement aux systèmes d'exclusion comme celui de la raison et de la folie, un autre système d'exclusion concernant celui du vrai et du faux. La thèse que Foucault développera dans les *Leçons sur la volonté de savoir* consiste à soutenir que, certes, « si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent » ; en revanche, si l'attention du généalogiste se porte sur le partage de la volonté de savoir et de la volonté de vérité, alors « c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner »⁴¹⁵. En d'autres termes, la vérité universelle traditionnellement reconnue en philosophie depuis l'apophantique n'est pas contestable en son lieu ; en revanche, à considérer généalogiquement la manière dont émerge ce système qui oppose la vérité à la fausseté, il faut reconnaître tout un ensemble de conditions sociales, morales, économiques ou politiques qui relèvent de la violence, de la conquête et de l'exclusion.

Quelle est précisément le commencement généalogique de la vérité pour Foucault ? La thèse qu'il soutient dans les *Leçons sur la volonté de savoir* est la suivante : la vérité universelle, celle que vont reprendre à leur compte Platon, Aristote et les philosophes occidentaux, ne possède pas d'*Ursprung*, cette origine mythique, autotélique et divine, irrésistible et anhistorique, mais bien une émergence hasardeuse – *Entstehung* – au sein d'une lutte précise, dans la Grèce archaïque des VII^e-VI^e siècles. Cette vérité, que les Grecs appellent *vóμος*⁴¹⁶, est certes un

414 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 200. Cf. aussi *ibid.*, p. 205 : « La vérité n'est pas la vérité de la connaissance ». Cf. encore ce passage dactylographié par Foucault concernant la fin de la dernière séance du cours de 1970-1971 : « Le modèle nietzschéen veut, au contraire, que la Volonté de savoir renvoie à tout autre chose qu'à la connaissance, que derrière la Volonté de savoir il y ait non pas une sorte de connaissance préalable qui serait comme la sensation, mais l'instinct, la lutte, la Volonté de puissance. Le modèle nietzschéen veut, en outre, que la Volonté de savoir ne soit pas liée originellement à la Vérité » (*ibid.*, p. 190). Cf. aussi M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de poche, 2006, p. 84 : « *Alètheia* n'est pas l'accord de la proposition et de son objet, pas davantage l'accord d'un jugement avec les autres jugements ; elle ne s'oppose pas au « mensonge » ; il n'y a pas le « vrai » en face du « faux ». La seule opposition significative est celle d'*Alètheia* et de *Lèthè* ».

415 M. Foucault, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 16.

416 Si la tragédie d'Œdipe intéresse tant Foucault dans ces années généalogiques, c'est qu'elle met en scène les procédures réelles d'exclusion et de pouvoir contemporaines de l'apparition du *vóμος* grec, de sa transgression et de

discours qui dévoile l'ordre du monde et des choses d'une manière qu'on peut dire objective et universelle ; en revanche, son apparition dérive de l'exclusion d'une impureté :

dans la grande réorganisation et redistribution politique aux VII^e-VI^e siècles, une place fictive a été fixée où le pouvoir se fonde sur une vérité qui n'est accessible que sous la garantie de la pureté. Cette place fictive a été repérée par projection à partir d'une lutte des classes, d'un déplacement du pouvoir, d'un jeu d'alliance et de transaction, qui ont stoppé la grande revendication populaire d'un partage intégral et égalitaire des terres. Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir⁴¹⁷.

Ce qui est décisif ici, c'est le rôle de la fiction, qui permet à Foucault de prouver la thèse selon laquelle le système solidaire du vrai et du faux surgit du tout autre – de ce domaine constitué par la lutte et les corps, ainsi que par tous les micro-événements qui en scandent le déroulement : « endettement paysan, subterfuge dans la mise en place de la monnaie, déplacement des rites de purification »⁴¹⁸. Tous ces éléments, à l'instant de leur surgissement, ne peut pas être dit faux parce qu'ils précèdent historiquement l'opposition vrai-faux instaurée par le νόμος : pure invention, pure interprétation. Le système neutralisé du vrai et du faux rendu possible par le νόμος repose sur une fiction impliquant deux exclusions : premièrement et historiquement, l'exclusion de l'impur, de l'impureté attachée au crime, si bien que seul le pur, le sage ou le vertueux peut accéder à la vérité ; deuxièmement et stratégiquement, l'exclusion de ses propres conditions de production, c'est-à-dire le pouvoir et les luttes, les basses volontés, les passions trop humaines et les résistances des paysans ou du peuple en général. L'espace d'une vérité autonome et universelle n'est pas contesté par son histoire ; ce qui l'est en revanche, c'est le mythe divin de son origine qu'on souhaiterait irrésistible.

Or, contre cette thèse de Foucault qui est aussi clairement une interprétation foucauldienne de Nietzsche, Jacques Bouveresse a levé une série d'objections. Bouveresse rappelle qu'une chose peut bien être historiquement déterminée dans sa connaissance sans que sa vérité ne cesse pas d'être anhistorique et universelle⁴¹⁹ ; autrement dit, si la connaissance de la vérité

son rétablissement : Œdipe est le tyran aveugle au νόμος, il est l'impur.

417 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 186. Cf. aussi, quelques lignes plus loin : « Fiction : c'est de ce lieu inventé que va se tenir [un] discours de vérité » (*ibid.*).

418 *Ibid.*, p. 188.

419 De fait, Bouveresse tient à rappeler les conditions d'universalité propres à la vérité : « tous les hommes, partout, ont déjà une notion de la vérité ; mieux, ils ont tous la même notion de vérité » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, Marseille, Agone, 2016, p. 121). Comme dit Bernard Williams, « le concept de vérité lui-même – c'est-à-dire le rôle tout à fait essentiel que joue la vérité quand il s'agit du langage, de la signification et de la croyance – n'est pas une variable culturelle ; il est toujours et partout le même » (B. Williams et J. Lelaidier, *Vérité et véracité : Essai de généalogie*, Paris, Gallimard, 2006, p. 82, cité en J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, op. cit., p. 121). Foucault, pour Bouveresse, est coupable d'un silence quant à cette vérité universelle, qui est la seule à avoir droit à ce nom : « c'est le genre de chose sur lequel il ne nous dit justement rien, et qu'une bonne partie de ce qu'il dit tend à rendre à peu près impossible à concevoir » (*ibid.*, p. 126). Bouveresse en arrive à « se demander si l'idée même de « connaissance objective » n'est pas en fin de compte indifférente et étrangère » (*ibid.*, p. 128) à Foucault.

peut être certes contingente et historique, la vérité, elle, n'a plus aucun sens si elle l'est. Le tort de Foucault consisterait donc en deux choses, lesquelles lui sont reprochées tout au long de *Nietzsche contre Foucault* : premièrement, nier la vérité en la réduisant au dire-vrai, à la croyance ou à la connaissance de la vérité⁴²⁰ – et c'est à la condition de cette confusion qu'apparaissent paradoxes apparents, sophismes en tout genre, mais aussi scepticisme et relativisme⁴²¹ – ; deuxièmement, fonder cette réduction dans une lecture de Nietzsche, alors que Nietzsche est, aux yeux de Bouveresse, un des philosophes ayant non seulement distingué le plus vérité et dire-vrai, mais aussi tenu le plus à la vérité⁴²². Plus précisément, Bouveresse met en scène une alternative : le lien entre connaissance et vérité peut être analysé ou de manière diachronique, ou de manière synchronique. Mais si personne ne conteste sérieusement que connaissance et vérité

420 Le glissement de l'histoire de la connaissance de la vérité à l'histoire de la vérité est ce que reproche Bouveresse à Foucault et à Détienne : « Ce n'est pas réellement, comme on pouvait s'en douter un peu, du vrai qu'il s'agissait en réalité d'écrire l'histoire, mais plutôt, comme si c'était au fond la même chose, des manières différentes de distinguer entre le vrai et le faux et de formuler ou d'établir le vrai » (*ibid.*, p. 111). Lorsque Détienne parle de la vérité comme *ἀλήθεια* dans la Grèce archaïque, Bouveresse insiste pour répondre qu'il s'agit peut-être d'*ἀλήθεια*, mais précisément pas de vérité. Cf. aussi *ibid.*, 15 : « Il ne serait sans doute pas difficile de montrer que la plupart des expressions foucauldienne typiques dans lesquelles le mot « vérité » intervient comme complément de nom – « production de vérité », « histoire de la vérité », « politique de la vérité », « jeux de vérité », etc. – reposent sur une confusion peut-être délibérée entre deux choses que Frege considérerait comme essentiel de distinguer : l'être-vrai (*das Wahrsein*), et l'assentiment donné à une proposition considérée comme vraie (*das Fürwahrhalten*), une distinction qui entraîne celle des lois de l'être-vrai et des lois de l'assentiment. Ce qu'un philosophe comme Frege reprocherait à Foucault est probablement de n'avoir jamais traité que des mécanismes, des lois et des conditions historiques et sociales de production de l'assentiment et de la croyance, et d'avoir tiré de cela abusivement des conclusions concernant la vérité elle-même ». Si bien que Foucault est rangé parmi les « négateurs » de la vérité (*ibid.*, p. 78). Bouveresse trouve le terme en B. Williams et J. Lelaidier, *Vérité et véracité: Essai de généalogie*, *op. cit.*, p. 17-8.

421 Si Foucault nie la vérité, alors sa philosophie n'est qu'un scepticisme ou un relativisme historique de plus ; en somme, et l'accusation est notable puisque les *Leçons* portent précisément sur l'exclusion des sophistes par Aristote, Foucault est un sophiste. Cf. les dernières lignes de Bouveresse : « j'aurais certainement préféré, pour ma part, à l'époque – et je continue à le faire aujourd'hui – que Foucault ait été capable, justement, de se comporter un peu moins en rhéteur et un peu plus non seulement en philosophe de la connaissance, mais également en logicien » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 136). Bouveresse accuse Foucault d'entretenir un lien non rationnel, mais passionnel à la logique. Cf. *ibid.*, p. 135 où il remarque l'évitement chez Foucault « de la théorie de la connaissance, et peut-être également (*horresco referens* !) celui de la logique elle-même ». Bouveresse reprend à son compte la vieille critique anti-relativiste qui veut que le discours qui annonce que la vérité-adéquation n'existe pas se contredit lui-même parce qu'il a besoin de cette vérité pour soutenir son discours. Comme le dit Merquior cité par Bouveresse, « l'entreprise de Foucault semble [...] prise dans un gigantesque dilemme épistémologique : si elle dit la vérité, alors la prétention de tout savoir à l'objectivité est suspecte ; mais, dans ce cas, comment cette théorie elle-même peut-elle garantir sa propre vérité ? Ceci ressemble au fameux paradoxe du menteur crétois, et Foucault paraît tout à fait incapable de se sortir de ce dilemme (ce qui explique qu'il n'ait même pas essayé de l'affronter) » (J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, Puf, 1986, p. 174 cité en J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 29). Pour Bouveresse, Foucault n'est qu'un cas dangereux non seulement de négation de la vérité, mais de retour au religieux : « Je ne trouve pas choquant que l'on puisse écrire, comme le fait Mandosio, à propos de Foucault : « On peut même voir en lui un penseur du « retour au religieux », parfaitement en phase, une fois de plus, avec la sensibilité du temps ». C'est une chose que j'ai, je l'avoue, pensée moi aussi très tôt à son sujet » (*ibid.*, p. 127) ; le passage de Mandosio se trouve en J.-M. Mandosio, *Longévité d'une imposture*, Paris, éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 81).

422 Cf. J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 63 : « peu de philosophes ont insisté avec autant de fermeté que Nietzsche sur la différence radicale qui existe entre ce qui est vrai et ce qui est cru vrai ».

ne sont pas liés de manière diachronique, le progrès des connaissances constituant ici une preuve de fait, en revanche, personne ne peut contester le lien entre connaissance et vérité de manière synchronique, puisque ce lien est « logique » et « essentiel »⁴²³. C'est précisément dans cette erreur que tomberait Foucault, en rendant historique et contingent le lien synchronique entre connaissance et vérité.

Il faut sans doute reconnaître avec Bouveresse des raccourcis oratoires de la part de Foucault : la vérité vaut parfois pour la connaissance vraie, ou la croyance en la vérité. Mais il ne faut pas oublier que le texte que critique Bouveresse n'est pas un texte de Foucault, mais un cours proféré oralement, et tout au plus des notes prévues pour celui-là, et non pour la publication. Il n'y aurait aucun sens, par exemple, à trouver quelque chose de l'ordre des guillemets, comme il est d'usage chez Nietzsche concernant la vérité traditionnelle critiquée⁴²⁴. Mais, plus profondément, la critique de Bouveresse ne porte-t-elle pas un coup décisif à l'analyse de Foucault ? Et la difficulté se redouble, car l'accusation met en question le projet généalogique dont la résistance foucauldienne est indissociable : la généalogie peut-elle encore être une méthode si la méthode est bien chemin vers la vérité, et que la vérité, précisément, s'effrite ? La généalogie, en s'effondrant dans le relativisme, ne risque-t-elle pas de délégitimer toute résistance ?

423 *Ibid.*, p. 26. À cet égard, Bouveresse rappelle un certain nombre d'évidences que Foucault oublierait, comme le fait qu'une proposition qui se révèle fautive dans le temps n'est pas un argument pour dire qu'il s'agit d'une connaissance fautive, mais d'une croyance.

424 Cf. le célèbre article « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie » d'Eric Blondel, repris dans Collectif, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 71-101. Cf. aussi les réflexions du même auteur dans son ouvrage de référence : « Il s'agit de signaler 1) un discours rapporté 2) un discours impropre (asémantique, alexical, incorrect, voire grossier ou « méprisable », ou encore « imaginaire » [...]). On veut, avec les guillemets, dire *qui* parle : ils sont l'insigne d'un certain type d'homme » (E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, *op. cit.*, p. 186).

2.1.6 Foucault contre Nietzsche

Il faut analyser les choses de près : n'est-ce pas l'alternative elle-même, c'est-à-dire la manière dont est posé le problème par Bouveresse, qui est douteuse ? Car Foucault ne nie jamais un quelconque lien synchronique, logique ou essentiel entre connaissance et vérité dans le cadre de la proposition ; il faut dire qu'à la manière de Kant, il en délimite plutôt le territoire : le νόμος, la science, l'apophantique demeurent incontestables en leur lieu. Seulement Foucault suppose deux dimensions de la vérité : premièrement, la vérité-démonstration, universelle, à l'œuvre dans la science, qui suppose un sujet de la connaissance toujours en droit en elle ; deuxièmement, une « vérité-foudre »⁴²⁵ qui a son lieu, son *kairos*, son porteur socialement déterminé et sa violence. Ainsi, il y a non pas réduction de la vérité au dire-vrai ou à la croyance, mais intérêt porté à la dimension événementielle de la vérité, contre son exclusion et sa mise au silence – Foucault ne veut pas nier la vérité, mais désensabler tout ce qui se passe avant elle, à travers elle et après elle : rapports de force, luttes, déplacements de sens, stratégies, effets de pouvoir et résistances. Aussi bien, Foucault s'intéresse à la manière dont la vérité, sans être illégitime dans son contenu et ses procédures de validation formelle ou matérielle, oblige à la reconnaître pour telle⁴²⁶. Lorsqu'il évoque la vérité comme effet du discours, comme force ou

425 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 237. En cela, Foucault ne nie ni plus ni moins la vérité que Detienne, dont tout le travail consiste à distinguer, et non réduire, la vérité universelle et *Alètheia*. Cette leçon du 23 janvier 1974 est précieuse : Foucault y distingue clairement deux dimensions de la vérité, insiste pour conserver l'autonomie de la vérité démonstrative ou scientifique, mais souligne que son apparition dans le discours des hommes est seconde par rapport à la vérité-événement, et que la généalogie de Foucault, en traitant de cette dernière, permet de lutter contre l'exclusion dont elle est victime : « Je voudrais faire valoir la vérité-foudre contre la vérité-ciel, c'est-à-dire : montrer d'une part comment cette vérité-démonstration, – dont il est absolument inutile de nier l'extension, la force, le pouvoir qu'elle exerce actuellement –, comment cette vérité-démonstration, identifiée en gros dans sa technologie à la pratique scientifique, [...] n'est au fond qu'une région et un aspect, un aspect devenu pléthorique, [...] de la vérité comme événement et de la technologie de cette vérité-événement ». Bouveresse objecterait sans doute qu'à considérer deux vérités, le mal est déjà consommé, et la vérité elle-même, niée. Mais Foucault ne parle jamais que du discours de la vérité, non du concept de la vérité : c'est le discours de la vérité-démonstration qui n'est qu'un aspect du discours de la vérité-foudre, et tout le but du généalogiste consiste à montrer que le sujet de la connaissance, par exemple, est construit à partir du sujet qualifié, ou du « maître de vérité », pour reprendre l'expression de Detienne. Il reste qu'à aucun moment la vérité universelle n'est remise en cause dans son lien essentiel à la connaissance. Cf. enfin M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *op. cit.*, p. 237 : « la « Vérité » reste le privilège de certains types d'hommes. Il y a dans la Grèce archaïque des fonctions privilégiées qui ont la « Vérité » pour attribut, comme certaines espèces naturelles ont pour elles la nageoire ou l'aile. Poètes inspirés, devins, rois de justice sont d'emblée « maîtres de vérité ».

426 Cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 95 : « Ce « donc » qui lie le « c'est vrai » et le « je m'incline » ou qui donne à la vérité le droit de dire : tu es forcé de m'accepter parce que je suis la vérité, – dans ce « donc », dans ce « tu es forcé », « tu es contraint », « tu dois t'incliner », dans ce « tu dois » de la vérité, il y a quelque chose qui ne relève pas de la vérité elle-même, dans sa structure et son contenu ». Il est patent que Foucault ne nie pas la vérité universelle, mais étudie la vérité dans la contrainte qu'elle exerce nécessairement, non en tant que concept mais en tant que pensée, dans son caractère non originaire mais réel, en lien avec sa connaissance, sa

comme victoire, Foucault ne renvoie évidemment pas à la vérité mathématique ou apophantique, mais à la vérité dans sa dimension événementielle⁴²⁷.

La généalogie peut ainsi légitimement réaliser une histoire de la vérité, sans nier de manière synchronique le lien connaissance-vérité. Soit la phrase d'Aristote, paradigmatique de la position réaliste dont se revendique Bouveresse : « tu n'es pas blanc parce que nous pensons vraiment que tu es blanc, mais, nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es blanc »⁴²⁸. Ce qui intéresse Foucault, c'est moins ce qui est vrai ou faux, c'est-à-dire la correspondance du discours et du réel, que le fait même qu'il peut y avoir du vrai et du faux dans le discours : le discours vrai trouve sa condition de possibilité dans le réel, mais sa condition d'existence est toujours un événement singulier, qui surgit et se surimpose au réel dont il parle : « jamais le réel ne rendra compte de ce réel particulier, singulier et improbable qu'est le jeu de vérité dans le réel. Et c'est l'enracinement de ce jeu de vérité dans le réel qu'il faut ressaisir »⁴²⁹. Si l'étonnement ontologique qui amorce l'activité philosophique depuis Platon peut se formuler ainsi : « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » ; Foucault en réoriente le sens et le rebaptise étonnement « épistémique » : « pourquoi y a-t-il du vrai en plus de l'être ? ». Il faut affirmer qu'il y a un « supplément »⁴³⁰ de vérité : la vérité est toujours en excès par rapport au réel, et c'est cet excès qu'il s'agit d'interpréter généalogiquement en termes d'événementialité, de domination et de pouvoir. En d'autres termes, le généalogiste ne s'intéresse pas à la manière dont une proposition peut être vraie, ou à quelles conditions le sujet peut connaître la vérité, mais comment un discours de vérité peut exister et fonctionner dans sa facticité, à l'intérieur de stratégies morales et politiques. Le discours de vérité n'est pas envisagé du point de vue de son contenu – ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas ou qu'il n'est pas vrai –, mais du point de vue de sa « matérialité »⁴³¹, c'est-à-dire dans sa réalité historique, singulière ou événementielle.

reconnaissance ou son énonciation. « C'est donc la logique, définie dans sa structure particulière, qui va assurer le fait que la proposition est vraie » ; en revanche, lorsque le logicien dit « c'est vrai, donc je m'incline », ce « donc », ce n'est pas au fond parce que c'est de la logique qu'il le prononce » (*ibid.*), mais du pouvoir, de la morale, etc.

427 Cf. par exemple M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 46 : « la vérité est un plus de force, tout comme elle ne se déploie qu'à partir d'un rapport de force » ; il s'agit de faire droit à la « vérité-arme ». Ce genre d'attaque peut donc, à condition de préciser de quoi parle Foucault, difficilement être justifiée, et doit être complétée : « Pour lui, ce qu'on appelle la vérité n'est pas une chose qui résulte d'une confrontation entre le langage et la réalité, mais plutôt, selon une expression qui a fait sa fortune, un effet du discours lui-même » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 14).

428 Aristote, *Métaphysique* Θ, 1051 b dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1880.

429 M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 225.

430 Pour toutes ces courtes citations, cf. *ibid.*, p. 240.

431 Ce terme de « matérialité » du discours permet de penser la continuité mais aussi la différence entre l'archéologie et la généalogie, ou plutôt entre les énoncés dont part l'archéologue pragmatique dans son analyse du discours, et les relations de pouvoir que ces énoncés mettent en jeu pour le généalogiste. Daniel Defert rappelle que Foucault, dans la première version manuscrite de *L'Archéologie du savoir*, parle des « choses dites », avant de préférer le terme d'énoncé (cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 52, note de Daniel Defert). Dans les *Leçons*, ce

Ce n'est donc pas affirmer que la vérité, au sens universel du terme, n'existe pas, puisque Foucault affirme précisément qu'elle existe dans un certain type de discours⁴³² ; seulement, et c'est un point que Bouveresse ne souligne pas, cette vérité apophantique n'est pas l'objet de Foucault, dont la méthode est explicitement généalogique⁴³³. Et la généalogie, en tant qu'elle est indissociable de la résistance, renvoie à un rapport de pouvoir et de victoire plutôt que d'adéquation et de neutralité : elle doit faire réémerger la lutte là surtout où elle semble la plus absente⁴³⁴. Si bien qu'entreprendre une généalogie de la vérité suppose de montrer, d'une part,

thème de la matérialité du discours est au cœur de l'analyse que fait Foucault de la sophistique. Cf. par exemple *ibid.*, p. 48 : « la sophistique, elle, se maintient toujours au niveau d'une certaine « hylétique » du discours. Elle se développe à partir d'événements réels (ce qui a été dit effectivement) ; elle joue sur des qualités ou déterminations matérielles (identité des sons, séparabilité des mots, permutations possibles des groupes de mots) ; et ce à quoi elle aboutit ce n'est pas à une proposition vraie qui doit être reconnue par tous, c'est au silence d'un des deux partenaires, qui ne peut plus continuer à parler et qui se trouve exclu du jeu de cette matérialité ». Cf. aussi *ibid.*, p. 59 : « le sophisme, lui, prend appui non pas sur la structure élémentaire de la proposition mais sur l'existence d'un énoncé ; sur le fait que des mots ont été prononcés et qu'ils demeurent là, au centre de la discussion, comme ayant été produits et pouvant être répétés, recombinaison au gré des partenaires ; c'est dit, c'est dit : non point comme une forme idéale, régulière et qui peut recevoir certains types de contenu mais un peu comme ces trophées que les guerriers après la bataille mettent au milieu d'eux et qu'ils vont s'attribuer, non sans dispute et contestation *eis meson* ». Qu'est-ce qui définit la matérialité du discours ? Son caractère d'événement, d'actualité, son *kairos* ; et deuxièmement le fait qu'il engage un sujet parlant : « le sophisme ne se démontre pas, il se remporte ou se perd » (*ibid.*, p. 60), d'où un lien éthique et juridique ou politique entre le sujet et son énoncé – et non pas désintéressé, neutre ou objectif. La thèse de Foucault, c'est qu'Aristote va plus loin que Platon et exclut le sophisme en réduisant « la chose dite, en sa matérialité, [à] une ombre réelle qui hante la réalité idéale du logos » (*ibid.*, p. 57). Cf. enfin *ibid.*, p. 63 : « le sophisme : manipulation perverse tendant à établir un rapport de domination ».

432 L'accusation de négation de la vérité ou de relativisme ne porte donc pas, parce qu'elle reproche à Foucault ce qui précisément est mis en question, et débordé par lui : il semble pour le moins difficile de reprocher à Nietzsche et à Foucault d'oublier ou de nier implicitement une conception de la vérité qu'ils critiquent de fait. Il faudrait aller plus loin, et demander si la critique qui leur est adressée ne consiste pas seulement à renvoyer leur discours à des conditions – l'universalité, la cohérence, l'unité du sujet – qui rendraient impossibles leurs conclusions, mais en une demande d'aveu du type : « oui, la vérité universelle conditionne mon discours ». Comme le dit Merquior, que cite Bouveresse, à propos de Foucault : « toute son œuvre, depuis *Les Mots et les choses*, s'est au contraire éloignée d'un aveu de ce type et le concept de « connaissance objective » lui est toujours resté étranger » (J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chair*, *op. cit.*, p. 40-41 cité en J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 129).

433 Bouveresse ne prend jamais au sérieux le fait que Foucault interroge la vérité en généalogiste, et qu'à ce titre sa réflexion ne peut pas être celle d'un logicien sur le sens de la vérité. De ce fait, il peut opposer la perspective des mathématiques à celle des sciences humaines, sans souligner que toute la démarche de Foucault, depuis *Histoire de la folie*, consiste à demander comment fonctionne la connaissance, la science et la vérité dans le champ des sciences humaines. Cf. *ibid.*, p. 9 : « il vaudrait mieux ne pas se contenter de prendre comme exemples des théories empruntées de préférence aux sciences humaines – dont le caractère scientifique ou même simplement les mérites réels sont susceptibles de prêter sérieusement à contestation – plutôt qu'aux mathématiques ou aux sciences de la nature ». Si les mathématiques constituent le modèle de toute vérité, alors on peut bien se demander pourquoi Foucault s'intéresse à ces pseudo-sciences que sont les sciences humaines, sauf à suspecter qu'une visée sceptique ou « négatrice » se cache sous ces captieuses investigations... Ne faut-il pas renverser le soupçon de Bouveresse, et demander la chose suivante : Foucault ne veut-il pas critiquer précisément ce que la perspective de Bouveresse balaye d'un revers de main et semble prendre pour une évidence, c'est-à-dire le fonctionnement de la « vérité » dans les discours des sciences humaines ? Attribuer à Foucault la certitude que les sciences humaines disent vrai est aussi osé que l'affubler du titre de « négateur » de la vérité. Or le but est peut-être moins de nier la vérité que de se libérer d'effets de pouvoir liés aux discours prétendument vrais – en somme de résister.

434 Foucault ne nie jamais la vérité en la réduisant au dire-vrai, mais traque une dimension de la vérité qui n'est pas celle de l'apophantique ; celle qui, même lorsque la vérité apophantique est énoncée, suppose un certain nombre

que la volonté de vérité a supplanté la vérité tragique dans des pratiques et des stratégies précises, d'autre part, comment la vérité tragique est encore en jeu. Ce n'est pas que la résistance est du côté de la vérité universelle, celle à laquelle tout homme peut donner son adhésion rationnelle ; c'est que la résistance est d'emblée en question si tout discours de vérité comporte aussi, en tant qu'il appartient à l'histoire des discours et des hommes, une dimension politique et agonistique. Foucault, en entreprenant une histoire de la vérité, ne veut pas nier la vérité : il veut tout en même temps conserver la vérité, exhumer la lutte et y inscrire son discours de résistance.

On comprend pourquoi il faut affirmer, contre Bouveresse, qu'il y a encore chez Foucault un sens à parler de vérité, et ce même si la vérité n'est qu'une « fable »⁴³⁵. Il faut aller plus loin, car la critique de Bouveresse vise aussi une mauvaise interprétation de Nietzsche, dans le sens d'une négation de la vérité. La question centrale est donc la suivante : Nietzsche possède-t-il, fût-ce à son insu⁴³⁶, une théorie de la vérité ? La philosophie de Nietzsche a-t-elle besoin du concept de vérité, d'une vérité comme adéquation, non à un étant, mais au pur devenir chaotique des forces ou à la volonté de puissance ? Contrairement à la thèse développée par Heidegger, mais aussi par Granier et Bouveresse⁴³⁷, il faut soutenir une réponse négative pour au moins trois

d'opérations politiques et agonistiques dont la principale est l'exclusion : « l'apophantique, c'est ce qui établit entre l'énoncé et l'être un rapport au seul niveau (toujours idéal) de sa signification. [...] Et elle s'oppose [...] à une opération inverse qui consiste à maintenir le rapport de l'énoncé à l'être au seul niveau de l'événement énonciatif. Appelons cette opération inverse de l'apophantique l'opération sophistique, éristique » (M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 65). Il ne s'agit pas de nier, mais de faire apparaître une dimension oubliée de la vérité au moment où celle-ci fait irruption dans l'histoire des discours humains ; plus précisément, il s'agit de montrer que la lutte politique gronde partout où la vérité originaire veut le taire. Cf. *ibid.* : « pour tout le savoir occidental, l'opposition est entre l'apophantique et la critique sophistique ».

435 Bouveresse pose directement la question : « comment peut-on écrire l'histoire d'une chose qui n'existe pas, en l'occurrence de la vérité, puisque la conclusion à tirer de ce que dit Nietzsche est, si l'on en croit Foucault, qu'elle n'existe pas ? » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, op. cit., p. 111). Si Foucault nie la vérité comme le pense Bouveresse, alors bien sûr, il n'y a plus aucun critère, ni pour parler, ni *a fortiori* pour philosopher : « on ne pourrait tout simplement rien dire, pas même qu'elle est complètement chaotique, informe, absurde, etc., car ce serait manifestement déjà trop dire » (*ibid.*, p. 95). Si la vérité est le devenir chaotique et contradictoire, alors on ne peut rien dire mais, à la manière de l'héraclitéen Cratyle, seulement montrer du doigt. Mais si Foucault ne considère qu'un aspect de la vérité sans nier la vérité-démonstration comme il vient d'être montré, la situation est différente.

436 Bouveresse reproche à Foucault de ne pas parler de la vérité, à la différence de Nietzsche. Cf. *ibid.*, p. 134 : « Nietzsche ne montre, pour sa part, aucune réticence à utiliser non pas seulement le qualificatif « vrai », mais également le substantif « vérité » ; or ici, le fait d'en parler ne compte pas, puisque Bouveresse reproche précisément à Foucault de cacher autre chose sous le terme de vérité. Ce qu'il aurait fallu montrer, c'est donc que Nietzsche donne au concept de vérité un sens fondamental et ontologique.

437 Il faut noter que dans les influences de Foucault qu'il retrace relativement à ses travaux sur Nietzsche de l'année 1971, Bouveresse n'évoque à aucun moment l'ouvrage, ou même l'interprétation de Heidegger (cf. *ibid.*, p. 62, où l'auteur fait référence, à juste titre, à la traduction du *Livre du philosophe* par Angèle Kremer-Marietti, aux *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* de Dérienne, et à *Différence et répétition* de Deleuze). En s'appuyant sur le travail de Granier – et citant un passage qui, étonnamment, parle de la vérité originaire chez Nietzsche –, Bouveresse affirme : « Ce qui me semble difficilement contestable est qu'il ne pouvait, en tout état de cause, se dispenser de recourir, au moins implicitement, à une hiérarchie de cette sorte et, du même coup, également à une notion de vérité qui possède bel et bien une dimension ontologique intrinsèque et ne peut sûrement pas être considérée comme un pur effet de la connaissance qui l'appréhende ou, pire encore, du langage qui l'énonce » (*ibid.*, p. 61).

raisons importantes.

Premièrement, dans l'hypothèse de la volonté de puissance, la « vérité » classique, fondée sur des critères logiques de cohérence et sur l'adéquation de l'esprit à la réalité, n'a plus aucun sens : ni fixité de l'objet, ni du sujet, ni *a fortiori* possibilité d'une correspondance entre les deux ne subsistent si le texte de la réalité ne renvoie qu'au libre jeu des interprétations. Par conséquent, l'hypothèse de la volonté de puissance demeure une hypothèse et il n'y a aucun sens à parler de théorie ou de vérité de la volonté de puissance⁴³⁸. Deuxièmement et plus profondément, la perspective généalogique dépasse le cadre de la vérité classique pour atteindre le domaine des valeurs, des évaluations et des interprétations vitales ; dans ce cadre, il peut bien y avoir critère distinctif, mais jamais de vérité⁴³⁹. Il faut noter que Bouveresse ne parle jamais de la réduction que Nietzsche effectue de la vérité à la valeur, qui constitue pourtant le cœur du propos de Foucault, c'est-à-dire la généalogie. Or la volonté de puissance perd tout sens si elle n'est pas reconduite à l'axiologie nietzschéenne, à la transmutation des valeurs et à la *Züchtung* de l'homme⁴⁴⁰. Troisièmement, si Nietzsche peut conserver jusque dans ses derniers textes comme *L'Antéchrist* un usage du terme de vérité mais aussi de termes comme ceux de probité, c'est encore en un sens axiologique : ce qui est visé alors n'est pas la correction du concept de vérité classique, comme s'il fallait adapter toutes nos catégories de connaissance en fonction du devenir et non de l'être, mais un instrument de culture et de sélection.

La réponse qu'il faut adresser à la critique de Bouveresse est donc la suivante : pour Nietzsche, non seulement la vérité n'existe pas et n'est qu'un système d'erreurs utiles⁴⁴¹, mais elle

438 Cf. sur ce point le décisif aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal* et la mise au point de Patrick Wotling à la fin du commentaire linéaire de celui-là : « l'hypothèse de la volonté de puissance montre que le texte de la réalité est indéfiniment interprétable, qu'il n'est que le jeu même de processus d'interprétation multiples, et de ce fait, l'expérience de pensée de Nietzsche ne peut à son tour plus être qu'une forme ouverte, une interprétation, c'est-à-dire une tentative de lecture, qui ne peut être ni vraie ni exacte, mais qui peut en revanche être fidèle au texte » (P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2012, p. 83-4).

439 C'est donc plutôt à Nietzsche qu'il s'agirait de déclarer, comme le fait Bouveresse, que « les changements qu'évoque Détienne (et à sa suite Foucault) sont toujours des changements qui ont trait essentiellement à la question du critère, et non à celle de la nature du concept de vérité concerné » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 117).

440 Cf. sur ce point P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, *op. cit.*, p. 37 : pour Nietzsche, « la vérité est une valeur et non une essence ». En d'autres termes, la volonté de vérité n'est qu'une volonté conservatrice, une volonté dont le type d'évaluation est déclinant, une interprétation dont la valeur pour la vie est négative. Cf. Nietzsche, *FP XI*, 1885, 43 [1] : « c'est au service de la « volonté de puissance » que la « volonté de vérité » se développe : plus exactement, sa tâche propre est d'être un auxiliaire de la victoire et de la durée grâce à un type déterminé de non-vérité » ; cf. à cet égard *FP X*, trad. J. Launay, 1884, 26 [301] : « la volonté de vérité et de certitude naît de la peur dans l'incertitude » ou encore *FP XI*, 1885, 40 [39] : « que peut être en ce cas la « volonté de vérité » ? Ne devrait-elle pas être une « volonté de mourir » ? ». Cf. enfin E. Salanskis, *Nietzsche*, Paris, Les Belles lettres, 2015, p. 169 : « dire que la vie est volonté de puissance, c'est ouvrir une nouvelle perspective axiologique, qui doit se traduire dans un projet d'« élevage » de l'homme ».

441 Cf. F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, §265 : « *Ultime scepticisme*. – Que sont dont en fin de compte les vérités de l'homme ? Ce sont les erreurs irréfutables de l'homme ». Cf. *FP XI*, 1885, 34 [253] : « *La vérité est ce type d'erreur* ».

ne peut en outre posséder aucun sens concernant la transmutation des valeurs que propose Nietzsche ; de son côté, Foucault ne nie pas pour son compte la vérité, et n'appuie donc pas sa négation de la vérité sur une interprétation abusive du texte nietzschéen, mais ne fait que se servir de la négation nietzschéenne de la vérité. La question que Bouveresse lance contre Foucault : « comment parler d'une « falsification première »⁴⁴² si le système vrai-faux lui est second, c'est-à-dire s'il n'y a pas de vérité universelle ? », ne peut donc pas porter si l'on prend le parti de Nietzsche contre Foucault ; en revanche, elle possède un sens si l'on prend le parti de Foucault contre Nietzsche, car Foucault ne suit jamais pour lui-même l'hypothèse de la volonté de puissance et coupe à la racine toute l'axiologie nietzschéenne⁴⁴³.

Ouvrons la réflexion : pour le généalogiste, le réel et la connaissance sont hétérogènes

sans lequel une certaine espèce d'être vivants ne saurait vivre. Ce qu'est la valeur, du point de vue de la vie, décide en dernier ressort » ; cf. aussi *FP XII*, 1885, 2 [108] : « il n'y a pas de « vérité » ou encore *FP XIII*, trad. H.-A Baatsch et P. Klossowski, 1888, 14 [122] : « La notion de « vérité » est dénuée de sens ».

442 Cf. J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 52 : « Falsificatrice par rapport à quelle espèce de vérité, qui en l'occurrence est ignorée ou niée, si l'on doit admettre par ailleurs que la distinction du vrai et du faux ne pouvait pas avoir d'existence ni de signification avant elle ? C'est évidemment le genre de question sur lequel il vaut mieux éviter de s'appesantir ». Pour Nietzsche au contraire, selon Bouveresse, « la falsification ne résulte pas de l'introduction de l'opposition elle-même, mais, beaucoup plus classiquement, d'une utilisation erronée que nous en faisons quand nous considérons comme vraies (concernant la réalité que nous décrivons) des propositions qui ne le sont pas et ne peuvent pas l'être » (*ibid.*). En d'autres termes, Foucault tomberait dans le non-sens le plus complet en parlant d'une falsification première alors qu'aucune vérité première n'existe alors que Nietzsche, au moins, conserve une vérité première qu'il confère au devenir. Contre cela, il faut répondre premièrement que Foucault, lorsqu'il utilise le terme de falsification, commente un terme de Nietzsche dans la philosophie de Nietzsche correspondant au système des cas identiques et de la volonté de puissance comme organisation, et ne parle pas de falsification pour son compte – le terme qu'il utilise proprement est celui de fiction, comme il a été vu avec l'invention du νόμος – ; deuxièmement, que Foucault non seulement ne nie pas la vérité, mais met au jour une vérité-foudre qui précède, dans l'histoire des discours, la vérité-démonstration ; troisièmement, que c'est Nietzsche, non Foucault, qui dépasse complètement le cadre de la vérité pour la problématique des valeurs et de l'axiologie, ce à quoi Foucault s'est toujours refusé. Foucault n'a pas forcé le texte nietzschéen pour trouver en lui le thème d'une falsification première imposant le système vrai-faux, et Nietzsche, même s'il s'intéresse il est vrai à la préférence accordée au vrai, pense aussi l'apparition de ce système lui-même, comme falsification ou système d'erreurs régulatrices. C'est Nietzsche, et non Foucault, qui tombe sous la critique de Bouveresse.

443 Le Nietzsche de Bouveresse n'est donc pas différent, plus sérieux ou moins farfelu que celui de Foucault : il s'agit pour les deux philosophes non du prophète, mais du critique. Bouveresse déclare par exemple : « Je n'ai jamais supporté le nietzschisme français des années 1960-1970, qui me paraissait relever plus de la mythologie ou de la religion que d'autre chose. [...] Ce que j'ai apprécié chez Nietzsche n'était évidemment pas le Messie ou le Prophète, un aspect qui m'intéresse assez peu et me répugne même assez profondément, mais l'ironiste. Je l'ai lu à cause de l'ironie impitoyable qu'il applique à tous les faux-semblants, aux idéaux mensongers, aux mystifications moralisatrices de toutes sortes » (Bouveresse, *Le Philosophe et le réel*, p. 32-3). Cf., en miroir, ce passage de Foucault : « Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils le font à partir de ce qui est originaire. [...] Ce qui, en revanche, m'a plu chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines » (M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », art. cit., p. 1240). Il faut rappeler que l'hypothèse suivie dans cette présente étude consiste à considérer un Nietzsche instrumentalisé ou neutralisé par Foucault – c'est-à-dire un penseur sceptique, critique, diagnosticien –, à rebours des interprétations fondées sur les notions éthérées de volonté de puissance, de surhomme ou de transmutation de toutes les valeurs. Le problème, comme il doit être rappelé, consiste à être méfiant avant tout envers le thème de l'origine, ce par rapport à quoi Bouveresse est silencieux, et fort peu « ironiste ».

l'un à l'autre, en dissonance⁴⁴⁴. Plutôt qu'une vérité-adéquation, il faut parler d'une vérité-interprétation, une vérité-invention imposée au monde. Dans un article de 1962, Henri Foucault rappelle que c'est Kant, avant Nietzsche, qui souligne l'écart entre le sujet et l'objet, entre la connaissance et l'être⁴⁴⁵. En effet, la critique kantienne montre que la connaissance scientifique n'épuise pas la vérité, dont le sens outrepassé l'usage légitime de nos catégories de connaissance. Kant désimplique bien avant Nietzsche la vérité et la connaissance, parce qu'il désimplique la connaissance et l'être. Mais c'est déjà le cas chez Descartes, et de ce point de vue, contre Foucault, il faudrait dire que Nietzsche continue une idée de Kant, en ignorant Descartes. Car Descartes le premier désimplique connaissance et vérité, en faisant de la vérité la conséquence non d'elle-même, à la manière de la métaphysique aristotélicienne ou spinoziste, mais de la liberté⁴⁴⁶. Comme il a été montré en première partie à propos de l'archéologie, la méthode cartésienne, dès les *Regulae*, n'est pas dévoilement ou contemplation d'une vérité déjà là, mais invention d'une multiplicité à partir du jeu des possibles. Si pour Descartes il est possible de dire que de la liberté à la vérité, la conséquence est bonne, c'est aussi vrai pour Foucault, qui s'oppose à toutes les philosophies, comme celle de Heidegger, qui fait dériver la liberté de la vérité⁴⁴⁷.

444 Cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1414 : « Kant lui-même avait été le premier à dire explicitement que les conditions de l'expérience et celles de l'objet de l'expérience étaient identiques. Nietzsche, pense, au contraire, qu'entre la connaissance et le monde à connaître il y a autant de différence qu'entre la connaissance et la nature humaine. On a alors une nature humaine, un monde, et quelque chose entre les deux qui s'appelle la connaissance, sans qu'il y ait entre eux aucune affinité, ressemblance ni même lien de nature ».

445 Cf. P. Wotling et J.-F. Balaud éd., *Lectures de Nietzsche*, op. cit., p. 437-8.

446 Cf. l'article « La question de la vérité dans la philosophie de Descartes » (Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Folio, 2000, p. 454-91), où Pierre Guenancia insiste sur l'importance de la liberté dans la détermination de ce qui est vrai, à partir de la mise en doute des croyances, du critère de l'idée claire et distincte, et de la véracité divine. Cf. aussi l'introduction de *Lire Descartes*, centrée sur l'articulation de la liberté et de la vérité. Cf. par exemple *ibid.*, p. 10 : « La liberté n'est donc pas une « valeur » ou un idéal, mais d'abord une cause, un pouvoir, c'est-à-dire quelque chose de productif et d'actif. [...] D'ailleurs, Descartes n'est-il pas l'un des rares philosophes pour qui la vérité n'est pas la limite ou même la négation de la liberté mais, pour ainsi dire, le produit de la liberté [...] ? ». Cf. aussi *ibid.*, p. 12 : « La vérité procède d'un acte libre au lieu d'être immanente à la nature des choses, la validité d'une vérité est celle d'une institution ». Cf. encore tout ce passage : « La liberté de feindre, la liberté de douter qui jouent un rôle si important dans la métaphysique et la physique cartésiennes sont des dérivés de la liberté de l'imagination qui n'est nullement chez Descartes la folle du logis ou la maîtresse d'erreurs et de faussetés mais qui désigne au contraire le régime le plus actif, le plus productif de l'esprit lorsqu'il s'agit de construire, d'inventer ou seulement de disposer les choses. La libre mobilité du regard de l'esprit (*acies mentis*) n'est ici précédée, c'est-à-dire limitée, par aucune chose qui serait une fois pour toutes constituée. La recherche de la vérité ne se sépare pas ici de ce jeu des possibles. Ne peut être dit vrai que ce que mon esprit a d'abord cherché à rejeter, que ce qu'il a pu mettre en doute. [...] Ce sera d'ailleurs le dernier mot de Descartes sur la question : la vérité est l'objet d'un choix libre, c'est même cela qui en fait tout le prix » (*ibid.*, p. 14).

447 Cf. R. Descartes, *Méditation troisième*, AT, IX, p. 27 : « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies ». Cela permet de critiquer une lecture facile de Foucault sur la tradition philosophique en laquelle Platon, Descartes, Kant et Heidegger seraient réunis : « Au cœur du rapport volonté-vérité, ce qu'on trouve dans la tradition philosophique, c'est la liberté. La vérité est libre par rapport à la volonté ; elle ne reçoit d'elle aucune de ses déterminations. La volonté doit être libre pour pouvoir donner accès à la vérité » ; au contraire, pour Nietzsche, « la vérité n'est dans l'élément de la volonté qu'à partir de ses caractères singuliers et de ses déterminations les plus précises, et sous la forme de la contrainte et de la domination » (M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 206). Foucault répètera quelques années plus tard dans *La Volonté de savoir* que « la

D'où un rapport commun, et surprenant, à la fiction : car si Foucault revendique l'écriture de fictions à effets de vérité⁴⁴⁸, Descartes en fait aussi un usage important. Dans la *Règle VII* par exemple, la fonction d'abstraction de l'entendement et la fonction inventive de l'imagination sont inséparables ; or l'imagination manipule des figures et non des essences, si bien que l'*ingenium* se désimplique vis-à-vis de l'être et s'ouvre à toutes les reconfigurations possibles. Il arrive aussi à Descartes de proposer des hypothèses de manière à paralyser les préjugés de l'esprit : par exemple, considérer le corps comme une horloge, ou la nature entière comme un mécanisme, permet non pas de dévoiler la vérité éternelle, mais de construire un modèle ingénieux pour se libérer des servitudes naturelles. Foucault, en miroir, évoque ainsi sa méthode généalogique : « au fond ma machine est bonne ; non pas dans la mesure où elle transcrit ou fournit le modèle de ce qui s'est passé, mais dans la mesure où elle réussit à donner de ce qui s'est passé un modèle tel qu'il permet que nous nous libérions de ce qui s'est passé »⁴⁴⁹. Comme Descartes, Foucault n'hésite pas à parler de machines, d'hypothèses et de modèles permettant d'ouvrir les possibles de la pensée et de l'action ; de la fiction à la connaissance, mais aussi à la résistance, la conséquence est bonne.

En revanche, ce que Foucault nie explicitement, c'est le caractère originaire de la vérité pour la connaissance : en d'autres termes, Foucault ne prétend pas que l'histoire de la vérité conteste la vérité, ou qu'une chose qui reçoit son histoire, ou sa généalogie, perd toute légitimité⁴⁵⁰. Il s'agit toujours de contester généalogiquement le caractère originaire de la vérité –

vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir. L'aveu en est un exemple » (M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 81). Plus profondément, le critère de l'idée claire et distincte suffirait à montrer que, sans doute, le rapport volonté/vérité n'est pas celui des croyances acquises depuis l'enfance, ni celui de la violence ; mais il n'est surtout pas celui d'une volonté évidée à une vérité totalement pure et déjà donnée. Il s'agit plutôt, par les seules forces de son esprit, d'établir et de s'imposer une règle pour reconnaître le vrai, au cœur d'une expérience de pensée qui ne requiert pas la présence de l'être : la vérité n'est donc pas plus libre que la volonté ne laisse un accès à elle. Que la description de Foucault convienne au modèle contemplatif de la connaissance et pour une part à l'intuition heideggerienne ne doit pas empêcher de souligner son inadéquation à Descartes et à Kant, parce que les deux philosophes, avant Nietzsche, désontologisent la connaissance – seulement, et à sa différence, il ne nient pas une dimension réaliste de la vérité. Sur l'implication de la liberté dans la vérité chez Heidegger, cf. « De l'essence de la vérité », *Questions I*, op. cit., p. 188 : « La liberté, comprise à partir de l'ek-sistence in-sistante du *Dasein*, n'est l'essence de la vérité (comme conformité de l'appréhension) que parce que la liberté découle elle-même de l'essence originaire de la vérité ».

448 Cf. par exemple M. Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 197, p. 236 : « quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne » ».

449 M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1512.

450 On pourrait renverser l'argument de Bouveresse contre lui-même à partir d'un raisonnement de Foucault. Bien sûr, la légitimité de la vérité ou des sciences exactes n'est pas en jeu – pour la raison d'ailleurs minimale que Foucault n'en traite pas. Mais, à la manière de Nietzsche se demandant « quelle quantité de vérité peut supporter, voire oser un esprit ? » (F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, 1999, Préface §3, p. 49), Foucault demande aux sciences humaines : « Est-ce que vous êtes capables de supporter votre propre histoire ? » (M.

dont Bouveresse ne parle pas davantage que du modèle aristotélien de la connaissance contre lequel s'oppose pourtant tout l'arsenal de Foucault –, et de lui refuser ses droits à l'absolutisation, à l'irrésistible, au bien et au mythe du retour à soi⁴⁵¹. La généalogie montre certes que la volonté de vérité a supplanté la vérité tragique, mais il faut garder à l'esprit qu'un contre-mouvement est toujours possible, où la vérité tragique « in-siste », ré-siste à la vérité rationnelle. La vérité tragique n'est pas ce que revendique Foucault au titre de résistance : il n'y a qu'à se rappeler le refus du « lyrisme » de l'ignorance. Mais la vérité-foudre permet de garder le sens de la lutte, des dominations, et de rendre possible une alliance de la résistance et de la vérité, contre le modèle aristotélien d'une vérité pure et désincarnée⁴⁵². Double oubli de Bouveresse, qui rend incompréhensible la position de Foucault sur la vérité : l'origine critiquée comme irrésistible, et la résistance comme sens de la généalogie⁴⁵³.

Pour finir, il faut donc rappeler que Bouveresse va dans le sens de Losurdo, lorsque ce dernier critique l'interprétation foucauldienne faisant de Nietzsche un penseur de la résistance⁴⁵⁴.

Foucault, « L'intellectuel et les pouvoirs », art. cit., p. 1568), et s'amuse par exemple de voir les psychiatres d'hôpital se scandaliser devant l'origine de leur institution – des lieux d'exclusion pour lépreux. La légitimité des sciences humaines – mais il n'est pas *a priori* interdit d'étendre cette remarque à une discipline comme l'épistémologie ou la logique... – devient précisément douteuse lorsqu'elle ne parvient pas à supporter son histoire.

451 Pour ne rappeler qu'un exemple : dans les *Leçons*, la vérité philosophique – et, singulièrement, aristotélienne – est considérée comme originaire, selon « le principe du retour à... et du redoublement sur soi » (M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 38). Elle est donc décrite dans les termes de l'irrésistible : le philosophe, en étant toujours de plein droit dans la vérité, ne peut subir aucune défaite si elle vient du dehors, de la politique ou de la violence. Aucune délégitimation de la part des rhéteurs ou des sophistes ne peut atteindre son discours : « le philosophe est quelqu'un qu'on ne chasse jamais tout à fait ou qu'on ne fait jamais tout à fait périr. Il n'y a pas d'ostracisme philosophique » (*ibid.*, p. 36).

452 Cela serait une réponse possible à la question de Bouveresse « pourquoi continuer à parler de vérité ? ». Pour Nietzsche comme pour Foucault, nommer et imposer un discours, c'est produire des effets, ou changer les choses. En nommant une vérité « tragique » ou « foudre » à laquelle la vérité occidentale impose silence, il s'agit aussi de révéler le rapport de forces, avant de penser changer le jeu. Cf. par exemple F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, §58, op. cit., p. 96 : « Voici qui me coûte et ne cesse de me coûter toujours les plus grands efforts : comprendre qu'il importe indiciblement plus de savoir comment se nomment les choses que ce qu'elles sont. [...] Quelle folie n'y aurait-il pas à prétendre qu'il suffirait de dénoncer cette origine, ce voile nébuleux du délire pour anéantir le monde tenu pour essentiel, la soi-disant « réalité » ! Ce n'est qu'en étant créateurs que nous pouvons anéantir ! – Mais n'oublions pas non plus ceci : il suffit de créer de nouveaux noms, des évaluations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles « choses » ».

453 Bouveresse reconnaît pourtant lui-même quelques mérites essentiels à l'œuvre de Foucault : premièrement, un certain souci de la résistance à l'égard de certaines pratiques – ou « la façon dont il a montré l'exemple dans la lutte contre ce qu'elles peuvent avoir d'inacceptable et d'inhumain » (*ibid.*, p. 18) – deuxièmement, « une invitation à regarder de près les réalités historiques, sociales et culturelles elles-mêmes, plutôt que les représentations qu'en construisent les philosophes » (*ibid.*, p. 19), troisièmement, « le genre d'ironie dont Foucault était capable non pas seulement à l'égard du système libéral aujourd'hui triomphant, mais également à l'égard du milieu intellectuel » (*ibid.*, p. 20). Seulement, Bouveresse ne voit à aucun moment que toutes les analyses généalogiques portant sur la vérité sont indissociables d'une pensée de la résistance, d'une histoire des pouvoirs qui constituent les réalités de la culture et, par conséquent, d'une tâche pour l'intellectuel engagé. Au contraire, toute son analyse consiste à constater non pas que les analyses de Foucault concernant la vérité sont indissociables de la résistance, mais qu'elles le sont de manœuvres douteuses *malgré* une attitude louable de résistance.

454 Cf. D. Losurdo, *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Paris, Delga, 2016, p. 972 : « Le glissement qui a lieu dans l'analyse de Foucault est bien plus grave : de « philosophe du pouvoir »,

Mais Foucault ne dit qu'une chose : que Nietzsche est, par rapport à Marx, d'abord le philosophe du pouvoir, plutôt que de l'économie. Jamais Foucault ne fait de Nietzsche un penseur de la résistance, et c'est précisément la raison pour laquelle la résistance est en même temps le lieu où Foucault se rapproche le plus de Nietzsche – la généalogie, le corps, la lutte, et même le pouvoir – et où il s'en éloigne le plus. C'est en ce sens que du point de vue de la vérité, il faut choisir Foucault contre Nietzsche : car si Nietzsche dépasse la vérité pour le problème de la transmutation de toutes les valeurs, Foucault conserve la vérité pour y adjoindre une pensée de la résistance. Il faut aller plus loin : si Foucault refuse contre Aristote le mythe d'une vérité originaire et irrésistible, mais qu'il maintient contre Nietzsche le souci de la vérité, c'est d'abord pour rendre possible la résistance.

Nietzsche se transforme subrepticement en un critique du pouvoir. La première définition est juste et finit par réaffirmer le caractère *totus politicus* de Nietzsche. La seconde est profondément erronée ». Bouveresse surenchérit : « Choisir comme amis les dominés et les exclus et traiter par principe comme ses ennemis les dominateurs et les maîtres, ceux qui détiennent le pouvoir et l'exercent avec l'absence de scrupules, le manque de compassion et même le genre de cruauté que cela implique la plupart du temps est à peu près le contraire de ce qu'il faut faire selon lui » ; « Porter la marque du pouvoir, de la force, de l'autorité et du commandement n'a pour Nietzsche rien d'infamant ni même de suspect. La seule question qui compte réellement est, de son point de vue, celle de savoir au bénéfice de qui et de quoi s'est exercée la violence et a été pratiquée l'exclusion. Était-ce pour le bien des meilleurs et l'accroissement de la valeur de la vie ou, au contraire, pour un affaiblissement et un appauvrissement regrettables de celle-ci ? » (J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 107). Le passage incriminé de Foucault est le suivant : « Nietzsche est celui qui a donné comme cible essentielle, disons au discours philosophique, le rapport de pouvoir. Alors que pour Marx, c'était le rapport de production » (M. Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », *art. cit.*, p. 1621).

2.1.7 Pouvoir et résistance

Généalogiste plutôt qu'archéologue, Foucault entre dans le champ de la philosophie politique⁴⁵⁵ dont il met à l'épreuve l'objet et la méthode, dans la constance relative qui est la leur de Platon à l'École de Francfort. Plus précisément, les concepts juridiques de la philosophie politique comme la souveraineté, l'État, le peuple et le sujet de droit ne sont, aux yeux de Foucault, plus adaptés au mode d'exercice contemporain du pouvoir, ni donc aussi, et peut-être surtout, aux résistances contemporaines. Il faut changer l'approche du politique parce que le politique a changé : ce qui signifie qu'il y a une histoire de la politique qui ne ressemble pas à la manière dont Aristote, par exemple, décrit les différents régimes historiques pour les comparer à l'essence du meilleur d'entre eux⁴⁵⁶. Il s'agit plutôt de décrire les types de pouvoir qui ont scandé et scandent encore les sociétés occidentales afin de pouvoir y résister adéquatement.

455 L'intérêt de Foucault pour la politique semble évident, alors que les lecteurs de l'archéologue peuvent en douter ; cf. par exemple ce passage de la discussion qu'il a en 1971 avec N. Chomsky et F. Elders : « Votre question est : pourquoi est-ce que je m'intéresse autant à la politique ? Pour vous répondre très simplement, je dirais : pourquoi ne devrais-je pas être intéressé ? Quelle cécité, quelle surdité, quelle densité d'idéologie auraient le pouvoir de m'empêcher de m'intéresser au sujet sans doute le plus crucial de notre existence, c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivons, les relations économiques dans lesquelles elle fonctionne, et le système qui définit les formes singulières, les permissions et les interdictions régissant régulièrement notre conduite ? L'essence de notre vie est faite, après tout, du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous trouvons. Aussi je ne peux pas répondre à la question pourquoi je devrais m'y intéresser ; je ne peux que vous répondre en vous demandant pourquoi je ne devrais pas être intéressé » (*ibid.*, p. 1361). Pour une définition très nietzschéo-marxiste de la politique, cf. *ibid.*, p. 1247 : « J'appelle « politique » tout ce qui concerne la lutte des classes et « social » tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions ». Par exemple, en parlant des prisonniers : « il s'agit d'une forme politique quand ceux qui, par exemple, posent les revendications suivantes : meilleure nourriture, chauffage, ne pas être condamné à des peines absurdes pour des brouilles, donc, des revendications qui sont du domaine de leur intérêt immédiat, les posent d'une façon collective, en s'appuyant sur l'opinion publique, en s'adressant non pas à leurs supérieurs, aux directeurs de prison, mais au pouvoir lui-même, au gouvernement, au parti au pouvoir » (*ibid.*, p. 1296).

456 Si les principes du XVII^e – Hobbes –, du XVIII^e – Rousseau –, mais aussi du XIX^e – Marx – et du XX^e siècles – le marxisme d'Althusser ou le freudo-marxisme de Reich ou de Marcuse – sont inopérants en ce qui concerne l'analyse du pouvoir, c'est en raison du caractère périmé de leur modèle : c'est le pouvoir esclavagiste, ou le pouvoir féodal, ou le pouvoir royal qui est pris comme modèle et comme objet, mais jamais les formes contemporaines et démocratiques de pouvoir. Cf. M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, V. Marchetti et A. Salomoni éd., Paris, Seuil, 1999, p. 47 : « l'idée que le pouvoir pèse en quelque sorte de l'extérieur, massivement, selon une violence continue que certains (toujours les mêmes) exerceraient sur les autres (qui sont eux aussi toujours les mêmes), ceci est une espèce de conception du pouvoir qui est empruntée [...] à la réalité historique [...] d'une société esclavagiste. [...] L'idée que le pouvoir a essentiellement pour fonction de bloquer le processus de production et d'en faire bénéficier, dans une reconduction absolument identique des rapports de pouvoir, une certaine classe sociale, me semble se référer non pas du tout au fonctionnement du pouvoir à l'heure actuelle, mais au fonctionnement du pouvoir tel qu'on peut le supposer ou le reconstruire dans la société féodale. Enfin, en se référant à un pouvoir qui viendrait se superposer, avec sa machine administrative de contrôle, à des formes, des forces, des rapports de production qui sont établis au niveau d'une économie déjà donnée ; en décrivant ainsi le pouvoir, il me semble que, au fond, on utilise encore un modèle historiquement dépassé, cette fois celui de la monarchie administrative ».

Cela signifie qu'en raison de l'abandon de toute pensée du dehors ou de l'irrésistible, l'analyse et la contestation des pouvoirs n'est plus celle d'un sujet libre, conscience transparente à elle-même, îlot hors des normes toujours susceptible d'objecter au pouvoir souverain une réserve de droits inaliénables ou naturels. De manière décisive, Foucault comprend que le droit naturel, support transcendant d'une résistance individuelle absolument extérieure au pouvoir humain, ne peut plus constituer un appui pour une résistance contemporaine, parce qu'il est d'une part garanti par une institution divine et irrésistible, et parce que d'autre part il est dépendant des concepts traditionnels et juridiques de la pensée politique – par exemple, il est indissociable du concept de société, de celui de sujet de droit, et doit garantir non la résistance, mais l'obéissance de l'individu à l'État souverain. Pour Foucault, l'individu est toujours engagé dans des pouvoirs historiquement déterminés dont il est, si ce n'est un complice ou un serviteur volontaire, du moins un élément constituant. Immanence, relativité et scepticisme seront donc appliqués ici au couple pouvoir–résistance, contre toute transcendance ou absolutisation du pouvoir mais surtout de la résistance : « Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir » » ; par conséquent, il faut dire de même qu'« 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 »⁴⁵⁷. La résistance, pas davantage que le pouvoir, n'est le point de départ, fondement ou fait, du discours de Foucault, mais ce qu'il faut expliquer, ce dont on recherche les mécanismes, les techniques et les effets : l'objet, donc, d'une généalogie.

Contre Bouveresse, il faut ainsi rappeler que la vérité – et *a fortiori* la vérité universelle – n'est pas explicitement la première préoccupation foucauldienne dans les années généalogiques : au début des années 1970, l'objet d'étude de Foucault glisse du discours au pouvoir, et ce en raison du pouvoir lui-même, c'est-à-dire des luttes et des résistances dont Foucault fait directement l'expérience⁴⁵⁸. Les pouvoirs et les résistances du présent appellent une investigation

457 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 121 puis 126. La formule du « Grand Refus » est une expression récurrente de Marcuse que Foucault cite dans *La Volonté de savoir* comme une forme d'absolutisation de la résistance.

458 Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 13 : « L'enjeu de toutes ces généalogies, vous le connaissez, à peine ai-je besoin de le préciser, est celui-ci : qu'est-ce que ce pouvoir, dont l'irruption, la force, le tranchant, l'absurdité sont concrètement apparus au cours de ces quarante dernières années, à la fois sur la ligne d'effondrement du nazisme et sur la ligne de recul du stalinisme ? ». Cf. aussi M. Foucault, « Asiles, Sexualité, Prisons », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 160, p. 1639 : « depuis la fin du nazisme et du stalinisme, le problème du fonctionnement du pouvoir à l'intérieur des sociétés capitalistes et socialistes est posé. Et quand je mentionne le fonctionnement du pouvoir, je ne me réfère pas seulement au problème de l'appareil d'État, de la classe dirigeante des castes hégémoniques..., mais à toute cette série de pouvoirs de plus en plus ténus, microscopiques, qui sont exercés sur les individus dans leurs comportements quotidiens et jusque dans leurs propres corps. Nous vivons immergés dans le filet politique du pouvoir, et c'est ce pouvoir qui est en question ». Foucault réoriente tellement son projet d'étude qu'il aura tendance à considérer, premièrement, que *Surveiller et punir* est son premier livre parce qu'il pose pour la première fois et explicitement le problème du pouvoir et de la résistance, mais aussi que toutes les œuvres antérieures, finalement, posaient ce problème à titre seulement implicite, sur le mode du non-dit. Cela

philosophique et historique sur les pouvoirs et les résistances : cela signifie que l'étude du pouvoir est impensable sans le caractère intempestif⁴⁵⁹ de la généalogie foucauldienne. L'hypothèse qui sera suivie ici est la suivante : pouvoir et résistance chez Foucault sont indissociables, ou pensables comme les deux côtés d'une même pièce⁴⁶⁰, et ceci en deux sens qu'il s'agit seulement d'annoncer avant de développer : premièrement, le pouvoir s'exerce d'abord en opposition aux résistances possibles des hommes et non dans le sens de leurs volontés, de leurs décisions ou de leurs dialogues – c'est la résistance comme principe de révélation du pouvoir⁴⁶¹;

explique certaines déclarations contestant à la question du pouvoir tout statut d'évidence : « Je ne pense pas avoir été le premier à poser cette question. Je suis frappé au contraire du mal que j'ai eu à la formuler. Quand j'y repense maintenant, je me dis de quoi ai-je pu parler, par exemple, dans *l'Histoire de la folie* ou dans *Naissance de la clinique*, sinon du pouvoir ? Or j'ai parfaitement conscience de n'avoir pratiquement pas employé le mot et de n'avoir pas eu ce champ d'analyses à ma disposition » (M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 192, p. 146).

459 Cf. G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 226 où l'auteur indique que pour Foucault « penser est dans un rapport essentiel avec l'histoire, mais n'est pas plus historique qu'éternel. C'est plus proche de ce que Nietzsche appelle l'intempestif : penser le passé contre le présent – ce qui serait un lieu commun, une nostalgie, un retour, si l'on n'ajoutait pas : « en faveur, je l'espère, d'un temps à venir » ».

460 Cela renvoie certes, pour ce dernier trait, à des textes assez tardifs – comme le passage de *La Volonté de savoir* (p. 125-7) ou l'entretien avec Rancière de l'année 1977 – ce qui n'est pas sans poser le problème d'une évolution interne à ce rapport pouvoir-résistance pendant la période généalogique. Il est certain que le modèle de la guerre et de la répression, peu à peu évincé par Foucault au profit d'une conception d'un pouvoir positif et productif jusqu'à la notion de gouvernement, modifie clairement la notion de résistance. Mais s'il n'est pas du tout question de nier cette évolution, il s'agit de remarquer que l'hypothèse avancée n'en est pas menacée. Le fait de la variation des notions de pouvoir et de résistance est même plutôt un argument en faveur de la constance du rapport entre ces notions. Pour une référence importante à ce sujet, cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 127 : les résistances « sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elle s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis ». Cf. aussi M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1061 : « Car s'il est vrai que, au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible ».

461 Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 126 : les rapports de pouvoir « 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 ». Cf. par exemple M. Foucault, « Pouvoir et savoir », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 216, p. 407 : « les relations de pouvoir suscitent nécessairement, appellent à chaque instant, ouvrent la possibilité à une résistance, et c'est parce qu'il y a possibilité de résistance et résistance réelle que le pouvoir de celui qui domine essaie de se maintenir, avec d'autant plus de force, d'autant plus de ruse que la résistance est plus grande » ; cf. aussi M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », art. cit., p. 1539 : « dans les relations de pouvoir, il y a forcément possibilité de résistance, car s'il n'y avait pas possibilité de résistance – de résistance violente, de fuite, de ruse, de stratégies qui renversent la situation – il n'y aurait pas du tout de relations de pouvoir » ; enfin, concernant directement la résistance comme principe de révélation du pouvoir, cf. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1045 : « Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies. Par exemple, il faudrait peut-être, pour comprendre ce que la société entend par « être sensé », analyser ce qui se passe dans le champ de l'aliénation. Et de même, analyser ce qui se passe dans le champ de l'illégalité pour comprendre ce que nous voulons dire quand nous parlons de légalité. Quant aux relations de

deuxièmement, c'est pour résister au pouvoir que le généalogiste pense, analyse et travaille, et non seulement pour accumuler des connaissances – c'est la résistance comme principe de contre-pouvoir ou de finalité généalogique⁴⁶². Ces deux visages de la résistance généalogiques sont bien dans une certaine continuité avec la résistance impossible de l'archéologue : résistance passive du tragique au fond de l'histoire, et contestation active du sujet dans le frottement avec l'être du langage ; seulement, l'abandon de l'irrésistible en métamorphose le sens. Désormais, la résistance, aussi bien passive qu'active, se joue au milieu de la bataille politique et historique que la généalogie seule peut mettre au jour.

Méthodologiquement, la thèse de Foucault consiste à soutenir, d'une part, qu'il n'est pas possible d'analyser le pouvoir à partir des catégories de la philosophie traditionnelle comme l'être, la substance, ou l'accident : à chaque fois qu'il lui est demandé ce qu'est le pouvoir, Foucault répond invariablement : le pouvoir, ça n'existe pas⁴⁶³. Foucault, en d'autres termes, désontologise le pouvoir, et veut signifier qu'il n'est pas une substance, qu'il n'a pas d'être ou d'essence intemporelle, et que tout son être est de fonctionner, de s'exercer de manière historiquement déterminée. Mais d'autre part et plus profondément, Foucault soutient qu'il n'est pas possible d'analyser le pouvoir à l'aide des catégories juridico-économiques qui dominent la philosophie politique depuis le XVII^e siècle comme l'échange de droits, ou aussi bien la reproduction des rapports économiques⁴⁶⁴. Si bien que derrière l'opposition à Hobbes ou à Rousseau, Foucault vise aussi l'analyse marxiste du pouvoir, et peut-être même surtout la

pouvoir, pour comprendre en quoi elles consistent, il faudrait peut-être analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations ». Foucault affirme enfin qu'« il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances ; que celles-ci sont d'autant plus réelles et plus efficaces qu'elles se forment là même où s'exercent les relations de pouvoir ; la résistance au pouvoir n'a pas à venir d'ailleurs pour être réelle, mais elle n'est pas piégée parce qu'elle est la compatriote du pouvoir. Elle existe d'autant plus qu'elle est là où est le pouvoir ; elle est donc comme lui multiple et intégrable à des stratégies globales » (M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », *ibid.*, n° 218, p. 425).

462 Cf. *ibid.*, p. 421 : « 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 ».

463 Cf. par exemple M. Foucault, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *ibid.*, n° 238, p. 631 : « Si je me faisais une conception ontologique du pouvoir, il y aurait d'un côté le Pouvoir avec un P majuscule, sorte d'instance lunaire, supraterrrestre, et puis les résistances des malheureux qui sont contraints de se plier au pouvoir ». En d'autres termes : c'est parce que Foucault vise à résister aux pouvoirs qu'il n'ontologise pas le pouvoir. Réciproquement, il faut dire que la résistance, ça n'existe pas, n'est pas une substance – ni un être ni un devoir-être. La résistance s'écrit sans majuscule.

464 Il est surprenant de voir associés le marxisme et la pensée libérale ou l'économie politique, que Marx n'a cessé de critiquer comme « robinsonade » (*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, en K. Marx, *Philosophie, op. cit.*, p. 446). Pour ce rapprochement, cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 14 : « Ce point commun, je l'appellerais l'« économisme » dans la théorie du pouvoir » ; « dans un cas, on a un pouvoir politique qui trouverait, dans la procédure de l'échange, dans l'économie de la circulation des biens, son modèle formel ; et, dans l'autre cas, le pouvoir politique aurait dans l'économie sa raison d'être historique, et le principe de sa forme concrète et de son fonctionnement actuel ».

résistance marxiste au pouvoir. La question qui longe cette réflexion de Foucault, et qu'il n'est possible que d'aborder pour l'instant, est la suivante : « l'analyse des pouvoirs peut-elle, d'une manière ou d'une autre, se déduire de l'économie ? »⁴⁶⁵. La réponse négative à cette question implique de considérer le pouvoir de manière autonome, c'est-à-dire non subordonné à l'économie que le libéralisme et le marxisme considèrent comme déterminante en dernière instance.

Précisons : Foucault ne se contente pas de dire que le discours politique traditionnel n'est plus efficace ; sa thèse consiste à soutenir que cette tradition économico-juridique en philosophie politique cache les pouvoirs en exercice et empêche surtout d'y résister. En d'autres termes, la philosophie politique des XVII^e et XVIII^e siècles, de Hobbes et de Rousseau pour ne citer que les deux représentants les plus importants de cette tradition, participe des modalités récentes de pouvoir et les reconduit sans jamais permettre d'y résister réellement. Dans le cours du 14 janvier 1976 publié sous le titre « *Il faut défendre la société* », Foucault indique ainsi qu'il faut renverser le modèle du *Léviathan* de Hobbes pour analyser le pouvoir. Selon l'analogie mécaniciste de Hobbes, le souverain est l'âme du corps politique⁴⁶⁶ ; contre ce modèle qu'on peut qualifier de fondateur du pouvoir souverain, on peut opposer la méthode généalogique de Foucault sur cinq points, en adossant l'un à l'autre pouvoir et résistance.

Premièrement, pour comprendre la spécificité du pouvoir, il ne faut pas partir du centre et du général, c'est-à-dire que le point de départ ne peut plus être le souverain, son fondement et sa légitimité. Le nominalisme politique de Foucault interdit ici de partir des mécanismes généraux de pouvoir légitimé par le droit ; il faut plutôt saisir « le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire »⁴⁶⁷, c'est-à-dire là où il a des effets locaux de domination qui débordent le cadre du droit. Par symétrie, la résistance doit être étudiée selon le même principe : non à partir des droits que les individus peuvent arracher à l'État, ni même à partir d'une révolution contre le pouvoir d'État lui-même, mais au lieu précis où les individus, confrontés à l'intolérable, décident de se soulever. Le droit émerge du non-droit, plutôt qu'il ne

465 *Ibid.*

466 Cf. T. Hobbes, *Léviathan*, F. Tricaud éd., Paris, Dalloz, 1999, p. 5 : « Car c'est l'art qui crée ce grand Léviathan qu'on appelle République ou État (*civitas* en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu ; en lui la *souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ». Cf. aussi ce commentaire de Foucault : « La théorie du droit a essentiellement pour rôle, depuis le Moyen Âge, de fixer la légitimité du pouvoir : le problème majeur, central, autour duquel s'organise toute la théorie du droit est le problème de la souveraineté » ; par là, « on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance. Le système du droit est entièrement centré sur le roi, c'est-à-dire qu'il est finalement l'éviction du fait de la domination et de ses conséquences » (M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 24).

467 *Ibid.*, p. 25.

se déduit de la souveraineté de l'État.

Deuxièmement, il faut partir non de l'intention intérieure ou de la volonté, mais de l'exercice extérieur et effectif du pouvoir. Il faut supposer que le pouvoir n'a pas d'auteur et ne dépend d'aucun vouloir-dire – *La Volonté de savoir* dit que « les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives »⁴⁶⁸ –, mais qu'il possède un fonctionnement et qu'il est d'abord opérationnel : « 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 réels »⁴⁶⁹. La question relative au pouvoir est celle d'une microphysique : non pas « pourquoi ? » mais « comment ? ». Mais si la rationalité est d'apparence mécaniciste, procédant *more geometrico* par mouvement et figure, il ne s'agit pas pour autant de demander comment le Léviathan peut se fonder et durer à partir des droits ou des pouvoirs individuels ; il s'agit plutôt de comprendre comment les individus sont transformés en sujets, au double sens de sujets de droit et d'assujettis. Le pouvoir, ce sont toujours des relations multiples de pouvoir, entre au moins deux individus, métiers, fonctions, institutions etc. – par exemple, ce sont différents pouvoirs qui vont s'affronter concrètement pour prendre possession du criminel, du coupable ou du fou que représente l'individu Pierre Rivière : la police, le judiciaire, la prison, la psychiatrie, le politique... Le pouvoir ne veut rien, comme la volonté de puissance nietzschéenne ; il agit seulement en asservissant. Ce qui importe, c'est donc ce que Foucault appelle les « périphéries assujettissantes » plutôt que « l'âme du Léviathan »⁴⁷⁰ : comment les corps, les pensées et les conduites des individus sont-ils constitués en sujets par les disciplines ? Il faut appliquer ce principe à la résistance : le but consiste non pas à voir ce que l'âme du souverain peut concéder de sa toute-puissance ou pourquoi il ne le veut pas, mais à localiser les « périphéries désassujettissantes », où les individus s'évertuent à déprendre leurs corps, leurs pensées et leurs conduites de ce qui en assure la sujétion réglée⁴⁷¹.

Troisièmement, le pouvoir ne peut pas se détenir, parce que ce n'est pas une chose, un bien ou une marchandise. En cela, Foucault dénonce une sorte de fétichisme du pouvoir, dont le

468 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 124.

469 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 25.

470 *Ibid.*, p. 26.

471 Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 127 : « 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 manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement » : si bien qu'« 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 ».

marxisme n'est pas indemne, puisqu'il le pense en possession d'une classe privilégiée. Or on ne peut pas comprendre le pouvoir si on suppose qu'il peut se posséder, s'échanger, ou se céder pour de la sécurité, de la paix ou de la vie. Le pouvoir, dit parodiquement Foucault, est « la chose du monde la mieux partagée » : comme le bon sens cartésien, tout le monde en use et en abuse. Ou plutôt : tout le monde est abusé par le pouvoir, parce qu'il fonctionne sans discontinuer, circule à la manière d'un courant infra-individuel et relève du réseau ou du rhizome. « L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué »⁴⁷². Le pouvoir n'assujettit pas seulement, il individualise ; les individus ne sont pas créateurs de pouvoir ou destructeurs de pouvoir, ils en sont tout au plus les relais et les accélérateurs. Si bien que Foucault définit minimalement le pouvoir comme une relation asymétrique entre deux individus ; une différence de potentiel, un déséquilibre inter- ou infra-individuel. Symétriquement, il faut dire que la résistance n'appartient pas de plein droit à un individu, à un sujet ou même à une classe, mais fonctionne seulement sur le mode du rhizome, prend ses racines à niveau infra-individuel et circule entre les individus. La résistance aussi est la chose du monde la mieux partagée. La résistance, comme le pouvoir, doit être pensée au niveau des forces : non pas comme un retour à la normale, mais comme un déséquilibre inverse, une différence de potentiel ou un mouvement asymétrique venant contester une asymétrie première.

Quatrièmement, il faut privilégier une analyse « ascendante » plutôt que descendante du pouvoir : « ce n'est pas la domination globale qui se pluralise et se répercute jusqu'en bas »⁴⁷³ ; au contraire, selon une formule devenue célèbre reprise notamment dans *La Volonté de savoir*, « le pouvoir vient d'en bas »⁴⁷⁴, et c'est de ce bas dont il faut partir pour étudier les effets de généralisation ou d'extension du pouvoir. C'est toujours une analyse qui prendrait pour point de départ le souverain qui est refusée ici ; mais aussi bien une analyse globale en terme de la domination d'une classe sur une autre, laquelle se reproduirait uniformément de haut en bas, de la classe jusqu'au corps individuel – qu'on pense ici aux lettres de cachet. Mieux : si l'analyse du pouvoir doit progressivement devenir une physique, il doit d'abord constituer une microphysique. De même, la résistance vient d'en bas, et ne peut être suivie que de bas en haut.

472 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 27.

473 *Ibid.* Cf. aussi à la page suivante : « Je crois que n'importe quoi peut se déduire du phénomène général de la domination de la classe bourgeoise » (*ibid.*, p. 28). Plus précisément : « il n'y a pas eu la bourgeoisie qui a pensé que la folie devait être exclue ou que la sexualité infantile devait être réprimée, mais les mécanismes d'exclusion de la folie, les mécanismes de surveillance de la sexualité infantile, à partir d'un certain moment, et pour des raisons qu'il faut étudier, ont dégagé un certain profit économique, une certaine utilité politique et, du coup, se sont trouvés tout naturellement colonisés et soutenus par des mécanismes globaux et, finalement, par le système de l'État tout entier » (*ibid.*, p. 29).

474 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 124.

Et si une révolte peut être pensée de manière transversale, si une révolution est pensable au niveau d'une classe, de l'État et de la société tout entière, ce n'est que parce que tout un ensemble de résistances locales et microphysiques les rend possibles, les supporte et les explique par dérivation⁴⁷⁵.

Enfin cinquièmement, tout pouvoir est lié à un savoir. Depuis Platon, la vérité semble posséder une histoire autonome, à l'abri des péripéties et des événements du pouvoir ; avec Platon, dit Foucault, commence le grand mythe de l'antinomie entre pouvoir et savoir – antinomie également partagée par Aristote⁴⁷⁶. Il est d'usage, en effet, de considérer le pouvoir du côté de l'erreur, des opinions ou des préjugés, parce qu'il est toujours pensé du côté de la contrainte réfléchie ou inconsciente : vecteur des traditions et des coutumes, volonté mauvaise du tyran, maître des hétéronomies en tout genre qui corrompent la liberté du jugement⁴⁷⁷. Or, comme il vient d'être montré, la recherche généalogique de Foucault sur la vérité consiste à mettre en évidence les luttes qui jouent lors de l'énonciation de celle-là – ce qu'il nomme la vérité-foudre par différence avec la vérité-démonstration. La vérité ne signifie pas d'abord pour Foucault le rapport désintéressé et hors pouvoir de l'objet au sujet de la connaissance ; au contraire, la vérité est si efficacement produite par des contraintes historiques et sociales, si pleinement détentrice d'effets de pouvoir, que Foucault peut soutenir que le vrai est politique⁴⁷⁸.

Vérité et pouvoir ne peuvent accéder à l'intelligibilité qu'ensemble : les vérités sont liées circulairement à des systèmes de pouvoir qui les produisent et les soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elles induisent et reconduisent. Le pouvoir n'est pas tout-puissant, à la manière d'un démiurge ou d'un Léviathan, mais impuissant, et c'est pour cette raison qu'il requiert des informations sur l'identité et les goûts des individus, sur leurs seuils de tolérance ou les risques de leur révolte – en somme, le pouvoir ne peut pas davantage sans savoir davantage⁴⁷⁹. Foucault

475 Cf. *ibid.*, p. 127 : « c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir ».

476 Cf. M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1438 : « Avec Platon commence un grand mythe occidental : qu'il y a antinomie entre savoir et pouvoir ». Cf. aussi, plus haut, toutes les exclusions relatives au pouvoir, à la lutte et à la politique qui ont été remarquées dans l'analyse de la *Métaphysique* d'Aristote.

477 Cf. par exemple J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*, p. 9 : « C'est en fait l'erreur et l'illusion, plutôt que la vérité, qui demandent, dans certains cas et probablement dans de nombreux cas, à être expliqués en termes de pouvoir et de stratégies d'assujettissement et de domination ».

478 Ce lien entre vérité et pouvoir ou politique chez Foucault dérive explicitement de Nietzsche. Cf. sur ce point M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1418 : « C'est seulement dans ces relations de lutte et de pouvoir, par la manière dont les choses entre elles, les hommes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se dominer les uns les autres, veulent exercer, les uns les autres, des relations de pouvoir que l'on comprend en quoi consiste la connaissance » ; et « il existe chez Nietzsche un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un modèle pour une analyse historique de ce que j'appellerais la politique de vérité ».

479 Cf. M. Foucault, « Précisions sur le pouvoir », art. cit., p. 629 : « Le pouvoir n'est pas omnipotent, omniscient, au contraire ! Si les relations de pouvoir ont produit des formes d'enquête, d'analyses des modèles de savoir, c'est précisément parce que le pouvoir n'était pas omniscient, mais qu'il était aveugle, parce qu'il se trouvait dans une

demande par exemple : comment le pouvoir qui s'exerce sur la folie a-t-il produit le discours vrai de la psychiatrie ? Ou comment les aveux sur le sexe de l'individu sont-ils suscités par, et renforcent-ils en même temps les pouvoirs normatifs sur lui ? La vérité ne suppose pas une prise de distance par rapport au pouvoir, mais la production d'un certain pouvoir – aux deux sens du terme, résultat et processus, ou aux deux sens du génitif.

Foucault entend montrer la perpétuelle articulation de ce que Platon et Aristote dissocient : pas de pouvoir sans savoir ni de savoir sans pouvoir. Connaître et assujettir, dominer et savoir sont inséparables et fonctionnent ensemble : il y a co-appartenance ou interdépendance, d'où l'expression de « pouvoir-savoir » : « 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. À ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté, et la société de l'autre, ou la science et l'État, mais les formes fondamentales du « pouvoir-savoir » »⁴⁸⁰. La liaison du pouvoir et du savoir n'est pas contingente, c'est le type de liaison entre pouvoir et savoir qui l'est : dans *Surveiller et punir*, la forme de pouvoir-savoir étudiée est celle de l'examen et non plus celle de l'enquête telle qu'il l'étudie par exemple dans la tragédie d'Œdipe, mais surtout au Moyen-Âge, ou celle de la mesure qui est contemporaine de l'introduction du νόμος.

Par conséquent, les travaux de Foucault tâchent d'affirmer ou de réaffirmer l'interdépendance du savoir et du pouvoir qui constitue le véritable complexe d'Œdipe de la société occidentale : « si complexe d'Œdipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel, mais collectif ; non pas à propos du désir et de l'inconscient, mais à propos du pouvoir et du savoir »⁴⁸¹. L'histoire d'Œdipe est une recherche de vérité mise en scène autour du passage d'un savoir prophétique, prescriptif et divin – ce sont les figures de l'oracle, de Tirésias – à un savoir de l'ordre de l'enquête, de l'établissement des faits et du témoignage. Œdipe pour Foucault n'est pas d'abord celui qui désire inconsciemment tuer son père et coucher avec sa mère, mais un

impasse. Si on a assisté au développement de tant de rapports de pouvoir, de tant de systèmes de contrôle, de tant de formes de surveillance, c'est précisément parce que le pouvoir était toujours impuissant ».

480 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 231. Avant son exposition dans *Surveiller et punir*, le « pouvoir-savoir » est thématiquement explicitement pour la première fois dans ce cours de 1971-1972, et notamment dans la leçon du 8 mars 1972, qui compare le « système », la « forme » ou le « type » du pouvoir-savoir grec, que Foucault appelle « mesure », et médiéval, qu'il nomme « enquête ». Le pouvoir-savoir est une constante des années généalogiques, et apparaît d'ailleurs, non thématiquement comme tel, dans le cours de 1970-1971. Cf., par exemple, ce passage où Foucault décrit l'événement du νόμος grec comme rupture du pouvoir-savoir archaïque directement hérité de l'Orient : « Or, c'est là que joue la transformation grecque. Le savoir va être directement dissocié de l'appareil d'Etat et de l'exercice direct du pouvoir ; il va être détaché de la souveraineté politique » ; « on peut dire en gros que la position d'une vérité-défi ou [celle] d'un savoir-pouvoir (on [rencontre] l'une dans la Grèce, l'autre dans l'Orient archaïque) sont rejetées par l'Occident » (M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 114-5).

481 M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1423.

tyran qui détient le pouvoir et s'effraie de la perte de ce pouvoir. Or Foucault indique que pour les Grecs, le tyran se définit certes par un pouvoir, mais également par un savoir capable de gouverner une cité ou de la sauver de la peste... Et c'est précisément de ce pouvoir-savoir que provient sa chute : toute la tragédie d'Œdipe se consiste pas dans le manque – le désir – ou le négatif – l'inconscient –, mais dans l'excès et la positivité des relations entre pouvoir et savoir⁴⁸². Œdipe est celui qui sait trop ou qui entretient avec le savoir un rapport indû : celui qui a su répondre seul à l'énigme du Sphinx en même temps que celui qui se détourne du savoir des dieux pour voir de ses yeux, entendre de ses oreilles, recueillir les témoignages et établir les faits. Œdipe, explique en substance Foucault, est puni parce qu'il veut trop savoir pour conserver son pouvoir, parce qu'il lie le pouvoir et le savoir jusqu'à l'impiété et la rébellion, parce qu'il fait jouer la vérité des hommes au cœur de sa volonté de puissance.

Quelle conséquence le pouvoir-savoir permet-il de tirer en ce qui concerne la résistance ? Une chose essentielle, d'abord, et de laquelle beaucoup d'autres dépendent : la résistance n'est pas originairement liée à la vérité. Aborder généalogiquement la résistance consiste à rompre avec tout mythe de l'origine : une résistance n'a pas à se placer nécessairement sous l'égide du vrai, du bien ou du divin. L'acte de résistance ne devrait se fonder dans aucune irrésistible origine, comme une liberté transcendante, une conscience anhistorique, ou une volonté faite à l'image de Dieu. La thèse du pouvoir-savoir signifie que la résistance n'est pas plus analytiquement incluse dans la vérité que le pouvoir dans l'erreur⁴⁸³. La résistance ne doit pas se suffire d'être l'émanation de la vérité ou même de la science, parce que la vérité a toujours partie liée avec le pouvoir. Chez Foucault, cela s'oppose directement à tout un ensemble de thèses, héritées du marxisme, selon lesquelles seule la science peut libérer les hommes, ou la vérité renverser les dominations.

Rompre avec la dimension originaire de la vérité ne signifie pas pour autant rompre avec la vérité et s'enfoncer dans l'erreur. Au contraire même :

la tâche aujourd'hui d'un intellectuel : tout simplement, le travail de la vérité. [...] Et plutôt que de se laisser prendre encore une fois aux débats sur l'idéologie, la théorie ou la pratique, si la tâche politique

482 Cf. par exemple *ibid.*, p. 1436 : « Œdipe pouvait trop par son pouvoir tyrannique, il savait trop dans son savoir solitaire. Dans cet excès, il était encore l'époux de sa mère et le frère de ses fils. Œdipe est l'homme de l'excès, l'homme qui a tout en trop : dans son pouvoir, dans son savoir, dans sa famille, dans sa sexualité ».

483 Il ne s'agit pas de contester le lien résistance-vérité, mais le lien *a priori* résistance-vérité que suppose implicitement une position réaliste de la vérité. Cf. J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault, op. cit.*, p. 10 : « on peut même penser que le pouvoir a un besoin bien plus grand de l'erreur et du mensonge que de la vérité, et que ce sont plutôt, de façon générale, les contre-pouvoirs qui ont besoin de faire reconnaître des vérités que le pouvoir dissimule ou rejette ». Foucault, sans être en désaccord sur le fond, dirait peut-être avec plus de prudence que le discours qui se contente de la vérité universelle n'interroge pas les effets de pouvoir qu'elle véhicule, et s'empêche de résister à ceux-là. Il ne s'agit pas de prendre le parti de l'illusion et de l'erreur contre celui de la vérité, mais de refuser le caractère originaire de la vérité pour la lier à la résistance.

de maintenant n'était pas de produire de la vérité, de l'objecter partout où c'est possible, d'en faire un point de résistance irréductible ?⁴⁸⁴.

Il s'agit d'affirmer la circularité d'actions de résistance avec des effets de vérité, au sens où on pourrait dire, sur le modèle des relations de pouvoir-savoir, relations de « résistance-vérité » : pas de vérité qui appelle, par les pouvoirs qu'elle véhicule, des résistances, et pas de résistance sans effets de vérité et, par conséquent, des retombées dans le pouvoir. La lutte contre les pouvoirs doit en même temps viser les effets de pouvoir qui dérivent des sciences, et se méfier des effets de pouvoir qu'elle promeut nécessairement elle-même – double prudence. C'est toujours la même idée décisive : si on ne renonce pas au mythe d'une vérité originaire et irrésistible, on ne peut ni comprendre les relations historiquement déterminées de pouvoir-savoir, ni surtout lier la résistance et la vérité.

484 M. Foucault, « Une mort inacceptable (l'affaire Mirval) », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 166, p. 8. Cf. aussi « Précisions sur le pouvoir », art. cit., p. 633 où Foucault déclare « opérer une interprétation, une lecture d'un certain réel, qui soit telle que, d'un côté, cette interprétation puisse produire des effets de vérité et que, de l'autre, ces effets de vérité puissent devenir des instruments au sein de luttes possibles. Dire la vérité pour qu'elle soit attaquant. Déchiffrer une strate de réalité de manière telle qu'en émergent les lignes de force et de fragilité ; les points de résistance et les points d'attaque possible, les voies tracées et les chemins de traverse ».

2.1.8 Idéologie, résistance et vérité

Approfondissons : le pouvoir-savoir s'oppose stratégiquement au modèle de l'idéologie, laquelle « paraît difficilement utilisable pour trois raisons. La première, c'est, qu'on le veuille ou non, qu'elle est toujours en opposition virtuelle avec quelque chose qui serait la vérité. Or je crois que le problème, ce n'est pas de faire le partage entre ce qui, dans un discours, relève de la scientificité et de la vérité et puis ce qui relèverait d'autre chose, mais de voir historiquement comment se produisent des effets de vérité à l'intérieur de discours qui ne sont en eux-même ni vrais ni faux. Deuxième inconvénient, c'est qu'elle se réfère je crois nécessairement à quelque chose comme un sujet. Et, troisièmement, l'idéologie est en position seconde par rapport à quelque chose qui doit fonctionner pour elle comme infrastructure ou déterminant économique, matériel, etc. »⁴⁸⁵. Le refus foucauldien de l'idéologie signifie la volonté de proposer un discours de résistance qui prenne ses distances avec la tradition marxiste. L'idéologie est traditionnellement un discours mensonger masquant l'oppression de classe ; c'est dire que chez Marx, l'idéologie est indissociable de la lutte des classes et correspond aux distorsions que les individus qui résistent peuvent subir quant à la réalité de leur lutte⁴⁸⁶.

Jacques Rancière a bien montré comment Althusser fait de l'idéologie non pas un concept exclusivement déterminé par la lutte des classes, mais une fonction propre à toute société⁴⁸⁷. Si bien que la lutte, évacuée au départ, ne peut revenir chez Althusser que sous la forme détournée et en définitive contre-révolutionnaire de la science contre l'idéologie⁴⁸⁸. La

485 M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », art. cit., p. 148. Cf. aussi M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1420. *L'Archéologie du savoir* s'attachait déjà à délier le rapport science/idéologie et même vérité/idéologie : « L'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité » et « le rôle de celle-ci ne diminue pas à mesure que croît la rigueur et que la fausseté se dissipe » (M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 242-3).

486 Cf. *Contribution à la critique de l'économie politique*, 4-5 où Marx évoque « les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout ».

487 Cf. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, op. cit., p. 216 : « La spécificité de la théorie althussérienne de l'idéologie peut se résumer en deux thèses fondamentales : 1. L'idéologie a dans toute société – divisée ou non en classes – une fonction première commune : assurer la cohésion du tout social en réglant le rapport des individus à leurs tâches. 2. L'idéologie est le contraire de la science ». Or « les « formes idéologiques » dont parle la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* ne sont pas simplement des formes de représentation sociales, ce sont les formes d'exercice d'une lutte. Le terrain de l'idéologie, ce n'est pas le terrain de l'illusion du sujet en général, des représentations nécessairement inadéquates que les hommes se font de leur pratique » (*ibid.*, p. 250).

488 Tout se joue dans « l'efficace de la science, supposée être, en tant que telle, du côté de la révolution » (*ibid.*, p. 232). Or « l'idéologie dominante, indique Rancière dans un ton très foucauldien – mais en 1969 ! –, c'est un pouvoir organisé en un ensemble d'institutions (système du savoir, système de l'information, etc.) » (*ibid.*, p. 235), et donc non pas de l'« illusion ». La science ou la vérité n'est donc pour Rancière comme pour Foucault ni bourgeoise ni prolétarienne. En conclusion, cf. *ibid.*, p. 254 : « « La science » devient le mot d'ordre de la contre-révolution idéologique » ; « coupée de la pratique révolutionnaire, il n'est pas de théorie révolutionnaire qui ne se change en son contraire ».

critique de Rancière consiste à soutenir qu'Althusser, par le truchement de son concept d'idéologie, préserve d'abord le statut de ceux qui possèdent la science contre ceux qui ne sont jamais que dans l'idéologie : les enseignants contre les enseignés, le parti contre les révoltés. La critique très foucauldienne de Rancière est donc axée sur l'articulation de la vérité et du pouvoir : elle refuse la réduction des revendications étudiantes et ouvrières, lesquelles contestent toujours la détention d'un pouvoir de la vérité – celui de l'enseignant au sein de l'université, celui du parti communiste au sein de l'organisation hiérarchique. Pour Rancière, l'idéologie althusserienne trahit la résistance en la subordonnant à la vérité et à la science, et en entretenant un pouvoir sur des étudiants et des révoltés dont tout l'intérêt des maîtres est de les maintenir ignorants.

L'article d'Althusser « Idéologie et appareils idéologiques d'État » constitue, sur bien des points, une réponse à cette critique⁴⁸⁹. La thèse d'Althusser est qu'à côté de l'appareil répressif d'État fonctionne une multiplicité d'appareils idéologiques d'État – religieux, scolaires, familiaux, politique, juridiques et culturel – dont le but est de reproduire les rapports de production du capitalisme, en assurant la qualification des forces productives comme leur assujettissement. Sauf la terminologie, l'article publié en 1970 semble très proche des travaux généalogiques foucauldien en rendant compte d'une mise à la discipline dont l'école forme le paradigme : « un appareil idéologique d'État joue bel et bien le rôle dominant, bien qu'on ne prête guère l'oreille à sa musique : elle est tellement silencieuse ! Il s'agit de l'École »⁴⁹⁰. Althusser, dans l'article de 1970, tient donc compte dans son concept d'idéologie de ce qu'il oubliait avant 1968 : l'institutionnalisation du savoir, le dressage des individus concrets, en somme ce que Rancière et Foucault appellent le pouvoir. Or en 1974, Rancière démontre en substance que cet apparent retour d'Althusser sur ses positions, qui prend la forme d'une découverte théorique et scientifique, est encore une manière de nier ce qui en est la condition, c'est-à-dire la révolte étudiante de 1968, laquelle a fait imploser toute la légitimité des thèses d'Althusser. « Il faut tout simplement nier l'existence de Mai 68 et de la révolte antiautoritaire pour que ce soit la recherche héroïque d'un théoricien solitaire qui découvre, au milieu de l'aveuglement ou de la

489 Cet article est certainement ce qui fait dire à Étienne Balibar que « Foucault attribue à peu près systématiquement à Althusser la théorie de l'idéologie qu'Althusser a cherché à rectifier et remplacer dans le marxisme » (M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 286). Il faudrait objecter que dans aucun texte Foucault n'attribue l'analyse en termes d'idéologie à Althusser, même si le bon sens plaide pour ce rapprochement. En analysant les textes, il s'avère que seul le second point dénoncé par Foucault, c'est-à-dire le lien de l'idéologie avec un sujet, est difficilement attribuable à Althusser. Cf. d'ailleurs M. Foucault, « Conversation avec Michel Foucault », art. cit., p. 871 : « Althusser a remis en question la philosophie du sujet ». Dans l'article de 1970, cela se manifeste par la thèse selon laquelle l'idéologie constitue toujours déjà les individus concrets en sujets par interpellation – Althusser prenant l'exemple d'un individu interpellé par un policier dans la rue pour illustrer cette captation par le pouvoir de l'individu. En revanche, les liens de l'idéologie à la vérité et à l'économie demeurent althusseriens.

490 L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, juin 1970, p. 20.

surdité générale, le rôle politique de l' cole »⁴⁹¹. Malgré quelques concessions apparentes, la position d'Althusser avant 1968 n'est pas bouleversée par celle développée après 1970 : c'est toujours un héros de la science qui énonce la vérité aux résistances réelles, certes illusionn es par les appareils idéologiques d' tat.

La généalogie foucauldienne, axée sur le couple résistance-vérité et donc aussi sur le refus d'une connaissance pure et hors pouvoir comme Aristote en donne le modèle, renverse elle aussi le modèle de l'idéologie : il ne s'agit pas pour elle d'opposer la science aux illusions subjectives ou la vérité aux ignorances de la lutte, mais, dans un double mouvement, de faire circuler les informations et les théories qui naissent au cœur des luttes pour contester les pouvoirs, tout en tâchant de supprimer le plus possible l'effet de pouvoir que se donne le discours généalogique de résistance. C'est dire d'abord que l'objet immédiat de Foucault, ce sont les événements de lutte entre pouvoirs et résistances qui ont joué dans l'histoire et continuent de résonner au présent. Il s'agit de « montrer comment, à travers une série d'offensives et de contre-offensives, d'effets et de contre-effets, on a pu arriver à l'état actuel très complexe des forces et au profil contemporain de la bataille » ; « Autrement dit, faire un relevé topographique et géologique de la bataille »⁴⁹². L'intellectuel a le rôle d'un « cartographe », pour reprendre le mot de Deleuze : collecter les informations, historiciser les problèmes, puis informer et indiquer les chemins, rendre compte des stratégies, présenter les possibles de manière à faciliter la lutte...

Par rapport à l'archéologie, cela signifie que la généalogie a à dire ce qui se joue entre les mots ; et à ce titre, la révélation de l'événement, sa « dénonciation » ou sa monstration, possède un rôle important. Le généalogiste rend dicibles les mécanismes de pouvoir qui s'exercent masqués, dans le silence des rapports de force. Comme dans le cas d'Œdipe, le généalogiste n'entend pas dévoiler l'inconscient du discours, mais montrer le secret du pouvoir, afin d'en permettre la contestation⁴⁹³. Le G.I.P., par exemple, fonctionne grâce à des questionnaires

491 J. Ranciere, *La Leçon d'Althusser*, op. cit., p. 137. Cf. aussi *ibid.*, p. 191 où Ranciere réduit l'œuvre d'Althusser à « la défense des privilèges des gens compétents, de ceux qui savent quelles revendications, quelles formes d'action et quels mots sont prolétariens ou bourgeois. Discours où les spécialistes de la lutte des classes défendent leur pouvoir » ; « discours qui autorise à parler pour les autres ».

492 M. Foucault, « Pouvoir et corps », *Dits et écrits I*, op. cit., né 157, p. 1627.

493 Cf. M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », *ibid.*, né 106, p. 1181 : « Le discours de lutte ne s'oppose pas à l'inconscient : il s'oppose au secret. [...] Le secret est peut-être plus difficile à lever que l'inconscient ». Cf. aussi «   propos de l'enfermement pénitentiaire », *ibid.*, né 127, p. 1312 : « Dans la mesure où le secret est l'une des formes importantes du pouvoir politique la révélation de ce qui se passe, la « dénonciation » venant de l'intérieur est une chose politiquement importante ». Cf. aussi « Asiles, Sexualité, Prisons », art. cit., p. 1640 : « Le rôle de l'intellectuel consiste, depuis un certain temps déjà, à rendre visibles les mécanismes de pouvoir répressif qui sont exercés de manière dissimulée ». C'est donc sous le discours, ou à travers lui, que pointe le généalogiste : « Maintenant, nouveau mouvement de pendule : je suis intéressé par les institutions et les pratiques, par ces choses en quelque sorte en dessous du dicible » (« Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal », *ibid.*, né 95, p. 1076). « Par le petit geste qui consiste à déplacer le regard, il rend visible ce qui est [in]visible, fait apparaître ce qui est si proche, si immédiat, si intimement lié à nous qu'à cause de cela nous ne le voyons pas » (M. Foucault,

distribués à toutes les personnes concernées par le pouvoir carcéral : prisonniers, mais aussi juges, gardiens, médecins, famille des prisonniers... Le but est de faire parler le particulier, de rentrer dans la singularité des luttes. L'activité du diagnosticien ne consiste donc pas à prophétiser ce qui doit être au nom d'une théorie scientifique de la révolution, et en parlant au nom des autres⁴⁹⁴, mais d'amplifier ce qui est, ou plutôt ce qui ne cesse de devenir : en somme, les points de frottement pouvoirs-résistances d'où émergent des informations précieuses pour continuer la lutte.

Il faudrait dire que la généalogie est diagnostic « des » présents : à la différence de la perspective sartrienne développée dans la *Critique de la raison dialectique*, la théorie pour Foucault n'a pas à être totalisée et synthétisée par la philosophie, mais au contraire multipliée, localisée et dispersée. Pour la tâche à effectuer, il faut l'outil approprié, et chaque tâche est spécifique ; ce que Foucault appelle l'« intellectuel spécifique »⁴⁹⁵ travaille dans un secteur déterminé, professionnel ou privé – logement, prison, usine, asile, hôpital, rapports familiaux, sexuels, sociaux, politiques... Cet intellectuel spécifique ne possède pas d'autre autorité que celle que lui confère le fait d'être immergé dans telle lutte, dont il a acquis une connaissance précise. Cela suppose que la résistance dont est indissociable le projet généalogique est une résistance du dedans : on ne peut pas critiquer le pouvoir sans tenir compte du fait qu'on est sujet du pouvoir. L'intellectuel pour Foucault est conscient d'appartenir au système et de ne pas échapper aux jeux

« La scène de la philosophie », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 234, p. 594).

494 C'est le beau mot de Deleuze lors de l'entretien avec Foucault : « à mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental, à la fois dans vos livres et dans un domaine pratique : l'indignité de parler pour les autres » (M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1177). Cf. aussi la première brochure du G.I.P : « Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. À eux de prendre la parole » (« Préface à *Enquête dans vingt prisons* », *ibid.*, n° 91, p. 1064).

495 Cf. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », art. cit., p. 155. Le terme apparaît en 1977, mais l'intuition est présente dès 1972. Cf. par exemple l'entretien avec Deleuze : « L'intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient pas le dire : conscience et éloquence. Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elle le disent fort bien » (« Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1176). Une remarque toutefois : cette figure de l'intellectuel spécifique n'est pas inventée par le sujet Foucault comme une découverte dans l'histoire mondiale de l'engagement ; elle apparaît simplement dans les années 1950 – Foucault cite même le nom d'Oppenheimer comme point de bascule de l'intellectuel universel à l'intellectuel spécifique. Il n'y a donc pas de vérité transhistorique ici, ou d'origine : l'intellectuel spécifique est une sorte d'événement, la figure historiquement déterminée dans laquelle se dépersonnalise le généalogiste Foucault, et décrédibilise le dialecticien Sartre. Sur cette opposition, cf. « Asiles, Sexualité, Prisons », art. cit., p. 1650 : « disparaît le rôle de « prophète universel » de l'intellectuel. Le travail intellectuel est devenu un travail de spécialiste » ; « ce qui fait la synthèse, c'est le processus historique, la synthèse est faite par la collectivité » ; « je n'ai pas parlé du manque de synthèse, comme de quelque chose qui manque, mais d'une conquête : enfin, nous nous libérons de la synthèse, de la totalité ». Il faut remarquer, en outre, que Sartre s'est bien aperçu de ce changement de paradigme de l'intellectuel. Cf. par exemple Sartre, Gavi, et Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974, p. 66 lorsque Sartre déclare à propos de l'échec d'une de ses intervention en 1969 : « n'ayant rien de précis à leur proposer, j'avais parlé en intellectuel classique opposant l'universel au particulier. C'était ce qu'ils ne pouvaient supporter. Il fallait qu'un intellectuel se supprime en tant qu'intellectuel, et qu'il se fonde dans les rassemblements, qu'il ne parle que pour proposer des actions qu'il fera avec les autres, surtout qu'il ne porte plus son cœur en écharpe ».

de forces de son époque : encore une fois, le dehors est un rêve et un piège⁴⁹⁶. L'intellectuel de la seconde moitié du XX^e siècle n'est plus le penseur en retrait du XIX^e siècle dénonçant la vérité de l'extérieur et réveillant les consciences endormies, dont Zola à Sartre sont les paradigmes. Au contraire, le généalogiste voit autant ou aussi peu que ses contemporains, est autant endormi, et a d'ailleurs bien moins conscience qu'eux du pouvoir qui les opprime. Humilité foucauldienne : « le savoir d'un intellectuel est toujours partiel par rapport à celui d'un ouvrier »⁴⁹⁷. Le généalogiste ne sait pas mieux que le revendicant le sens de sa revendication ; il n'a donc pas à lui imposer la vraie revendication qu'il ignore.

D'où l'image récurrente, nietzschéenne et non nietzschéenne à la fois, du journaliste⁴⁹⁸ qui prend tout son sens dans l'activité du G.I.P. : le généalogiste n'est pas le représentant de la vérité, il est seulement un moyen de transmission et de diffusion de l'information. À la relation verticale du modèle marxiste ou althussérien, le généalogiste-journaliste oppose l'horizontalité :

496 Cf. par exemple M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1176 : « Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir, l'idée qu'ils sont les agents de la « conscience » et du discours fait elle-même partie de ce système ».

497 M. Foucault, « L'intellectuel sert à rassembler les idées, mais « son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier », *ibid.*, n° 123, p. 1290. Cela peut être comparé au travail que Rancière, après Marx, a développé relativement à l'intelligence ouvrière, et au thème de l'égalité des intelligences dans la lutte, qu'il développe notamment dans *Le Maître ignorant*, *La Parole ouvrière* ou *La Nuit des prolétaires*. Rancière fait d'ailleurs référence, à la page 206 de la *Leçon d'Althusser*, à ce passage qui permet d'opposer directement Foucault et Althusser : « quand les prisonniers se sont mis à parler, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice. Cette espèce de discours contre le pouvoir, ce contre-discours tenu par les prisonniers ou ceux qu'on appelle les délinquants, c'est ça qui compte, et non une théorie sur la délinquance » (M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1178). Mais c'est bien de vérité dont il est question, et non d'interprétation subjective, partielle ou sans fondement. Cf. « Prisons et révoltes dans les prisons », art. cit., p. 1297 à propos des résultats des enquêtes-intolérance du G.I.P. : « il s'est passé quelque chose d'extraordinaire ou du moins que quelques-uns ont tenu pour tel : le ministère de la Justice n'a pas pu démentir le moindre de ces faits. Les prisonniers ont donc dit absolument et entièrement la vérité ».

498 Cf. M. Foucault, « L'intellectuel sert à rassembler les idées », art. cit., p. 1289 : « Pour moi, l'intellectuel, c'est le type qui est branché, non pas sur l'appareil de production, mais sur l'appareil d'information. Il peut se faire entendre ». Cf. aussi « Le monde est un grand asile », *ibid.*, n° 126, p. 1302 : « le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l'éternité. Mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité ». Il faut préciser que l'analogie entre le généalogiste et le journaliste ne vaut que pour l'actualité de l'événement ; car du point de vue de son objectivité, la généalogie oppose clairement une interprétation ou une fiction à effets de vérité au fatalisme journalistique. De ce point de vue, Foucault fait encore « crier » Nietzsche lorsqu'il supprime cette basse instinctive continue – la « moralité des mœurs », longue période « préhistorique » censée rendre compte de nos instincts moraux les plus incorporés – par rapport à laquelle le platonisme, le christianisme ou le triomphe des esclaves constituent des apparitions récentes. Cf. E. Salanskis, *Nietzsche, op. cit.*, p. 213-4 : « Foucault ignore ou sous-estime la perspective évolutionniste de Nietzsche. Il ne voit pas que la généalogie de la morale est pensée sur une très longue durée, qui est celle de l'incorporation héréditaire [...]. Ce malentendu nietzschéo-foucauldien trahit au fond deux conceptions bien différentes de la temporalité. Chez Nietzsche, il importe de distinguer et conjuguer plusieurs échelles temporelles, qui se traduisent par des incorporations plus ou moins profondes. Il y a en effet des habitudes qui ne sont pas encore des héritages, et des héritages qui ne sont pas encore des hérédités ». Nous ne voyons pas un manque de « radicalité » dans la rupture foucauldienne : elle permet à Foucault de rompre avec un évolutionnisme peu vérifiable, comme avec un prophétisme discutable, au profit d'une activité de résistance réellement attentive aux luttes de l'histoire.

il ne détient pas la vérité de la résistance, mais doit relayer les connaissances à partir du lieu où elles se forment. Si le sujet connaissant s'évanouit dans la généalogie foucauldienne, c'est au profit d'une dispersion qui n'est plus celle de l'être du langage, mais celle des résistants. L'intellectuel foucauldien fonctionne ainsi davantage comme un porte-voix que comme une voix surplombante, et doit amplifier les murmures innombrables qui déclinent « en détail comment la machinerie fonctionne avec des individus qui ont un nom, avec des petites lâchetés, qui ont leur date et leurs auteurs, avec des désirs d'avancement, des complaisances, des peurs »⁴⁹⁹. Le généalogiste doit entendre et redire tous les grincements produits en tous les lieux et les moments où le pouvoir s'est emparé des individus, car ce sont les vrais événements : ils pointent en même temps vers le pouvoir et vers la résistance, comme un point de bascule ou de renversement possible⁵⁰⁰. La vérité est toujours liée à la résistance, mais à condition d'en pluraliser le sens, d'en politiser la nature et d'en relativiser la portée : vérité-foudre plutôt que vérité-démonstration.

C'est redire que la généalogie est en même temps discours et force : elle est immanente à son objet – interprétation contre interprétations, résistance-vérité contre pouvoirs-savoirs. Le discours généalogique aussi est un élément matériel, un « bloc tactique »⁵⁰¹ qu'il s'agit de faire jouer dans le champ politique des rapports de force, un appui possible pour des résistances. Le discours n'est pas l'expression postérieure et extérieure d'un pouvoir ou d'une résistance, mais l'objet et le moyen de la lutte : Foucault pourrait parler de son discours comme des actions de Pierre Rivière, lesquelles se transforment « en discours-arme, en poème-invective, en inventions verbo-balistiques, [...] en ces mots projectiles qui ne cesseront désormais de sortir de ses lèvres et de jaillir de ses mains »⁵⁰². En somme, faire œuvre de généalogie journalistique, c'est piéger les pouvoirs et lutter contre eux grâce à la vérité : c'est résister⁵⁰³.

499 M. Foucault, « Une mort inacceptable », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 166, p. 8. Cf. aussi ces mots écrits à l'occasion du rapport du Dr. Rose après les mutineries de la prison cantrale de Toul, qui lui valut sa révocation de l'administration pénitentiaire : « Nos institutions feignent de se rebiffer lorsque, de [l'extérieur], on les critique ; mais elles s'en accomodent ; elles en vivent ; c'est à la fois leur coquetterie et leur fard. Mais ce qu'elles ne tolèrent pas, c'est que quelqu'un leur tourne le dos et se mette à hurler vers l'intérieur : « Voici ce que je viens de voir ici, maintenant, voici ce qui se passe. Voici l'événement » (M. Foucault, « Le discours de Toul », *Dits et écrits* I, *op. cit.*, n° 99, p. 1105).

500 Cf. M. Foucault, « Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal », art. cit., p. 1076 : « J'essaie simplement de voir, de faire apparaître et de transformer en discours lisible par tous ce qu'il peut y avoir d'insupportable pour les classes les plus défavorisées » ; « C'est cela, si vous voulez, qu'on essaie de faire apparaître : saisir le point de la révolte et le montrer ».

501 Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 134 : « Les discours sont des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force ». Ainsi, « il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée » (*ibid.*, p. 133).

502 M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Paris, Gallimard, 1994, p. 325.

503 Cf. M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1181 : « si désigner les foyers, les dénoncer, en

Mais le discours généalogique doit en même temps contester l'effet de pouvoir de son propre effet de vérité, c'est-à-dire qu'il doit être attentif à ne pas constituer un mot d'ordre qui empêche les gens de résister comme ils veulent, un programme à suivre qui trahirait la lutte. Pour cette raison, Foucault développe avec Deleuze une conception très instrumentale de la résistance, rompant définitivement avec le modèle contemplatif de la connaissance : ce que l'intellectuel façonne à la manière d'un artisan, c'est comme une « boîte à outils »⁵⁰⁴, dans laquelle un usager, et non un simple lecteur, ou un sujet d'action engagé et intéressé, et non un pur sujet de connaissance, peut trouver de quoi résoudre un problème et agir dans une lutte. Nietzsche pensait son œuvre comme de la dynamite ; Foucault, plus modestement, pense que son écriture doit donner naissance à des « livres-bombes »⁵⁰⁵, non parce qu'ils détruisent tout et scindent l'histoire des hommes en deux, mais parce qu'il faudrait qu'ils s'épuisent au maximum dans la résistance des gens avant d'être repris par le pouvoir. L'essentiel est d'être compris non de tous, ni surtout de personne⁵⁰⁶, mais de ceux à qui les outils peuvent être directement utiles dans leur opposition au pouvoir. Par conséquent, la théorie – mais il est évident que le sens fort de la théorie est détourné ici : il faudrait parler de « théorie-foudre » – n'est pas le modèle universel dont la pratique serait la fidèle application. En un sens, il n'y a plus de théorie qui ne soit pratique ou ouverture à une pratique de lutte⁵⁰⁷. Foucault ne nie donc pas la vérité, mais accepte d'en instrumentaliser les effets afin de faire du discours généalogique une arme de résistance.

parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais c'est parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement du pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir ». Cf. aussi « En guise de conclusion », *ibid.*, n° 120, p. 1286-7 : « Partout où un pouvoir se cache sous les espèces du savoir, de la justice, de l'esthétique, de l'objectivité, de l'intérêt collectif, il faut placer une petite boîte noire, à la fois piège et révélateur, où le pouvoir s'inscrit à nu et se trouve pris à son propre jeu » ; d'où le sens de la résistance généalogique : « sa tâche : mettre au point les pièges servant à traquer, sous ses mille formes, l'intolérable pouvoir qui nous surveille et nous contrôle ».

504 Cf. par exemple M. Foucault, « Radioscopie de Michel Foucault », *ibid.*, n° 161, p. 1659 où Foucault déclare s'intéresse à « ces fragments de savoir que l'on peut faire réémerger, auxquels on peut donner un sens politique actuel, que l'on peut faire fonctionner comme des armes, un savoir qui serait en même temps une armure et une arme offensive » : principe d'un généalogiste armurier, mais qui voudrait aussi que les armes qu'elle met à disposition de ceux qui en ont besoin ne soit pas utilisée contre eux – d'où le terme, peut-être, d'armure. Il faut rappeler, par ailleurs, que le terme renvoie à boîte de nuit gay (*Tool Box*).

505 Cf. M. Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », art. cit., p. 476 : « je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient ».

506 *Ainsi parlait Zarathoustra* est sous-titré « Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne » (F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 5). Si Nietzsche insiste sur la nécessité pour lui de ne pas tomber dans toutes les mains, c'est pour éviter les récupérations – entre autres antisémites. Mais il y a aussi chez lui la volonté anti-démocratique d'écrire pour l'élite qui seule est digne, ou capable, ou assez forte, de recevoir sa philosophie supérieure. Contre cela, l'horizon des œuvres de Foucault est clairement démocratique, au sens où nul n'en est privé par manque de noblesse, d'intelligence ou de noblesse ; c'est clairement la différence entre une politique de culture supérieure et une politique bien moins ambitieuse, il est vrai, de résistance...

507 Cf. « Les intellectuels et le pouvoir », *Dits et écrits I*, op. cit., p. 1176.

2.1.9 De la généalogie de la morale à une généalogie de résistance

Les deux derniers chapitres de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » – le sixième et le septième – permettent de conclure sur l'intention généalogique de Foucault, et notamment sur un point décisif : la généalogie de résistance nécessite non seulement une affiliation à la généalogie nietzschéenne, mais aussi et peut-être surtout une torsion ou un tour de force par rapport au projet nietzschéen, qui se joue dans l'article de 1971. Or tout se redouble, puisque la thèse importante de ces deux derniers chapitres consiste à soutenir que la généalogie est la seule histoire pouvant rendre compte de ses propres conditions d'existence, ou la seule histoire à réaliser l'histoire de l'histoire : « le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie. La *wirkliche Historie* effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire »⁵⁰⁸. Tout le problème, rendu difficile par un étrange redoublement, consiste à comprendre comment, à travers la rupture qu'opère la généalogie nietzschéenne par rapport à l'histoire traditionnelle ou platonicienne fondée sur l'irrésistible, se joue une seconde rupture, plus décisive encore, qui est celle de la généalogie de résistance de Foucault par rapport à la généalogie du pouvoir de Nietzsche.

Quelle est d'abord pour Nietzsche la provenance, la *Herkunft* de l'histoire ? L'historien, c'est l'homme médiocre qui cache la faiblesse de sa volonté dans la prétention à l'objectivité et à l'universalité ; en somme, c'est l'homme socratique, fruit d'une longue tradition privilégiant la raison à l'instinct, l'être au devenir, l'idéal ascétique à la vie : l'historien provient d'une volonté réactive qui nie la réalité et fuit dans l'idéalité irrésistible de l'arrière-monde. Quelle est maintenant l'émergence, l'*Entstehung* de l'histoire ? L'aphorisme 224 de *Par-delà bien et mal* indique que l'histoire marque la victoire de la décadence sur la culture : incapable de vouloir grand dans le présent et pour l'avenir, l'homme du XIX^e siècle est nécessairement poussé à la curiosité servile pour les choses passées. Pour Nietzsche, la décadence signifie d'abord la désagrégation ou l'anarchie des instincts, la dislocation des parties par rapport au tout, l'impossibilité pour une même volonté d'imposer un sens aux éléments qui la composent⁵⁰⁹ ; cela

508 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit. p. 1018. Cf. aussi F. Nietzsche, *Considérations inactuelles* II, §8, *op. cit.*, p. 145 : « l'origine de la culture historique [...], cette origine doit être à son tour soumise à une étude historique, l'histoire doit elle-même résoudre le problème de l'histoire, le savoir doit retourner son dard contre lui-même : cette triple obligation constitue l'impératif de l'esprit des « temps nouveaux », si toutefois ils sont vraiment porteurs d'une vie nouvelle, forte et originale ».

509 Cf. par exemple F. Nietzsche, *Le Cas Wagner*, §7, *op. cit.*, p. 47-8 : « comment se caractérise toute *décadence littéraire* ? Par le fait que la vie ne réside plus dans le tout. Le mot devient souverain et saute hors de la phrase, la phrase obscurcit le sens de la page et empiète dessus, la page s'accapare la vie au dépens du tout – le tout n'est plus un tout. Mais cette comparaison vaut pour tous les styles de *décadence* ». Pour Nietzsche, la décadence est d'abord

aboutit à une mascarade de tous les styles ou à l'arlequinisme du goût pour les différentes cultures du passé.

Le problème, qui concerne toute connaissance généalogique y compris la généalogie elle-même, aussi bien pour Nietzsche que pour Foucault, est dès lors le suivant : comment échapper à sa généalogie ? Plus précisément, quelle résistance peut-on opposer à son histoire, aux forces qui nous forment et nous déforment ? « Il faut [...] se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement antiplatonicien »⁵¹⁰. Que signifie un « usage » « antiplatonicien », et quel rapport cela peut-il entretenir avec la généalogie foucauldienne entendue comme résistance ? Ce qui est platonicien, c'est le triple caractère irrésistible de l'origine : le lien de l'origine avec une hauteur divine, le lien de l'origine avec une identité ou une nature fixe hors de l'histoire, et le lien de l'origine avec la vérité. La thèse de Foucault, dans le septième et dernier point de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », consiste alors à comparer les deux rapports nietzschéens à l'histoire, celui d'abord de la *Seconde Intempestive* datant de 1874, celui enfin proprement généalogique des « derniers textes » à partir de ces trois caractères.

Dans les *Considérations Intempestives* en effet, Nietzsche identifie trois types d'histoire, lesquels sont passés au crible de leur utilité pour la vie. Et de ce point de vue, chacun s'avère limité⁵¹¹ : l'histoire « monumentale » cherche dans le passé des modèles pour agir dans le présent avec grandeur ; mais elle enferme la vie dans la vénération du passé, qui devient la norme du présent – écueil de l'histoire-origine divine. L'histoire « antiquaire » enracine le présent dans de grandes continuités passées, et crée pour lui une identité conservatrice, contemplative et narcissique ; ce faisant, tout passé, le pire comme le meilleur, est digne d'être retenu, ce qui empêche la vie de créer – écueil de l'histoire-origine identique. L'histoire « critique », enfin, sait briser les formes de vie surannées du passé, mais elle risque toujours de sacrifier la vie à la quête de la vérité, en se coupant de ses héritages passés, et en pensant le présent comme absolu – écueil de l'histoire-origine vraie.

physiologique : elle signifie la faiblesse et l'impossibilité pour les volontés dominantes de se faire obéir et de hiérarchiser l'activité morale et politique du corps.

510 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1020. Cf. aussi quelques lignes plus loin *ibid.*, p. 1021 : « il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire – et d'y déployer, par conséquent, une tout autre forme du temps ».

511 Cf. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles* II, §2, *op. cit.*, p. 103 : « s'il est vrai, comme nous aurons à l'établir, qu'un excès de connaissances historiques nuit à l'être vivant, il est tout aussi nécessaire de comprendre que la vie a besoin du service de l'histoire. Celle-ci intéresse l'être vivant sous trois rapports : dans la mesure où il agit et poursuit un but, dans la mesure où il conserve et vénère ce qui a été, dans la mesure où il souffre et a besoin de délivrance. À ces trois rapports correspondent trois formes d'histoire, pour autant qu'il est permis de distinguer entre une histoire *monumentale*, une histoire *traditionnaliste* et une histoire *critique* ».

La thèse de Foucault consiste à soutenir que le dernier Nietzsche reprend le fonctionnement de ces trois formes d'histoire – auxquelles le Nietzsche de 1874 opposait le point de la vie, de l'art mais aussi du supra-historique – en en anéantissant le caractère irrésistible : « en un sens, la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de la vie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant »⁵¹². Soit premièrement la mascarade décadente de l'homme moderne : le généalogiste entend « la pousser à l'extrême : il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir »⁵¹³. Dionysos, César, le Christ, Napoléon, n'ont plus à constituer les statues du panthéon de la modernité décadente, ils ne sont que des masques qui font signe vers le jeu du multiple dans lequel l'individu se parodie. Soit deuxièmement l'identité que l'histoire antiquaire tentait d'arrimer à des continuités passées ; « l'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper »⁵¹⁴. La généalogie nietzschéenne fragmente au marteau toute tentation du même et toute tentative pour fonder une identité humaine en-dehors de l'histoire. Soit enfin le sujet de la connaissance défini par un pur désir de vérité : « le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes, au sacrifice du sujet de connaissance »⁵¹⁵. À la connaissance qui suppose d'harmoniser un sujet et un objet, le généalogiste oppose le savoir qui montre la dysharmonie entre l'homme et le monde. En somme, la généalogie met en avant la destruction du sujet dans ce que Nietzsche appelle la « passion de la connaissance », sorte de modèle où l'individu multiplie les hypothèses et les perspectives afin de vivre plus intensément⁵¹⁶.

512 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1024. Il faut rappeler qu'en 1874, Nietzsche opposait non seulement l'art, mais aussi le supra-historique à l'histoire : « les antidotes de l'histoire sont *les forces non historiques et suprahistoriques*. [...] Le terme de « force non historique » désigne pour moi l'art et la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité, tandis que les forces « supra-historiques » sont celles qui détournent le regard du devenir et le portent vers ce qui donne à l'existence un caractère d'éternité et de stabilité, vers l'art et la religion » (F. Nietzsche, *Considérations inactuelles* II, §10, *op. cit.*, p. 166). De ce point de vue, le Nietzsche de 1874 oppose clairement l'art à la science : « la connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent ou pour couper les racines d'un avenir vigoureux » ; or « un astre magnifique et éclatant s'est effectivement interposé entre l'histoire et la vie, oui, leur constellation a bien été modifiée : *par la science, par la volonté de faire de l'histoire une science* » « *fiat veritas, pereat vita* » (*ibid.*, §4, p. 115). Il est certain que le Nietzsche de 1887 ne peut plus dire la même chose, et que le supra-historique est définitivement abandonné. Mais il n'abandonne pas le point de vue de la vie et de la création pour autant. En d'autres termes, pour rapprocher la généalogie nietzschéenne de sa propre généalogie, Foucault est contraint d'accentuer la coupure qui passe entre le Nietzsche de 1874 et celui de 1887 ; car dans les textes, l'art est toujours opposé à la science, l'oubli à la mémoire, la vie créatrice à la vie décadente...

513 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1021.

514 *Ibid.*, p. 1022.

515 *Ibid.*, p. 1023.

516 La passion de la connaissance, qui apparaît dans des textes contemporains du *Gai savoir*, signifie d'abord que la connaissance n'est plus un moyen mais une fin, ce qui implique que la vie, et *a fortiori* le sujet, s'y sacrifie (cf. par exemple F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, §123, *op. cit.*, p. 148). Plus tard, la passion de la connaissance est indissociable

Or ce qui est manifestement gênant dans cette interprétation, c'est le ton difficilement nietzschéen de ses conclusions. Car pour Foucault, la volonté de Nietzsche n'est plus d'opposer la vie créatrice à la science mortifère ; la généalogie se résume à un usage « parodique », critique et « destructeur » de l'histoire. Ou plutôt : puisque Foucault réduit la généalogie de la morale nietzschéenne à la généalogie tout court, il évide la philosophie proprement positive de Nietzsche, celle de la transmutation des valeurs, de l'éternel retour et du surhumain. Si bien que disparaissent tous les textes chez Nietzsche qui lient l'histoire à une discipline et une sélection supérieure, à l'expérimentation non destructrice mais créatrice, à l'élevage de la « plante-homme » ou à la culture entendue comme *Züchtung*. Foucault, en rasant toute l'axiologie nietzschéenne, ne peut plus en conserver qu'un ensemble critique et méthodologique axé sur la contingence, l'actualité et la déprise de soi selon les principes déjà archéologiques de l'immanence, de la relativité et du scepticisme. L'article de Foucault est donc une interprétation de Nietzsche, au sens fort que ce dernier donnait à ce terme : une torsion, un tour de force consistant à dégager la possibilité d'une généalogie sans valeurs originaires, et à rendre possible une généalogie de résistance – et sur ce point, la lutte et le corps constituent des thèmes communs à Nietzsche et à Foucault, même si le second en réoriente le sens et la portée.

À la fin de l'article, tout se passe comme si la généalogie foucauldienne pouvait relayer la généalogie nietzschéenne – et c'est bien le problème de ce beau texte dans lequel il est si difficile de distinguer « qui parle ». La contestation des pouvoirs et des normes semble pouvoir se glisser dans les trois principes négatifs nietzschéens de l'article : aucun pouvoir, comme le pouvoir punitif, n'est transcendant et ne peut rester ininterrogé – contre la divinité de l'origine –, la demande d'aveu qui émane du pouvoir et veut assigner une identité au sujet doit être contestée – contre l'origine-identité –, le généalogiste enfin doit subordonner sa subjectivité au souci des autres – contre l'origine-vérité. Il est possible, à partir de là, de répondre à la question posée antérieurement : la généalogie, c'est la résistance à son histoire ou à l'histoire, c'est la résistance à l'intérieur de l'histoire contre l'histoire – c'est l'intempestif ou l'inactuel⁵¹⁷. Il faudrait dire que, de

de l'éternel retour et du bouleversement physiologique qui doit découler de l'incorporation de la doctrine, dont Foucault ne dit pas un mot. Cf. par exemple F. Nietzsche, *FP* V, 1882, 5 [1] : « *Métamorphose* à travers mille âmes – que ce soit là ta vie, ta destinée : et donc finalement : vouloir encore une fois toute cette série ».

517 Un certain nombre de textes de Nietzsche peuvent être invoqués afin de prolonger l'interprétation développée ici. Cf. par exemple F. Nietzsche, *Considérations inactuelles* II, §8, *op. cit.*, p. 149 : « l'homme n'est jamais vertueux que pour autant qu'il se révolte contre la puissance aveugle des faits, contre la tyrannie du réel, qu'il se soumet à des lois qui ne sont pas celles des fluctuations historiques. Il nage toujours contre le courant de l'histoire, que ce soit en combattant ses passions comme l'expression la plus immédiate de la stupide réalité de son existence, ou bien en s'obligeant à être honnête alors que le mensonge tisse autour de lui sa toile scintillante. [...] Heureusement, l'histoire sauvegarde aussi la mémoire des grands hommes qui ont lutté *contre l'histoire* ». Cela concorde bien sûr avec la célèbre citation de la préface où Nietzsche se donne pour but « d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir » (*ibid.*, Préface, p. 94).

même que, selon Foucault, Nietzsche métamorphose les trois formes d'histoires dans une généalogie anti-irrésistible, de même Foucault métamorphose la généalogie nietzschéenne de la morale en une généalogie de résistance.

Car la résistance a bien un rôle chez Nietzsche, mais toujours à l'intérieur d'une axiologie et d'une physiologie de la volonté de puissance : une résistance, ce ne peut être qu'un obstacle pour la vie, dans son élan interne que Nietzsche appelle aussi *Selbstüberwindung* : l'auto-dépassement. La résistance, chez Nietzsche, ne peut donc jamais constituer la finalité de la généalogie ; au contraire, Nietzsche vise toujours le pouvoir, la domination, l'autre côté de la résistance. Car la volonté de puissance, lorsqu'elle est forte et libre, « jouit de triompher des résistances »⁵¹⁸. La résistance n'est jamais que la matière, certes vivante ou voulante, qu'une forme supérieure doit savoir subjuguier, maîtriser et organiser. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas dire que Nietzsche veut résister au nihilisme de son temps, comme au platonisme ou au christianisme : la perspective nietzschéenne est celle d'une transmutation des valeurs, d'une prise de pouvoir⁵¹⁹ sans précédent et d'une culture surhumaine qui passera par un corps supérieur. En ce sens, la résistance foucauldienne est le point où Foucault ne peut plus être nietzschéen – où, plus profondément peut-être, la philosophie et l'histoire doivent refuser la philosophie romantique, prophétique ou éthérée de Nietzsche. La difficulté de ce chapitre consistait à montrer en même temps l'affiliation de Foucault à Nietzsche et cette distanciation : en somme, à montrer que la généalogie foucauldienne de résistance est une conquête anti-nietzschéenne acquise sur le sol même de la généalogie nietzschéenne de la morale.

Cette rupture, enfin, est surtout visible dans le statut du sujet. Comme il a été montré, la généalogie suppose une renonciation au sujet de la connaissance universel, *a priori* et défini par son désir de vérité. Foucault insiste d'ailleurs bien sur cette substitution de l'interprétation au sujet. Mais alors que chez Nietzsche, cette critique du sujet se fait au nom des mille âmes ou volontés qui constituent l'organisme, ou au profit de tous les instincts en lutte à l'intérieur du corps qui se déchirent la connaissance selon plus de puissance, la mise entre parenthèses du sujet se réalise chez Foucault au nom d'un « vous » ou d'un « nous » – avant même sa thématization dans les textes sur Kant –, c'est-à-dire d'une expérience collective et politique de résistance. Le sujet doit s'effacer devant la parole des exclus, des infâmes, des révoltés : en somme, « il faut que

518 F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §19, *op. cit.*, p. 66. Cf. aussi *FP IX*, trad. A.-S Astrup et M. de Launay, 1984, 26 [276] : « Dominer c'est supporter le contrepois de la force la plus faible, c'est donc une sorte de continuation de la lutte. Obéir est aussi bien une lutte : pour autant qu'il reste de force capable de résister ». Cf. aussi le commentaire de Patrick Wotling sur ce point : « toute interprétation est imposition d'une forme nouvelle (répondant à des besoins précis) à une matière qui résiste » (P. Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre*, *op. cit.*, p. 438).

519 Nietzsche peut ainsi critiquer le « misarchisme » démocratique et moderne, « hostile à tout ce qui domine et veut dominer » (F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, II, § 12, p. 155), auquel il affilierait certainement la résistance foucauldienne.

les voix d'un nombre incalculable de sujets parlants résonnent et il faut faire parler une expérience innombrable. Il ne faut pas que le sujet parlant soit toujours le même. Il ne faut pas que seuls résonnent les mots normatifs de la philosophie »⁵²⁰. Ce qui devient normatif dans la généalogie foucauldienne n'est plus la multiplicité des volontés de puissance à l'œuvre dans la passion de la connaissance, c'est-à-dire la multiplication des perspectives, des valeurs et des hypothèses vitales, mais la multiplicité des résistances. En somme, le sujet n'est plus, comme dans l'archéologie, avalé par l'inconscience du discours ou contesté dans une expérience de l'irrésistible ; il est plutôt, d'une part, l'objet d'une histoire politique⁵²¹, d'autre part, le lieu où le généalogiste cède sa place pour donner corps aux expériences des individus résistants. C'est une des conséquences de l'abandon de l'irrésistible : le sujet n'est pas contesté au nom du grand Autre, mais au nom des autres. Si le sujet de connaissance s'évanouit en même temps que l'irrésistible, c'est au profit des sujets d'action, des sujets résistants. Foucault radicalise donc la critique de l'irrésistible qu'il découvre chez Nietzsche : si la généalogie permet de se défaire du mythe de l'origine, et singulièrement de l'origine irrésistible de la connaissance qui met depuis Platon et Aristote la vérité hors pouvoir, il manque à Nietzsche de lier la connaissance à la résistance, c'est-à-dire à un sujet agissant pour les autres davantage qu'à un sujet vivant pour lui.

520 M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 235, p. 616.

521 La généalogie ne prend pas le parti de supposer un sujet de la connaissance, antérieur à celle-là et défini par un pur désir de vérité : il en étudie le processus complexe de formation. D'où tout un ensemble de textes où Foucault lie directement la généalogie à la volonté méthodologique non pas de nier, mais de se passer du sujet comme support de l'analyse : « Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire » (M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *art. cit.*, p. 147).

2.2 Généalogie du pouvoir punitif

2.2.1 Pourquoi punir ?

« Pourquoi punir ? » n'est pas seulement une des quatre questions possibles sur l'être du punir⁵²² ; on peut dire qu'elle recoupe les trois autres – « qui punit ? », « comment punit-on ? » et « que punit-on ? » – et les dirige. Elle constitue en effet une interrogation suffisamment large pour embrasser un ensemble de questions plus précises ; pourquoi punit-on en fait, quels sont les motifs et les raisons qui légitiment tel acte de punir ? Mais aussi : doit-on punir en droit, et le punir des sociétés contemporaines est-il justifié ? Aussi bien et d'un point de vue généalogique : comme demandait déjà Nietzsche, sait-on encore pourquoi on punit aujourd'hui ?⁵²³ Et plus précisément : la punition actuelle, c'est-à-dire essentiellement la prison, est-elle suffisamment fondée pour qu'elle ne craigne pas de supporter son histoire ? Nietzsche remarquait déjà que le châtement possédait un nombre important de finalités différentes⁵²⁴ ; et en effet, les fins du punir,

522 Cf. la conclusion de Catherine Goblot-Cahen dans son article : C. Goblot-Cahen, « Qu'est-ce que punir ? », *Hypothèses* 1/2003 (6), 87-97. Sur le thème, cf. aussi A. Garapon, F. Gros, T. Pech, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001.

523 Cf. par exemple M. Foucault, « Qu'appelle-t-on punir ? », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 346, p. 1460 : il faut « se rappeler ce que Nietzsche disait il y a maintenant plus d'un siècle, à savoir que dans nos sociétés contemporaines on ne sait plus exactement ce qu'on fait quand on punit et ce qui peut, au fond, au principe, justifier la punition ». Cf. aussi *ibid.*, 1510-1 : « Je serai, quant à moi, très timide et rappellerai ce qu'a dit Nietzsche : « Nos sociétés ne savent plus ce que c'est que punir ». À la punition, dit-il, nous donnons, comme par sédimentation, un certain nombre de significations comme la loi du talion, la rétribution, la vengeance, la thérapeutique, la purification et quelques autres qui sont effectivement présentes dans la pratique même de la punition, mais sans que nos sociétés aient été capables de choisir une interprétation ou d'y substituer une autre et de fonder rationnellement l'acte de punir sur l'une de ces interprétations. Et je crois que nous en sommes toujours là » ; « Ce qui est à repenser radicalement, c'est ce qu'est punir, ce qu'on punit, pourquoi punir et finalement comment punir ». Cf. enfin F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, II, §13, p. 157 : « Il est aujourd'hui impossible de dire de manière précise *pourquoi* au juste on châtie ».

524 Cf. *ibid.*, II, §13, p. 158 où Nietzsche décline onze stratégies concernant un même châtement : « le châtement comme processus consistant à mettre hors d'état de nuire », « le châtement comme acquittement du dommage », « le châtement comme isolement d'un trouble affectant un équilibre, pour empêcher l'expansion de ce trouble », « le châtement comme processus consistant à inspirer la peur », « le châtement comme espèce de compensation pour les avantages dont le criminel a bénéficié jusque-là », « le châtement comme élimination d'un élément qui dégénère », « le châtement comme fête, à savoir comme déchaînement de violences et raillerie », « le châtement comme processus consistant à fabriquer une mémoire, soit pour celui qui subit le châtement – la soit-disant « amélioration », soit pour les témoins de l'exécution », « le châtement comme règlement d'honoraires », « le châtement comme compromis avec l'état naturel de vengeance », « le châtement comme déclaration de guerre et mesure de guerre à l'encontre d'un ennemi de la paix ». Cela est à mettre en parallèle avec ces lignes de l'article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » : le généalogiste ne feint plus de croire que tout se passe « comme si le châtement avait été destiné à faire exemple » ; en réalité, « le châtement fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer de la victime, d'effrayer les autres » (M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1011). Il est remarquable que Foucault reprenne plusieurs de ces stratégies punitives dans ses propres

à la réflexion, se multiplient, qu'elles soient délibérées, comme réparer une injustice, corriger un individu, sauver la société du chaos ou de l'impureté, préserver et faire respecter le droit pour lui-même, ou qu'elles soient plus inconscientes et inavouables, comme se servir de la justice pour accroître son pouvoir, pour dominer les hommes ou pour jouir de sa cruauté. Pour user d'une autre classification, il peut s'agir d'une fin rationnelle et utilitariste – éviter la reproduction ou la propagation du crime en société comme chez Hobbes, mais aussi Beccaria ou Bentham –, passionnelle et affective – désirs d'honneurs ou de pouvoir, plaisir pris à la souffrance du condamné comme chez Nietzsche –, ou morale – postuler le progrès de l'homme à partir de la loi morale comme chez Kant, ou bien punir pour survivre à l'intolérable comme chez Arendt.

Le point de départ de Foucault, qui dérive d'une expérience directe du milieu carcéral et juridique, est l'évidence selon laquelle la prison constitue la seule punition qui convienne aux sociétés contemporaines. Et si tous les acteurs de ce milieu, sans doute, reconnaissent son insalubrité, ses dangers et sa pédagogie de la délinquance, la prison demeure confortée dans ses droits, comme s'il fallait peut-être punir mieux, mais nécessairement punir par la prison⁵²⁵. La question de Foucault est donc la suivante : peut-on faire la généalogie de la prison, montrer pourquoi elle paraît aujourd'hui si évidente et nécessaire, et pourquoi, de surcroît, le « système carcéral [...] parvient à rendre naturel et légitime le pouvoir de punir »⁵²⁶ ? Pour prendre une tonalité nietzschéenne : qui sommes-nous pour avoir besoin de la prison comme paradigme punitif, quelle interprétation, quelle volonté se cache sous l'usage de la prison comme modèle de

analyses : la mise au dehors et l'élimination d'un élément mauvais dans les remarques sur le droit antique, la compensation et la dette au cœur de l'analyse du droit germain, le déchaînement de violence et la fabrique de la mémoire dans l'analyse de la punition infligée par le pouvoir souverain – qu'on pense à l'exécution de Damiens –, la punition de l'ennemi social dans l'analyse de la pénalité moderne. À ce titre, l'originalité de la généalogie foucauldienne consiste dans l'importance décisive et centrale de la prison ou de l'enfermement, que Nietzsche n'aborde jamais vraiment, ou alors de manière métaphorique : l'enfermement intérieur, la mauvaise conscience, le sentiment de culpabilité organisé par la « pénalité » chrétienne. Cf. par exemple F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, § 14, p. 159 : « Le châtimement doit avoir cette valeur d'éveiller le sentiment de culpabilité chez le coupable, on cherche en lui le véritable *instrumentum* de cette réaction psychique que l'on appelle « mauvaise conscience », « remords » ».

525 Sur l'évidence de la prison, cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993, p. 268 : « On sait tous les inconvénients de la prison, et qu'elle est dangereuse quand elle n'est pas inutile. Et pourtant on ne « voit » pas par quoi la remplacer. Elle est la détestable solution, dont on ne saurait faire l'économie ». Cf. aussi *ibid.*, p. 271 qui précise que « la réforme de la prison est à peu près contemporaine de la prison elle-même ». En somme, Foucault avance un argument qui n'est pas sans annoncer celui de *La Volonté de savoir* à propos du bavardage de la sexualité : « La prison a toujours fait partie d'un champ actif où ont foisonné les projets, les réaménagements, les expériences, les discours théoriques, les témoignages, les enquêtes. Autour de l'institution carcérale, toute une prolixité, tout un zèle. La prison, région sombre et abandonnée ? Le seul fait qu'on n'ait pas cessé de le dire depuis près de deux siècles prouve-t-il qu'elle ne l'était pas ? » (*ibid.*, p. 272-3).

526 *Ibid.*, p. 353. Cf. aussi *ibid.*, p. 354-5 : « Le carcéral « naturalise le pouvoir légal de punir, comme il « légalise » le pouvoir technique de discipliner. [...] en effaçant ce qu'il peut y avoir de violent dans l'un et d'arbitraire dans l'autre, en atténuant les effets de révolte qu'ils peuvent susciter tous deux » il répond à la question suivante : « comment a-t-on fait pour que les gens acceptent le pouvoir de punir, ou tout simplement, étant punis, tolèrent de l'être ».

toute punition ? Car la généalogie impose d'abord d'élargir l'horizon : et si la prison s'est imposée, elle n'est pas le seul moyen punitif utilisé par les hommes dans l'histoire – il faut noter que Nietzsche évoque rarement la prison, et que la prison constitue le point où la généalogie foucauldienne du punir métamorphose la généalogie nietzschéenne ; pour Nietzsche, la punition est d'abord la violence du fort contre le faible, ou l'auto-punition morale et religieuse du chrétien, c'est-à-dire, métaphoriquement, la prison morale.

Au début de *La Société punitive*⁵²⁷, Foucault met au jour les quatre systèmes punitifs utilisés par les hommes. Premièrement, l'exclusion : il s'agit de refuser la présence d'un individu dans le groupe ; historiquement, ce type de punition est privilégié dans la Grèce archaïque. Deuxièmement, la « compensation » ou le rachat de la faute, présente dans le vieux droit germanique : il ne s'agit pas ici de rompre les liens entre le criminel et le groupe en l'excluant, mais de fortifier ce lien et de contraindre le criminel à rembourser sa dette envers la victime. Troisièmement, le marquage : il s'agit de signer le corps du criminel – par amputation, ou au fer rouge. Le marquage, utilisé du Moyen-Âge au XVIII^e siècle, constitue une mémoire : il ne s'agit ni d'oublier dans le dehors, ni d'oublier par compensation dans le dedans du groupe, mais de se souvenir de la faute punie et du pouvoir qui punit. Quatrièmement, l'enfermement, dont la généralisation à l'intérieur des sociétés occidentales date de la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire très tardivement⁵²⁸. Si Foucault rappelle qu'il existait certes des pratiques d'enfermement chez les Romains, dans le christianisme primitif ou au Moyen-Âge, c'est pour mieux souligner le fait que la prison n'était alors qu'une garantie pour s'assurer d'une personne avant un jugement, sans constituer au sens strict une punition. Ce qu'il faut généalogiquement expliquer, c'est donc l'utilisation récente de la prison comme punition.

Pour cela, il faut remarquer que ces quatre techniques punitives ne se succèdent pas dans le temps de manière monotone ; il s'agit plutôt, au sein de cette lutte ouverte qu'entend retrouver le généalogiste Foucault, de « tactiques pénales »⁵²⁹, c'est-à-dire d'éléments stratégiques, de visées ou de rationalités punitives différentes. Par conséquent, une même punition peut être administrée selon ces quatre différents sens ; soit l'exemple de la peine de mort : premièrement, pour une tactique d'exclusion comme dans la Grèce archaïque, il n'y a pas d'exécution directe, mais plutôt une mise en situation de mort, un exil hors de la loi permettant à tout le monde de tuer le coupable, ou bien encore cette pratique consistant à lancer le criminel du haut d'une

527 Cf. M. Foucault, *La Société punitive, Cours au Collège de France 1972-1973*, B. Harcourt éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2013, p. 8-9.

528 Cf. M. Foucault, « Prisons et révoltes dans les prisons », art. cit., p. 1300 : « Il y a eu, en effet, des sociétés sans prison ; il n'y a pas si longtemps. Comme punition, la prison est une invention du début du XIX^e siècle ».

529 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 13.

falaise, en confiant son destin aux dieux. Deuxièmement, pour une tactique de rachat, la mort est le paiement de la dette, et c'est la famille de la victime, par exemple, qui se charge de l'exécution du coupable. Troisièmement, pour une tactique de marquage, la mort doit provoquer l'effroi chez les spectateurs : plus le corps est mutilé, plus la terreur est grande, et plus le pouvoir qui supplicie est grandi. Le paradigme de ces exécutions terrifiantes, c'est l'exécution spectaculaire de Damiens en 1757, qui ouvre *Surveiller et punir*. Jusqu'à la Révolution, le pouvoir souverain se distingue par un déchaînement sur le corps du condamné, et principalement sur celui du régicide, parce que ce dernier porte affront au roi, au peuple, mais aussi à Dieu⁵³⁰. Enfin, pour une tactique d'enfermement qui domine encore les sociétés contemporaines, la peine de mort comme prison à perpétuité n'est plus le supplice théâtral du corps criminel, mais la clôture silencieuse, l'enfermement absolu. Le problème généalogique de Foucault, dont il faut suivre le travail dans les cours *Théories et institutions pénales* et *La Société punitive* aboutissant à *Surveiller et punir*, consiste à saisir cette volonté politique qui, à un moment récent de l'histoire, resserre la pénalité sur la tactique de l'enfermement, en déclarant qu'il est possible, pour un individu, de ne plus connaître aucun dehors à la prison et à la surveillance continue qui s'y trame. Pourquoi punissons-nous par la prison, et comment notre société punitive s'est-elle déplacée du supplice de Damiens à la prison à perpétuité, du punir au surveiller ?

Avant de recentrer l'analyse sur la dimension étatique de la punition, il convient de remarquer que la punition se joue à tous les échelons du social : entre un parent et ses enfants, entre un patron et ses ouvriers, entre un chef et ses soldats⁵³¹. Tout individu possède une expérience réelle d'une punition protéiforme et permanente ; en d'autres termes, la punition est l'exemple idéal pour le généalogiste foucauldien qui entreprend en même temps une microphysique des pouvoirs et des résistances. Soit le célèbre épisode, dans les *Confessions*, de la

530 Cf. *ibid.*, p. 12. Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 9 ouvrant sur l'exécution magistrale de Damiens, qui, en se déguisant, était parvenu à effleurer le flanc de Louis XV. Damiens est selon les édits du roi condamné pour régicide à « faire amende honorable devant la principale porte de l'église de Paris », où il doit être « mené et conduit dans un tombereau, nu, tenant une torche de cire ardente », puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée au feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent ».

531 Cf. par exemple M. Foucault, « Prisons et révoltes dans les prisons », art. cit., p. 1298 : « les enfants sont punis, les écoliers sont punis, les ouvriers sont punis, les soldats sont punis. Enfin, on est puni toute sa vie ». Le christianisme n'affirme-t-il pas aussi l'universelle condition du puni ? Si Foucault peut dire que nous sommes tous punis dans nos sociétés contemporaines, l'Église chrétienne l'affirme aussi, au sens où nous sommes tous des châtiés post-lapsaires. Bien sûr, les deux rationalités sont radicalement différentes, tout le problème pour Foucault consistant à trouver les moyens de résister à la punition tout humaine, mais permanente, des sociétés contemporaines : la résistance généalogique suppose la mort de Dieu comme de tout irrésistible.

fessée admonestée par Mlle Lambercier au jeune Jean-Jacques⁵³² : ce dernier ne trouve pas le châtement déplaisant, et ressent même un tel plaisir qu'il se laisse derechef prendre pour subir un châtement identique. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont Mlle Lambercier s'aperçoit que la finalité de son châtement est détournée, et l'abandonne en comprenant que les désirs de Jean-Jacques ont changé...

Plusieurs points méritent d'être notés si cet exemple est relu à l'aune de la méthodologie foucauldienne : premièrement la punition est vue du dedans, depuis l'enfant puni qui est l'objet de la punition, mais qui en devient aussi le sujet par la grâce de l'écriture. Au-delà même de savoir si la punition est juste et si le puni la reconnaît comme telle, au-delà même de préciser le lieu de la punition – famille, école, armée... –, il s'agit de reconnaître que la punition suppose une subordination du puni à un certain pouvoir punitif ; et le parti de Foucault consiste à suivre de près la résistance à ce pouvoir, et aux raisons qui le légitiment, afin de les révéler parfaitement. Deuxièmement, la fin même du châtement, ici corriger et éviter que la bêtise se reproduise, se trouve déviée, transformée par une résistance qui n'est même pas délibérée puisqu'elle ressort du goût de Jean-Jacques : le pouvoir punitif s'adapte à son objet, et au déplacement de celui-là. Cela pose le problème des effets indésirables provoqués par l'acte de punir : qu'est-ce qui, une fois fixés les conditions et le but d'une punition, garantit que l'acte atteint son but ? Une des questions essentielles de *Surveiller et punir* est la suivante : la prison punit-elle efficacement, réinsère-t-elle vraiment le délinquant dans l'espace social ? Cette question même a-t-elle un sens ? En tout cas, la résistance au pouvoir punitif est toujours possible, inscrite dans le fonctionnement même de ce pouvoir, liée si ce n'est à la volonté réfléchie des hommes, du moins aux forces sourdes de leur corps. Troisièmement, l'exemple de Rousseau tourne par avance vers des intuitions de Sade ou de Sacher-Masoch : l'interdit, et le châtement lui-même ont moins pour fonction de barrer les désirs que de les créer, et de les produire. La résistance et le pouvoir punitifs fonctionnent de manière réversible, et évoluent ensemble. Si la résistance au pouvoir punitif est essentielle dans la mise en lumière de son fonctionnement, le dernier mot de Foucault ne consiste pas à constater la fatalité de celui-là : il s'agit surtout d'ouvrir à des résistances actives. La résistance comme principe de révélation du pouvoir se double toujours d'une résistance comme finalité généalogique.

La prison apparaît alors comme l'objet privilégié d'une généalogie de résistance, parce

532 Cf. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Folio, 2009, p. 44 : « Comme Mlle Lambercier avait pour nous l'affection d'une mère, elle en avait aussi l'autorité, et la portait quelquefois jusqu'à nous infliger la punition des enfants quand nous l'avions méritée. Assez longtemps elle s'en tint à la menace, et cette menace d'un châtement tout nouveau pour moi me semblait très effrayante ; mais après l'exécution, je la trouvai moins terrible à l'épreuve que l'attente ne l'avait été [...] ; j'avais trouvé dans la douleur, dans la honte même, un mélange de sensualité qui m'avait laissé plus de désir que de crainte de l'éprouver derechef par la même main ».

que le pouvoir, dit Foucault, peut s'y déchiffrer comme à livre ouvert :

Mettre quelqu'un en prison, le garder en prison, le priver de nourriture, de chauffage, l'empêcher de sortir, de faire l'amour, etc., c'est bien là la manifestation de pouvoir la plus délirante qu'on puisse imaginer. [...] La prison est le seul endroit où le pouvoir peut se manifester à l'état nu dans ses dimensions les plus excessives, et se justifier comme pouvoir moral. « J'ai bien raison de punir, puisque vous savez qu'il est vilain de voler, de tuer... » C'est ça qui est fascinant dans les prisons, que pour une fois le pouvoir ne se cache pas, qu'il ne se masque pas, qu'il se montre comme tyrannie poussée dans les plus infimes détails, cyniquement lui-même, et en même temps il est pur, il est entièrement « justifié », puisqu'il peut se formuler entièrement à l'intérieur d'une morale qui encadre son exercice : sa tyrannie brute apparaît alors comme domination sereine du Bien sur le Mal, de l'ordre sur le désordre⁵³³.

Ce qui est décisif ici, c'est que le pouvoir punitif est explicitement apparenté au partage social et moral que traque le généalogiste Foucault en prenant comme point de départ, et comme finalité, les résistances qui s'y opposent. Car si le pouvoir peut s'observer préférentiellement en prison, les résistances qui s'y manifestent possèdent aussi un éclat exemplaire, à condition de savoir écouter le « grondement de la bataille » et d'être attentif au « sérieux de la lutte »⁵³⁴. C'est tout le travail, circulaire, de Foucault sur la prison et le pouvoir punitif, qu'il faut ici mettre en lumière : mis en branle par des résistances, l'activité généalogique doit y reconduire.

Car l'interrogation de Foucault sur le punir est bien généalogique⁵³⁵ : quel est le commencement de notre punir actuel, comment est apparue la prison, sous la pression de quelles forces a-t-elle émergé ? En ce sens, la perspective de Foucault se détourne d'une perspective classique qui est celle du fondement et de la justification du droit de punir. Soient deux exemples préalables : si Durkheim fonde la punition de l'élève dans sa reconnaissance du pouvoir du maître, c'est au nom d'une rationalité sociologique en vertu de laquelle l'autorité professorale est le moyen pour la société d'agir sur elle-même⁵³⁶. Si Rousseau au contraire fonde

533 M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1178. Cf. aussi, sur l'idée de partage social et moral, « Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal », art. cit., p. 1074 : « Il y a un problème qui depuis longtemps m'intéresse, c'est celui du système pénal, de la manière dont une société définit le bien et le mal, le permis et le pas permis, le légal et l'illégal, la manière dont elle exprime toutes les infractions et toutes les transgressions faites à la loi ».

534 Cf. respectivement les derniers mots de l'ouvrage de 1975 en M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 360 et M. Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 168, note d (manuscrit).

535 Cf. M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 840 : « J'avais une seconde raison pour étudier la prison : reprendre le thème d'une généalogie de la morale, mais en suivant le fil des transformations de ce qu'on pourrait appeler « les technologies morales ». Pour comprendre ce qui est puni et pourquoi on punit, poser la question : comment punit-on ? En cela, je ne faisais pas autre chose que de suivre le chemin emprunté à propos de la folie : plutôt que de se demander ce qui, à une époque donnée, est considéré comme folie et ce qui est considéré comme non-folie, se demander comment on opère le partage ».

536 Cf. par exemple E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, Puf, 2013, p. 67-8 : « la crainte du châtement [...] n'a un caractère moral, une valeur morale que si la peine est reconnue comme juste par celui qui la subit, ce qui implique que l'autorité qui punit est elle-même reconnue comme légitime ». Durkheim se livre à une justification du droit de

le refus du châtement, c'est en vertu d'une rationalité individualiste et naturaliste : la nature apprendra à Émile tout ce qu'il faut à condition de ne pas l'en détourner par un goût excessif pour le pouvoir des hommes, dont le maître est le premier modèle⁵³⁷. Dans les deux cas cependant, il y a justification : justification du droit de punir des maîtres pour Durkheim, justification d'un non-droit de punir des maîtres pour Rousseau. Ce que Foucault entend traquer, sur le sol même de la lutte entre pouvoirs et résistances, c'est la rationalité sous-jacente à ces justifications. Il s'agit bien, sans l'évacuer, de mettre entre parenthèses le problème du fondement du droit de punir, c'est-à-dire d'entreprendre une généalogie des rationalités punitives : opérer un pas en retrait qui permette de comprendre les fondations du devoir de punir comme du droit de punir⁵³⁸.

En outre, la punition est un exemple privilégié pour interroger le rapport de la rationalité – voire de la philosophie – avec son autre : la violence et ses épigones, le mal, l'irrationnel, etc. La

châtier, qu'il place dans l'autorité du maître en tant que porte-voix de la société tout entière. Pour Durkheim le châtement possède une visée en même temps morale et sociale, puisqu'il doit faire naître le sentiment de respect envers l'instance sacrée de la société.

537 Cf. par exemple J. J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 169 : « Il casse les fenêtres de sa chambre : laissez le vent souffler sur lui nuit et jour sans vous soucier des rhumes ; [...] à la fin vous faites raccomoder les vitres, toujours sans rien dire : il les casse encore. [...] vous l'enfermerez à l'obscurité dans un lieu sans fenêtre. À ce procédé si nouveau il commence par crier, tempêter ; personne ne l'écoute. Bientôt il se lasse et change de ton ». Ici le châtement actif et « interventionniste » n'arrive qu'en second lieu dans la méthode ; comme l'éducation, le châtement doit être inculqué par la nature elle-même. Ici aussi Rousseau se place dans une perspective de justification, mais opposée à celle de Durkheim : il entend fonder le devoir de ne pas punir l'enfant. Il faut mettre cet épisode en regard de toute la pédagogie et l'éducation négative de l'*Émile* : il faut soumettre l'enfant à la douce nécessité des choses plutôt qu'aux mauvaises volontés des hommes, à leurs jeux de pouvoir, à la trahison et au mensonge.

538 Cf. M. Foucault, « La poussière et le nuage », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 277, p. 833 : « Dans cette « naissance de la prison », de quoi est-il question ? De la société française dans une période donnée ? Non. De la délinquance aux XVIII^e et XIX^e siècles ? Non. Des prisons en France entre 1760 et 1840 ? Pas même. De quelque chose de plus ténu : l'intention réfléchie, le type de calcul, la *ratio* qui a été mise en œuvre dans la réforme du système pénal, lorsqu'on a décidé d'y introduire, non sans modification, la vieille pratique de l'enfermement. Il s'agit en somme d'un chapitre dans l'histoire de la « raison punitive ». Sur le problème du fondement, cf. « Qu'appelle-t-on punir ? », *art. cit.*, p. 1460 : « J'ai donc laissé le problème du fondement du droit de punir pour faire apparaître un autre problème qui était, je crois, plus souvent négligé par les historiens : les moyens de punir et leur rationalité-innovation. Mais cela ne veut pas dire que la question du fondement de la punition n'est pas importante. [...] Donc, si je n'ai pas parlé de ce fondement du droit de punir, ce n'est pas que je considère que ce ne soit pas important ; je pense que ce serait, à coup sûr, l'une des tâches les plus fondamentales que de repenser, dans l'articulation entre le droit, la morale et l'institution, le sens que l'on peut donner à la punition légale ». Demander pourquoi on punit implique enfin de quitter la place du critique ou du dénonciateur en se demandant si, et comment, on doit punir ; cela exige de demander sous quelle forme la résistance peut se transformer en revendication, en réformisme, en pouvoir. Est-ce que la généalogie de résistance ne doit pas être guidée par un devoir de punir ? Que proposer de plus que la prison, de moins, de mieux ? En somme, demander pourquoi on punit, c'est abandonner le point de vue de Job, l'injustement puni, la victime d'une punition sans pourquoi, pour emprunter celui du Léviathan, c'est-à-dire le point de vue de celui qui a le devoir de punir pour faire vivre les hommes le plus longtemps possible en société. Du devoir de punir au droit de punir, la conséquence est bonne. En reprenant une intuition kantienne, Arendt ne dit-elle pas en substance à propos d'Eichmann et de ses quatre cent mille déportés, que le jugement, dans son intimité avec le châtement, est le seul moyen pour se libérer du passé ; que, par conséquent, le droit de châtier prend sens dans le devoir de châtier, constituant la seule possibilité d'agir de nouveau dans le monde ?

punition constitue peut-être le point où l'exigence de dépassement de la violence touche à la nécessité d'y recourir. Historiquement, ce problème s'est cristallisé à l'époque des Lumières, lorsque les Réformateurs ont explicité une sensibilité nouvelle et affirmé l'urgence d'en finir avec les supplices corporels et barbares de l'Ancien Régime⁵³⁹. Mais la question de Foucault est la suivante : est-ce que, dans la pénalité moderne, la violence ne subsiste pas, certes métamorphosée, sublimée, voire masquée, par une autre forme de rationalité et de pouvoir qui capte et saisit les corps à un niveau élémentaire ? La rationalité du surveiller est-elle moins violente⁵⁴⁰ que la rationalité du punir, et en quel sens y a-t-il eu « progrès », « humanisation » de la peine ? De ce point de vue, Foucault continue d'une certaine manière les travaux de l'école de Francfort – *Surveiller et punir* cite notamment *Peine et structure sociale*⁵⁴¹ de Rusche et Kirchheimer –, qui remettent en cause l'évolutionnisme traditionnel de la pénalité, en mettant au centre de leur analyse les profits de l'État. Prolongeant cette intuition, Foucault propose finalement de s'interroger sur les deux lois de l'évolution pénale que Durkheim met en lumière

539 Personne ne s'est encore élevé, s'étonne Beccaria, contre « la cruauté des châtimens », « l'irrégularité des procédures criminelles » et la « froide atrocité » du pouvoir souverain ; par conséquent, « si, en défendant les droits des hommes et de l'invincible vérité, j'avais pu contribuer à arracher aux souffrances et aux angoisses de la mort une victime infortunée de la tyrannie ou de l'ignorance également funeste, les bénédictions et les larmes de joie d'un seul innocent me consoleraient du mépris des hommes » (C. Beccaria, *Des délits et des peines*, Paris, Flammarion, 2006, p. 86). Tous les auteurs des Lumières – Grimm, Voltaire en tête –, révoltés contre les affaires comme celle de Calas en 1762 et du chevalier de la Barre en 1765, abondent dans le sens de Beccaria : contre le secret des procédures, le refus d'un avocat, le recours à la torture et la cruauté des châtimens. Pour les Lumières, Rousseau y compris, la justice criminelle, arbitraire et inégalitaire, symbolise l'excès du pouvoir souverain, l'excès de tout Léviathan. Le problème de la punition cristallise bien là un problème de pouvoir.

540 Pour la critique du terme de violence, cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 15-6 : « cette notion me paraît dangereuse parce que, d'une part, elle laisse supposer, en dessinant ainsi un pouvoir physique, irrégulier, etc., que le bon pouvoir ou le pouvoir tout court, celui qui n'est pas traversé de violence, n'est pas un pouvoir physique. Or, il me semble au contraire que ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct » ; « Pris dans ses ramifications dernières, à son niveau capillaire, là où il touche l'individu lui-même, le pouvoir est physique, et, par là même, il est violent, au sens où il est parfaitement irrégulier, non pas au sens où il est déchaîné, mais au sens, au contraire, où il obéit à toutes les dispositions d'une espèce de microphysique des corps ».

541 Cf. G. Rusche et O. Kirchheimer, *Peine et structure sociale: Histoire et « théorie critique » du régime pénal*, Paris, Cerf, 1994. La part que l'ouvrage accorde au déterminisme économique et au progrès du capitalisme dans l'évolution de la pénalité est plus importante que chez Foucault, d'où le recours, dans l'analyse, au fil conducteur de la main-d'œuvre disponible pour le travail. Foucault, sans nier ce déterminisme économique présent chez Marx comme dans ce « grand ouvrage », comme il le qualifie dans *Surveiller et punir*, s'évertue à donner une autonomie réelle au pouvoir par rapport à lui, et, par conséquent, à la résistance. Cela dit, *Peine et structure sociale* évoque, comme Foucault, le souci qu'a la pénalité de s'appliquer sur les classes laborieuses, pauvres et mêmes mendiants, par l'institution, entre autres exemples, des maisons de correction, dans une lignée très marxiste, et parfois wébérienne pour le lien au calvinisme. Cf. par exemple *ibid.*, p. 156 : « Des règles strictes furent introduites pour contrôler l'activité de l'ouvrier, de la prière du matin jusqu'à la sortie du soir. On s'efforça même de contrôler sa vie privée, afin de le tenir à l'écart d'influences susceptibles de nuire à sa productivité et à sa discipline ». Cf. encore *ibid.*, p. 197 : « La forme première de la prison moderne était donc mêlée à la maison de correction et à ses lieux de production. Le but de ces institutions n'était pas l'amendement des pensionnaires, mais l'exploitation rationnelle de leur force de travail ».

en 1900 : premièrement, la violence de la punition et le développement des sociétés varient en raison inverse l'une de l'autre ; deuxièmement, la prison, en tant que paradigme de la privation de liberté, devient progressivement le « type normal de répression »⁵⁴². Foucault entend revenir sur ces lois sociales de l'évolution pénale en mettant en lumière non pas seulement la dialectique de la raison et les profits de l'État comme l'école de Francfort, mais les rationalités punitives précises – lesquelles ne se réduisent pas *a priori* à la « répression » – qui font rupture dans l'histoire, qui justifient « pourquoi » punir par la prison, et qui dessinent de nouveaux pouvoirs contre lesquels le généalogiste entend opposer des résistances inédites.

542 Cf. E. Durkheim, « Deux lois de l'évolution pénale », *L'Année sociologique*, (1899-1900), p. 65-95. Il faut noter deux choses : premièrement, Durkheim décrit un adoucissement progressif de la pénalité entre le moment des pénalités égyptienne, indienne, assyrienne, syrienne d'une part, et grecque et romaine d'autre part, puis insiste sur la relative modération de la pénalité médiévale, avant de constater que « l'apogée de la monarchie absolue marque l'apogée de la répression », par rapport à laquelle les Lumières et Beccaria représentent un pas en arrière. Deuxièmement, Durkheim aussi soutient qu'avant la fin du XVIII^e siècle, la prison n'est pas utilisée comme punition, et se généralise à partir de cette date pour devenir le centre de la pénalité moderne. Mais la raison qu'en donne Durkheim est sociologique : c'est la perte du respect pour l'être transcendant de la société qui explique le déplacement d'une pénalité « religieuse », protégeant l'autorité et la supériorité du collectif plutôt que les individus humains, à une pénalité « humaine », défendant les droits de ces derniers plutôt que ceux de la société. Éloigné d'une telle analyse en terme de « mentalités » collectives, de « loi de l'évolution pénale » et de « transcendance » de la société, Foucault recherche plutôt la cause de l'extension de la prison dans le jeu complexe des pouvoirs punitifs et des résistances.

2.2.2 Le contre-modèle du Léviathan : fondement du droit de punir et obéissance

Il n'est pas question de traiter de la théorie hobbesienne de la punition pour elle-même ; mais elle mérite néanmoins d'être explicitée à titre de contre-exemple de la généalogie que propose Foucault, car elle soutient la réponse la plus radicale à la question « pourquoi punir ? » : on punit pour fonder une société et la faire durer le plus longtemps possible par le truchement d'un pouvoir souverain. Dans ce cadre, la punition est un rappel du contrat originaire, et le retour à la promesse d'obéissance⁵⁴³. Qu'est-ce en effet qu'une punition ou un châtement ? « Un châtement est un mal infligé de par l'autorité publique à celui qui a accompli (ou omis) une action que cette autorité juge être une transgression de la loi, afin que la volonté des hommes soit par là d'autant mieux disposée à l'obéissance »⁵⁴⁴. Tout est explicite dans cette citation : le souverain seul punit, parce que le crime consiste en une transgression de l'interdit posé par lui –

543 De ce point de vue, Hobbes est le paradigme de toute pensée fondatrice du droit de punir, mais tous les auteurs juridiques classiques pourraient être convoqués. Par exemple, Beccaria clame que son ouvrage, « bien loin de diminuer l'autorité légitime, peut servir à l'accroître, si la douceur et l'humanité la justifient aux yeux de tous » (C. Beccaria, *Des délits et des peines*, op. cit., p. 54). La perspective de Beccaria, malgré les apparences, n'est en réalité pas opposé à celui de Hobbes : il consiste à fortifier le pouvoir souverain, en réfléchissant sur la légitimité de son droit de punir – il s'agit, comme dit Beccaria à la fin de l'ouvrage, de faire monter la vérité sur le trône à côté des monarques. Il faut rappeler aussi, en ce sens, la célèbre phrase de Tocqueville en 1845 : « Quel est l'objet principal de la peine relativement à celui qui la subit ? D'abord de lui apprendre à obéir » (*Du système pénitentiaire aux États-Unis*).

Bien sûr, Beccaria fait résonner la sensibilité de son époque harrassée par les brutalités et les injustices de la pénalité – décollation ou décapitation, pendaison ou guillotine, écartèlement, roue, bûcher, et peine de mort. En ce sens, Beccaria est un disciple des Lumières, qui veut en finir avec les abus de l'Ancien régime et de ses lois qui ne sont que des « émanations des siècles les plus barbares » (C. Beccaria, *Des délits et des peines*, op. cit., p. 54). Sans doute, le souverain de Beccaria n'est plus celui de Hobbes : souverain minimal dont l'action punitive n'est plus absolument libre, mais limitée par la liberté vigilante des sujets. Beccaria reverse ainsi la formule de Montesquieu au livre XII de *l'Esprit des lois* : « c'est de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen ». Pour Beccaria, les lois criminelles, si on veut qu'elles aient la moindre chance d'être bonnes et justes, doivent être subordonnées à la liberté des citoyens.

Il n'en reste pas moins qu'aux yeux de Beccaria toute violation de la loi est « le début de l'anarchie » (*ibid.*, p. 65) et que la punition, comme chez Hobbes, ne doit pas se venger du coupable, mais sauver la société. La punition est une mesure de prévention et d'anticipation déterminée en fonction de son utilité sociale : « si je prouve que cette peine n'est ni utile ni nécessaire, j'aurai fait triompher la cause de l'humanité » (*ibid.*, p. 126). Rien ne compte que l'utilité de la peine, en vue du « plus de bonheur possible réparti sur le plus grand nombre » (*ibid.*, p. 60). Beccaria, à la suite de Hobbes, rompt avec toute justice religieuse et morale : les délits et les crimes qui consistent en une transgression du pacte social, c'est-à-dire du fondement même de la société. De ce point de vue, l'utilitarisme de Beccaria radicalise ce qui ne se trouve qu'en germe chez Hobbes et fait que la punition anticipe explicitement l'avenir, prévient les désordres futurs et les dangers : « Il vaut mieux prévenir les crimes que d'avoir à les punir, tel est le but de toute bonne législation, laquelle est l'art de rendre les hommes le plus heureux possible » (*ibid.*, p. 169).

544 T. Hobbes, *Le Léviathan*, chapitre XXVIII, op. cit., p. 331. En ce sens, le Léviathan est le nom d'une machine définie par son pouvoir punitif. Il faut rappeler que selon l'analogie mécanique de Hobbes, l'âme du Léviathan est le souverain, ses articulations les magistrats, et ses « nerfs » les punitions, c'est-à-dire ce qui maintient les éléments du « dieu mortel » en un tout cohérent, et ce qui assure que le pouvoir du souverain demeure incontesté à travers tout le « corps » politique. La punition est ce qui doit fonder le caractère irrésistible du pouvoir souverain.

ce qui implique que le souverain est en même temps législateur et juge absolu. La finalité du châtement est clairement exposée : il s'agit de disposer la volonté des hommes à l'obéissance envers le souverain. Il n'y a donc pas de bonne punition, voire de punition tout court, si la punition ne produit pas d'obéissance ; c'est le cas par exemple lorsque le mal infligé par le souverain est inférieur au bien procuré par le crime. S'il faut punir, c'est parce que le pouvoir souverain, c'est-à-dire le fondement même de la société, est menacé. C'est d'ailleurs pour cette raison que, pour Hobbes, le châtement ne vaut que pour les sujets et non les ennemis extérieurs : le but du pouvoir punitif vise toujours le cœur même de la société. Au crime, qui rappelle les sujets politiques au risque de la guerre de tous contre tous, la punition répond directement en en constituant l'évitement. La punition suppose un défaut d'obéissance et appelle un surplus d'obéissance – une garantie anti-résistance, destinée à entretenir le caractère irrésistible du pouvoir souverain, ou ce que Michel Malherbe appelle les « droits irrésistibles et rationnels de la souveraineté absolue »⁵⁴⁵. De ce point de vue, le crime le plus grave est celui de lèse-majesté, parce qu'il met en péril le Léviathan, la société et donc aussi la vie des individus. Si la punition a bien pour fonction de sauver la société, c'est dans la punition du crime de lèse-majesté qu'elle manifeste l'essence ou l'idéal de sa fonction.

Mais d'où vient précisément le droit de punir ? À l'état de nature, dans l'irréremédiable course pour accroître son pouvoir⁵⁴⁶, chacun punit chacun selon son caprice et sa force, et juge des offenses comme des vengences. Tout individu dispose d'un « droit de nature » à user de punitions illimitées pour préserver sa vie. Puisque tout est permis dans cette guerre universelle de tous contre tous, l'état de nature devrait désigner le règne de la punition universellement injuste ; mais puisque l'état de nature se situe à un niveau antérieur à la distinction du juste et de l'injuste posée par le souverain, la punition naturelle ne peut même pas être dite injuste au sens

545 M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 149.

546 Il faut rappeler que l'hypothèse première est celle d'un état de nature dont les contradictions internes nécessitent le dépassement : de ce point de vue, tout le problème de l'homme vient de ce qu'il est l'animal qui désire le pouvoir. Pour Hobbes en effet, tous les désirs de l'homme naturel, parmi lesquels le désir de richesse et le désir de gloire, peuvent se réduire au désir de pouvoir, défini comme le moyen d'obtenir un bien futur : « je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort » (T. Hobbes, *Léviathan.*, chapitre XI, *op. cit.*, p. 96). Ce désir incessant du pouvoir pousse les hommes à la rivalité, à la méfiance et à la fierté revendicatrice, qui sont les trois symptômes du *bellum omnium contra omnes*. De sorte que déjà chez Hobbes, le pouvoir est la chose du monde la mieux partagée : sur le modèle du mouvement rectiligne accéléré emprunté à la science physique de l'époque, les corps humains sont déterminés à se rencontrer et à s'affronter. Comme le souligne Hobbes, l'homme à l'état de nature dispose d'un droit de nature l'autorisant à exercer son pouvoir sur toute chose pour préserver sa vie. Ce qui signifie que la perspective hobbesienne du pouvoir est bien d'abord juridique : le pouvoir est, si ce n'est un avoir ou une possession, du moins une sorte de droit, et même l'essence du droit que Hobbes appelle le droit de nature. Toute la théorie de l'obéissance, essentielle ici, en dérive : obéir, ce ne peut être qu'honorer un pouvoir, et désobéir, c'est montrer une absence ou un défaut de pouvoir. Hobbes s'en tient à une conception juridique et naturaliste du pouvoir là où Foucault interroge le pouvoir en termes d'exercice microphysique et de fonctionnement social.

strict : il n'y a que des rapports de force et des châtements privés, et toute la légitimité des punitions leur est intrinsèque, puisqu'aucune garantie supérieure et commune ne les soutient. L'alternative de Hobbes est donc le pouvoir souverain ou le chaos, c'est-à-dire la justice armée ou la guerre universelle car « les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité »⁵⁴⁷ ; par conséquent, « il faut qu'il existe quelque pouvoir coercitif, pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions, par la terreur de quelque châtement plus grand que l'avantage qu'ils attendent de leur infraction à la convention »⁵⁴⁸. Le pouvoir souverain de Hobbes est d'abord un pouvoir punitif : pour que les lois de nature obligent dans l'ordre public et non seulement dans l'ordre de la conscience, il faut une garantie qui n'est rien d'autre que la crainte permanente de la punition du souverain. La punition doit garantir la vie ; mais l'unique condition pour cela tient dans sa capacité à être crainte, à « terroriser ».

Comme on sait, Hobbes trouve le moyen d'ériger le pouvoir souverain dans une théorie novatrice de l'autorisation : pour survivre, les individus comme auteurs abandonnent leur pouvoir ou leur droit naturel, et confient à un seul, souverain, l'autorité d'agir, de parler et de punir en leur nom. Cet acteur est donc non seulement le seul à conserver son pouvoir ou son droit naturel, mais encore à le conserver pour punir et rendre obéissants ceux-là même qui l'y autorisent. Ce qui est décisif, c'est que l'individu, au moment du pacte, ne cède pas le droit de punir au souverain, puisque ce dernier le possède déjà ; les individus suspendent simplement leur droit de punir, si bien que le souverain est le seul à le conserver, c'est-à-dire à demeurer en même temps législateur, juge et bourreau⁵⁴⁹. Cela signifie premièrement que le souverain ne peut pas léser ses sujets : se retourner contre l'injustice présumée de son souverain, c'est se retourner contre soi-même. Deuxièmement, le souverain ne peut pas être puni : il n'a pas lui-même contracté, et ne doit aucune obéissance. En somme le souverain est non justiciable, mais juge absolu – et rien ne s'oppose par exemple au « cas d'un prince souverain qui met à mort un sujet innocent »⁵⁵⁰. Le juste n'est que ce que le souverain dit être juste ; par conséquent, objecter la justice de la conscience contre la loi souveraine est absurde et dangereux, car cela consiste à désobéir.

547 *Ibid.*, chapitre XVII, p. 173.

548 *Ibid.*, chapitre XV, p. 144.

549 Cela permet de nuancer les affirmations très englobantes de Foucault ; car le droit de nature n'est pas « échangé » – et en ce sens, il faut tordre les textes pour trouver quelque chose comme une parenté juridico-économique qui irait de Hobbes à Marx – ; chez Hobbes, le droit est abandonné réciproquement et de proche en proche sous l'effet des lois de nature qui imposent de contracter pour la paix et la sécurité. Mais le pouvoir souverain ne dérive pas d'un échange de droits ; il faut dire au contraire qu'il est le seul à conserver son droit.

550 *Ibid.*, chapitre XXI, p. 225.

En ce sens, l'utilitarisme en puissance de Hobbes rompt avec la justice rétributive d'Aristote : on passe du rééquilibrage d'un dommage à l'anticipation des risques et à la prévision des conséquences futures. La punition hobbesienne porte moins sur les intentions criminelles passées que sur le redressement des intentions criminelles à venir. La punition intervient pour empêcher la propagation du mal dans le corps social ou « la contagion de l'exemple »⁵⁵¹, c'est-à-dire pour qu'on ne recommence plus à résister au souverain. De ce point de vue, le libre-arbitre de type cartésien est la principale erreur de la philosophie politique, et participe des ténèbres métaphysiques, parce qu'il est la condition de toute désobéissance⁵⁵². En outre, il faut remarquer que les rares zones de résistance possible concernent précisément la punition, mais dérivent toujours et sont limitées par le pouvoir punitif. Premièrement,

si le souverain ordonne à un homme (même justement condamné) de se tuer, de se blesser, ou de se mutiler ; ou bien de ne pas résister à ceux qui l'attaquent ; ou bien de s'abstenir d'user de la nourriture, de l'air, des médicaments, ou de toute autre chose sans laquelle il ne peut vivre : cet homme a néanmoins la liberté de désobéir.⁵⁵³

Résister à la violence de la punition n'est pas contradictoire puisque le contrat est précisément accepté pour y échapper ; de ce point de vue, la résistance est un droit de nature consistant à tout entreprendre pour sauver sa vie. Deuxièmement, un homme n'est pas obligé d'avouer un crime, parce que face à un châtement physique, le torturé ne fait rien d'autre que sauver sa vie en s'accusant ou en accusant des complices, et ne manifeste jamais la vérité. Entre la promesse et la punition effective, il y a encore la liberté de fuir et de sauver sa vie, qui est la fin pour laquelle la promesse d'obéissance a été prononcée. En ce sens, l'impératif hobbesien peut se formuler de la sorte : « agis de telle sorte que ta résistance ne contredise pas la fin pour laquelle le pouvoir souverain a été institué ».

Enfin, les troisième et quatrième livres du *Léviathan* concernent directement la punition parce qu'ils posent le problème de la souveraineté de Dieu ; en somme, ils posent le problème

551 *Ibid.*, chapitre XXVII, p. 324. Cf. aussi *ibid.*, chapitre XXX, p. 371 : « le but du châtement n'est pas de se venger et de décharger sa bile, mais de corriger le délinquant » ; ce type de phrase touche à ce que Foucault appellera la justice disciplinaire, plutôt que souveraine. Cf. enfin *ibid.*, *Appendice, De l'hérésie* où Hobbes affirme que le but d'une punition est, « pour le bien de l'humanité, la prévention, autant que faire se peut, des injustices ». Le but du châtement n'est pas de se venger d'un individu mais de régler une population ou la conduite la plus heureuse possible de l'humanité.

552 Au contraire du libre-arbitre cartésien, le sujet hobbesien n'est libre que parce qu'il obéit : « C'est en effet dans l'acte où nous faisons notre soumission que résident à la fois nos obligations et notre liberté » (*ibid.*, chapitre XXI, p. 229). Tout l'ordre social garanti par le pouvoir souverain repose sur l'obéissance des sujets : « Ôtez, dans n'importe quelle sorte d'État, l'obéissance [...], et non seulement ce peuple cessera d'être florissant, mais encore il se dissoudra à bref délai » (*ibid.*, chapitre XXX, p. 361). De ce point de vue, la philosophie foucauldienne de la résistance est exactement inverse à la théorie fondationnelle de Hobbes.

553 *Ibid.*, chapitre XXI, p. 230. Cf. sur ce point M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison, op. cit.*, p. 152 : « Mais ce droit consiste seulement en ma résistance propre et ne peut être érigé en un droit universel, en un principe civil ».

des deux souverains. Car dire que Dieu est roi revient « soit à offenser la majesté divine par un excès d'obéissance civile, soit à transgresser les commandements de la République de peur d'offenser Dieu »⁵⁵⁴. Dieu est roi selon la Bible, et le roi se reconnaît au pouvoir de dispenser des châtiments : en cela, tous les hommes lui doivent une crainte et une obéissance directement proportionnelles à sa « puissance irrésistible »⁵⁵⁵. D'où le problème suivant : l'Église possède-t-elle le pouvoir de punir les sujets ? Si le pape est souverain, alors le souverain civil est réduit à l'obéissance et devient punissable ; en outre, les sujets sont confrontés à deux craintes : celle du châtiment du souverain et celle du châtiment de Dieu. Il est absolument nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul pouvoir souverain pour sauver la société⁵⁵⁶, et Hobbes résout le problème en tranchant la mauvaise tête de l'aigle, c'est-à-dire celle du pape : il ne saurait y avoir d'Église universelle commandant à toutes les républiques du monde, et c'est au souverain civil que les différents chrétiens doivent obéissance⁵⁵⁷. Hobbes rappelle en substance que le royaume de Dieu n'est plus de ce monde depuis Saül ; et tout le problème vient de ce que l'on croit – et surtout, de ce que l'on fasse croire – que le royaume de Jésus-Christ est de ce monde et non du monde à venir. Hobbes, dans un ton qui n'a rien à envier à Spinoza ou à Nietzsche, s'oppose

554 *Ibid.*, chapitre XXXI, p. 378. En un sens, il n'y a pas de meilleure crainte que celle de Dieu ; le problème consiste à craindre en même temps Dieu – ou son représentant sur terre, c'est-à-dire le pape – et son souverain si ces deux maîtres se contredisent.

555 *Ibid.*, p. 381. Il ne faut pas oublier l'idée hobbesienne selon laquelle Dieu punit naturellement les actions humaines, si bien que la nature n'est rien d'autre que le lieu d'une punition/récompense divine : si un homme s'adonne à des plaisirs lubriques, il doit accepter le châtiment naturel de tous les déplaisirs contraires que cela implique ; de même, si un homme se rebelle, son châtiment naturel sera le massacre... La nature est le lieu de l'intervention permanente de Dieu, de sa providence ; seulement il s'agit d'une providence toute-puissante et punitive. Il ne s'agit bien pas de châtiments surnaturels, mais de l'enchaînement naturel des causes et des effets voulu par Dieu ; la punition est ainsi tellement associée à l'idée de puissance qu'elle en devient naturalisée, insérée dans l'ordre des choses et garantie par le glaive divin. Il y a une naturalité ou une nécessité de la punition qui la place hors de question, et qui justifie en retour le droit à la punition du souverain : le souverain doit punir parce Dieu même n'a aucun sens sans punition.

556 Les exemples historiques auxquels pense Hobbes sont celui plaçant Charlemagne sous le joug du pape Léon III, et celui au cours duquel Barberousse se voit foulé aux pieds par le pape Alexandre III. Le pape ne doit surtout pas se croire roi des rois : Hobbes pense aussi au concile de Latran en 1215 qui assujettit le pouvoir civil au pouvoir spirituel du pape, de même qu'il incite les sujets civils à la désobéissance au cas où le souverain n'éliminerait pas tous les hérétiques de son royaume... Or pour Hobbes le pouvoir civil ne peut pas déchoir pour hérésie, pour la raison simple que lui seul décide de l'hérésie et de l'orthodoxie. C'est pour cette raison que la monarchie apparaît non pas comme le seul, mais comme le meilleur régime de gouvernement : le monarque, au moins, ne peut être en désaccord avec lui-même, et ne constitue qu'une seule âme, qu'une seule volonté, qu'une seule personnalité. En réalité, Hobbes va plus loin : le meilleur gouvernement pour lui n'est même pas la monarchie, mais celui qui est en place. Et toute tentative pour désobéir, résister et *a fortiori* renverser le pouvoir est par essence contradictoire, donc mauvaise... Cf. *ibid.*, chapitre XLII, p. 572. Encore une fois, la distance avec la perspective foucauldienne est irréductible.

557 Le sujet peut sans contradiction manifester son obéissance au souverain en extériorité et demeurer fervent croyant en pensée. C'est l'exemple biblique de Naaman le Syrien, contraint par son maître à s'agenouiller devant l'idole Remnon alors qu'il croit au Dieu d'Israël. Hobbes rappelle que Dieu seul scrute les reins et les cœurs, et que le souverain ne peut pas pénétrer dans cette intimité. Dans ces conditions, ce n'est pas Naaman qui renie Dieu, mais le souverain ; et Dieu saura punir et récompenser en juge suprême. Mais c'est bien Dieu qui punit, et non le pape ou les prêtres.

singulièrement aux prêtres qui font croire au purgatoire, à l'enfer et aux châtiments indéfinis de l'âme, c'est-à-dire à toutes les idoles et les ténèbres produites afin de fasciner les crédules, et de les amener à désobéir au souverain. Car derrière ce théâtre d'ombres entretenu par les prêtres, il y a toujours une lutte pour le pouvoir : en faisant croire à une punition infinie, il s'agit d'acquérir un pouvoir de même degré. Hobbes rappelle ainsi qu'en réalité, les Écritures n'évoquent jamais une punition éternelle, pour cette raison que la pénalité de Dieu est absolument libre et gracieuse.

Il manque donc trois choses au pape pour être souverain : « commander, juger, punir »⁵⁵⁸. L'inquisition, entre autres conséquences, est une aberration, parce qu'il n'est pas possible de juger civilement des intentions ou de la foi d'un homme. Il n'y a donc pas au sens strict de punition chrétienne, parce que la punition ne peut convenir qu'au pouvoir souverain : « tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans deux vertus : la foi dans le Christ et l'obéissance aux lois. Cette dernière, si elle était parfaite, nous suffirait »⁵⁵⁹. C'est parce que les sujets ont péché *via* Adam et qu'ils continuent toujours à le faire au présent que la foi en Jésus-Christ est nécessaire. Mais il faut tenir la deuxième partie de la citation au sérieux, pour incroyable qu'elle soit : si les hommes ne péchaient pas, l'obéissance aux lois du souverain suffirait à les sauver... Contre l'idée d'un pape qui aurait le pouvoir de contraindre à la foi et de punir l'hérésie, Hobbes soutient que Dieu se moque de l'obéissance contrainte, et ne s'attache qu'à l'obéissance volontaire. C'est là que se trouve le modèle de l'obéissance politique : il y a dans l'obéissance religieuse comme l'idéal de toute obéissance, parce qu'elle ne requiert même plus la crainte de la punition ou du glaive souverain. L'idéal de la punition, c'est l'absence de toute punition, parce que l'obéissance est parfaite et que le souverain est omnipotent, trop puissant même – au sens strict irrésistible – pour avoir à punir.

Le travail de Foucault à propos de la punition et de la prison peut se lire comme une longue discussion avec Hobbes à partir de quatre grandes thèses qu'il faudra expliciter progressivement : la généalogie doit prendre pour point de départ non la fiction juridique et rationnelle de la guerre naturelle, mais la guerre civile, réelle et historique ; la généalogie doit comprendre comment la prison naît à côté et même en opposition aux théories fondationnelles du droit de punir, de Hobbes à Beccaria ; pour cela, la généalogie doit ainsi prendre le parti non

558 *Ibid.*, chapitre XLII, p. 598. Jamais par exemple Jésus-Christ ne commande, ne lève des impôts, ne déclare la guerre ou ne règle des litiges ; il ne fait qu'enseigner et conseiller, comme tous les prêtres qui lui sont subordonnés : son rôle consiste à « gagner les hommes à l'obéissance, non par la coercition et le châtiment, mais par la persuasion » (*ibid.*, p. 521). Au sein du christianisme, le rapport de pouvoir est toujours maître/élève – au sens du *magister* dans la relation d'enseignement – et non maître/esclave – au sens du *dominus* dans la relation de contrainte – : le pouvoir du pape n'est jamais -archique ou -cratique, mais seulement didactique. Même l'excommunication n'est pas une punition au sens strict, mais seulement une mesure qui écarte un mauvais élève de son école.

559 *Ibid.*, chapitre XLIII, p. 606.

du Léviathan, mais des pouvoirs et des résistances qui soutiennent et expliquent la formation des rationalités punitives dont le Léviathan, comme pouvoir souverain, n'est qu'une des formes ; enfin et surtout, la généalogie n'a pas à faire dériver les résistances possibles du pouvoir de punir – et même d'un pouvoir irrésistible comme est celui de Dieu ou comme devrait être celui du souverain –, car c'est au contraire la résistance qui doit régir l'analyse de toutes les formes du pouvoir punitif jusque dans l'actualité : résistance comme principe de révélation du pouvoir, et résistance comme principe de finalité généalogique. Si Foucault s'oppose généalogiquement aux perspectives fondationnelles – comme celle, ici hobbesienne, du droit de punir – c'est toujours en vertu du refus d'un contrat, d'un peuple, d'une obéissance ou d'un souverain originaires, ou irrésistibles, et au profit d'une pensée de la résistance.

2.2.3 Le pouvoir punitif médiéval : le juridique et la guerre

Foucault, comme à l'égard de la folie, du discours, du sujet, du pouvoir ou de l'aveu, « élargit » le concept de justice tel qu'il peut constituer une évidence : selon cette évidence, la justice, dont la fin est d'établir la paix ou de mettre un terme à la guerre, est donnée par le vecteur de juges impartiaux devant reconstituer, dans l'espace neutralisé du tribunal, la vérité-correspondance des faits. À cette fin, Foucault met à profit des expériences et des rationalisations éloignées entre elles, et fait par exemple référence au pré-droit de la Grèce archaïque⁵⁶⁰, ou encore au droit germanique ou « barbare » qui dure, sous des formes diverses, du VI^e jusqu'au XVI^e siècle. Le principe de ce droit germanique est le suivant : « C'est la manière dont on s'affronte, la manière dont on lutte qui définit l'ordre juridique. La règle et la lutte, la règle dans la lutte, c'est cela le juridique »⁵⁶¹. Cela implique premièrement que le juridique, et la justice en général, ne sont pas analytiquement contenus dans l'évidence mentionnée plus haut, que Foucault nomme le « judiciaire », lequel suppose un tribunal, des juges impartiaux intervenant comme tiers, etc. Deuxièmement, cette citation indique que le juridique et la justice, c'est-à-dire aussi les lois et la pénalité, doivent être généalogiquement reconduites à la rationalité de la guerre, de cette lutte dont Foucault tire l'intuition chez Nietzsche : « l'acte de justice ne s'ordonne pas à la paix et à la vérité. Effectuer un acte de justice, c'est au contraire poursuivre une guerre »⁵⁶². Faire justice, punir, ce ne peut être que continuer la guerre par d'autres moyens : le juridique et la justice doivent toujours être analysés comme des actes politiques, au sens où la politique signifie une lutte ouverte entre des forces sociales.

Mais cette guerre qui caractérise le juridique et rend intelligible la justice comme le judiciaire, c'est la guerre civile, et non la guerre fictive de tous contre tous des contractualistes classiques. Dans *La Société punitive* et dans « *Il faut défendre la société* », Foucault montre que la guerre civile, c'est-à-dire la guerre réelle, ne tient aucun rôle dans la théorie hobbesienne, dont

560 Cf. par exemple M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 73 où Foucault analyse la contestation entre Ménélas et Antilochos lors de la course de char dans l'*Illiadé* : « le serment où s'affirme la vérité est toujours pris dans la série des rivalités. C'est une des péripéties de l'*agon*, un des visages de la lutte ». Foucault fait également référence à la loi de Gortyne et à la justice hésiodique, en plus de la justice homérique, afin de montrer que les premières justices occidentales échappaient à l'évidence du judiciaire, et participaient de la lutte. Sur ce point, cf. L. Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, en part. p. 91-6.

561 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 115. Cf aussi *ibid.*, p. 128 : « c'est donc toujours la forme de la bataille qui se poursuit devant les tribunaux ». L'article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » de 1971 dit déjà à propos de la justice : « Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence » (M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1013).

562 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 116.

tout le but est de la masquer sous le *bellum omnium contra omnes*. La démonstration de Foucault tient en trois points ; premièrement, il s'agit de montrer que Hobbes nie la guerre civile. Ou plutôt, Hobbes lie guerre civile et guerre naturelle en faisant de la première un cas de la seconde, un exemple historique permettant de concevoir la fiction de l'état de nature. Pour cela, Hobbes est obligé de réduire non seulement la guerre civile à une guerre individuelle, mais aussi l'individu à un échantillon neutralisé du genre humain déterminé par un certain nombre de passions fondamentales, comme la passion du pouvoir :

S'il y a en effet guerre de tous contre tous, c'est d'abord essentiellement que les hommes sont égaux dans les objets et dans les buts qu'ils visent, qu'ils sont équivalents dans les moyens qu'ils ont de se procurer ce qu'ils cherchent. Ils sont en quelque sorte substituables les uns aux autres, et c'est pour cela qu'ils cherchent précisément à se substituer les uns aux autres⁵⁶³.

La guerre civile se voit enfermée dans une fiction universaliste, égalitariste et individualiste, et contrainte à un rôle négatif : dans l'impossibilité de constituer un principe positif d'analyse, la guerre civile demeure la menace de dissolution du souverain⁵⁶⁴, le cas-limite signifiant la fin de la société, et la mort promise à l'individu humain. Pour Hobbes, la guerre, toujours abstraite, est donc le négatif, le « monstre », le dehors du pouvoir souverain : ce qui lui est antérieur et en nécessite l'institution d'une part, ce qui le menace constamment d'anéantissement d'autre part. En somme, Hobbes conçoit la guerre et le pouvoir de manière exclusive ; l'alternative hobbesienne est : ou bien le pouvoir, ou bien la guerre civile. Dans « *Il faut défendre la société* », Foucault surenchérit en montrant que tout le but de Hobbes est d'éviter philosophiquement la réalité de la guerre en en déplaçant le centre de gravité au niveau fictif, intellectualisé et pacifié de « l'état de guerre »⁵⁶⁵.

563 Michel Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 27.

564 Foucault note que « la guerre civile, c'est donc en quelque sorte l'état terminal de la dissolution du souverain, tout comme la guerre de tous contre tous est l'état initial à partir duquel le souverain peut se constituer » (*ibid.*, p. 29). Cf. aussi l'important passage de la leçon du 3 janvier 1973 : « que l'on s'adresse à Hobbes ou à Rousseau, de toute façon, on voit que la guerre civile n'est jamais considérée comme quelque chose de positif, de central, qui puisse servir [en soi] de point de départ à une analyse. Ou bien on parle de la guerre de tous contre tous comme étant ce qui existe avant le pacte social et, à ce moment-là, ce n'est plus la guerre civile, c'est la guerre naturelle ; et, à partir du moment où il y a contrat, la guerre civile ne peut être que le prolongement monstrueux de la guerre de tous contre tous [...]. Ou bien on conçoit au contraire la guerre civile comme n'étant pas autre chose que [...] la projection monstrueuse de la guerre extérieure sur l'Etat. Dans une analyse comme dans l'autre, la guerre civile c'est l'accident, l'anomalie et ce qu'il faut éviter dans la mesure même où c'est la monstruosité théorético-pratique » (*ibid.*, p. 15).

565 Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 79-80 : « Il n'y a pas de batailles dans la guerre primitive de Hobbes, il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres. [...] On est sur le théâtre des représentations échangées, on est dans un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini ; on n'est pas réellement dans la guerre. [...] Ce qui caractérise l'état de guerre, c'est une sorte de diplomatie infinie de rivalités qui sont naturellement égalitaires. On n'est pas dans « la guerre » ; on est dans ce que Hobbes appelle, précisément, « l'état de guerre » ». Le grand adversaire de Hobbes, c'est donc le discours de la guerre civile, celui qui oppose le clan des conquérants – c'est-à-dire les Normands, depuis 1066 et le triomphe de Guillaume – à celui des dépossédés appelant à la révolte – c'est-à-dire les Saxons.

Deuxièmement, et pour tout un ensemble de raisons décisives, la guerre civile doit faire l'objet d'une réhabilitation généalogique. Quels en sont les caractères ? Foucault affirme d'abord que la guerre civile n'est pas individuelle et fictive, mais collective et réelle : « il n'y a pas de guerre civile qui ne soit affrontement d'éléments collectifs : parentés, clientèles, religions, ethnies, communautés linguistiques, classes, etc. C'est toujours par masses, par éléments collectifs et pluriels que la guerre civile à la fois naît, se déroule, s'exerce »⁵⁶⁶. Le meilleur signe du caractère pluriel et effectif de la guerre civile, c'est d'ailleurs que la guerre civile crée de nouveaux groupes : la classe paysanne au Moyen Âge, le sans-culottisme au XVIII^e siècle, dont l'unité se cristallise à l'épreuve de soulèvements populaires d'abord dispersés, et dans la naissance d'intérêts communs à défendre. La guerre décisive n'est pas celle, naturelle et fictive, de chacun contre chacun, mais celle, historique et effective, de groupes et de partis. La guerre civile n'est donc ni une universalité de droit ni une substituabilité d'individus égaux, mais un conflit singulier qui oppose au moins deux clans : les riches et les pauvres, ceux qui font les lois et ceux qui les subissent, les propriétaires et ceux qui n'ont rien, ceux qui punissent et ceux qui sont punis.

C'est dire que la guerre civile est aussi, fondamentalement, une lutte pour et autour du pouvoir, et non, comme le soutient Clastres dans les mêmes années, contre le pouvoir :

La guerre civile n'est pas une sorte d'antithèse du pouvoir, ce qui existerait avant lui ou ce qui réapparaît après lui. Elle n'est pas dans un rapport d'exclusion avec le pouvoir. La guerre civile se déroule sur le théâtre du pouvoir. Il n'y a de guerre civile que dans l'élément du pouvoir politique constitué ; elle se déroule pour garder ou pour conquérir le pouvoir, pour le confisquer ou le transformer⁵⁶⁷.

566 M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 29-30. Cf. aussi M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 44 : « Une structure binaire traverse la société. [...] Il y a deux groupes, deux catégories d'individus, deux armées en présence ».

567 M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 30-1. En cela, Foucault se démarque d'une position comme celle de Clastres, qui développe dans un petit ouvrage au titre très foucauldien la thèse selon laquelle la guerre est le véritable « moteur de la vie sociale [...] ». Que cesse la guerre, et cesse alors de battre le cœur de la société primitive. La guerre est son fondement, la vie même de son être, elle est son but : la société primitive est société pour la guerre, elle est par essence guerrière » (P. Clastres, *Archéologie de la violence*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2010, p. 82-3). Contre Lévi-Strauss, Clastres soutient que ce n'est pas l'échange de femmes qui constitue le fondement de la société mais le rapt de femmes, c'est-à-dire la guerre, ou tout au plus l'échange de coups. Le problème est de primauté : ce n'est pas parce que des échanges ont échoué que la guerre est possible – comme le dit Lévi-Strauss cité par Clastres, « les guerres sont l'issue de transactions malheureuses » (C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2002, p. 78) –, c'est parce que la guerre est une nécessité et qu'il est impossible de la faire avec tout le monde que l'alliance avec certains devient possible.

La thèse hobbesienne de l'hostilité généralisée, quant à elle, implique le pouvoir ou l'État, car d'une guerre s'ensuivent nécessairement un vainqueur et un vaincu, un maître et un esclave, quelqu'un qui commande et un autre qui obéit. Or cela est contraire au fait des sociétés primitives qui n'admettent, comme c'est la thèse de Clastres dans *La Société contre l'État*, aucune relation de commandement-obéissance. Certes pour Hobbes, qui oppose le pouvoir souverain à la guerre de tous contre tous, « *l'État est contre la guerre*. Que nous dit en contrepoint la société primitive comme espace sociologique de la guerre permanente ? Elle répète, en le renversant, le discours de Hobbes, elle proclame que la machine de dispersion fonctionne contre la machine d'unification, elle nous dit que *la guerre*

En ce sens la guerre civile est indissociable de la résistance comme principe de révélation du pouvoir, et singulièrement comme principe de révélation du pouvoir punitif. Mieux même : la guerre civile est la forme précise, et première, que prend la résistance généalogique en tant que principe de révélation du pouvoir – et non comme principe de finalité généalogique, ou de projet politique⁵⁶⁸. Le meilleur signe de cela consiste à rappeler tout un ensemble de résistances et d'émeutes populaires autour du pouvoir : par exemple, certaines résistances populaires s'approprient le pouvoir non pour y mettre fin, mais pour le réactiver – Foucault cite le privilège accordé aux petits acheteurs dans les crises du grain au XVIII^e siècle, réactivant ainsi une règle datant de la fin du XVI^e siècle – ou pour en inverser le sens – Foucault cite les tribunaux populaires responsables des massacres de Septembre qui, en 1792, exécutent les prisonniers, surtout des prêtres et des aristocrates, destinés au tribunal révolutionnaire créé le 17 août 1792, mais jugé trop lent et inefficace.

Troisièmement, à la lumière de cette réhabilitation généalogique de la guerre civile et des résistances populaires, le *bellum omnium contra omnes* de Hobbes n'apparaît pas simplement comme faux et abstrait, mais aussi et surtout comme mensonger et utile : il s'agit d'une fiction destinée à masquer et à reconduire les rapports de domination apparus au sein de la guerre civile, au profit du pouvoir souverain et au détriment des résistances populaires. La fiction de Hobbes est donc au service du pouvoir en place :

la dénégation de la guerre civile, l'affirmation que la guerre civile n'existe pas est un des premiers axiomes de l'exercice du pouvoir » ; ainsi, « l'important pour une analyse de la pénalité, c'est de voir

est contre l'État » (P. Clastres, *Archéologie de la violence, op. cit.*, p. 90). Clastres affirme contre Hobbes que la guerre est le moyen pour les sociétés primitives d'éviter le pouvoir et la division de la société en dominants et en dominés. La société est contre l'État parce qu'elle est société pour la guerre.

Cela étant, les différences apparaissent nettement par rapport à Foucault : la guerre que Clastres oppose à Hobbes est une guerre entre sociétés, non interne à la société comme chez Foucault. Deuxièmement, la société qu'étudie Foucault est évidemment une société à État, mais il n'identifie pas pour autant, comme Clastres, pouvoir et État, ou pouvoir et domination instituée. Troisièmement, et pour la même raison, la guerre de Clastres, en tant qu'elle est opposée au pouvoir, est une forme de résistance : cf. par exemple P. Clastres, *Entretien avec l'Anti-mythes (1974), op. cit.*, p. 56, qui identifie presque les sauvages de sociétés primitives à des résistants : « si tu entends par « sauvages » les gens dont on a parlé jusqu'ici, c'est-à-dire des gens qui disent « à bas les chefs ! » ». Mais cette résistance « primitive » se distingue singulièrement de la résistance foucauldienne, car elle s'identifie non pas à la contestation d'un pouvoir existant, mais à la contestation de la possibilité du pouvoir.

568 Dans la première leçon du cours, lorsqu'il évoque quelques points de méthode qui devront être suivis, Foucault écrit : « l'élément qui va être considéré comme central sera l'élément de la lutte politique autour du pouvoir, contre lui. C'est là tout le jeu de conflits, de luttes qu'il y a entre le pouvoir tel qu'il s'exerce dans une société et les individus ou groupes qui cherchent d'une manière ou d'une autre à échapper à ce pouvoir, qui le contestent localement ou globalement, qui contreviennent à ses ordres et à ses règlements » (M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 14). La guerre civile apparaît alors comme la forme précise que prend la lutte entre pouvoir punitif et résistances anti-pouvoir punitif : « La guerre civile est la matrice de toutes les luttes de pouvoir, de toutes les stratégies du pouvoir et, par conséquent, aussi la matrice de toutes les luttes à propos du, et contre le pouvoir » (*ibid.*, p. 15). Cf. enfin l'ouvrage des maos Serge July et Alain Geismar sur 1968 intitulé *Vers la guerre civile*, dont Foucault se rapprochera au moment du GIP, au moment où le premier dirige l'OPP – l'organisation des prisonniers politiques –, et où le second se livre à une série de grèves de la faim en prison.

que le pouvoir n'est pas ce qui supprime la guerre civile, mais ce qui la mène et la continue ». En d'autres termes, « la politique est la continuation de la guerre civile⁵⁶⁹.

Partir de la guerre civile permet d'évacuer l'écueil dans lequel sont tombées les théories classiques du droit et qui ne peut consister qu'à justifier le droit de punir. Se donner comme point de départ la guerre civile permet au contraire d'être attentif aux résistances populaires qui se jouent historiquement et réellement autour du pouvoir punitif, et qui seules peuvent aider à en analyser les stratégies et les rationalités.

En faisant référence à la guerre dans la justice, Foucault fait aussi explicitement signe vers la réflexion de Nietzsche sur la punition, laquelle déborde la courte histoire du triomphe des esclaves correspondant au judéo-christianisme : le châtiment appartient d'abord à la longue préhistoire de l'homme, la moralité des moeurs, et le judéo-christianisme n'a fait que reprendre un mécanisme punitif qui a toujours structuré les relations humaines. Pourquoi punir alors ? Essentiellement pour élever l'homme, et le discipliner : Nietzsche rend par exemple compte de l'apparition de la mémoire comme une des voies pour dresser l'homme oublieux et irresponsable. Or le principe qui dirige la préhistoire de l'homme est le suivant : « seul ce qui ne cesse de faire mal reste en mémoire » :

Quand l'homme considérait comme nécessaire de se faire une mémoire, cela s'accompagnait toujours de sang, de martyres, de sacrifices ; les sacrifices et les gages les plus horribles (dont relèvent les sacrifices des premiers nés), les mutilations les plus répugnantes (par exemple les castrations), les prescriptions rituelles les plus cruelles de tous les cultes religieux [...] tout cela trouve son origine dans cet instinct qui devina dans la douleur l'auxiliaire le plus puissant de la mnémonique⁵⁷⁰.

Par le châtiment, il s'agit d'arrêter le flux inconstant des idées et des désirs d'un individu sur des principes définitifs : toute faculté intelligente comme la mémoire dérive d'une souffrance corporelle. À force de châtiments, on finit par se montrer raisonnable, ironise Nietzsche... Toute culture, tout effort pour donner forme à l'homme, a toujours supposé la cruauté. À l'origine de la justice, il n'y a donc pas l'idée selon laquelle l'individu criminel aurait pu agir autrement s'il avait pu être responsable et raisonnable. Toute cette idéologie est récente, et pendant l'histoire la plus longue de l'humanité prévalait plutôt la logique de la dette, qui veut qu'à tout dommage existe un équivalent, ne serait-ce que sous la forme d'une douleur : l'offensé est un créancier qui peut trouver compensation sur le corps du débiteur, sur sa femme, sur sa liberté ou sur sa vie. Telle est pour Nietzsche la première justice des hommes : le débiteur accorde au créancier un sentiment de plaisir à titre de compensation, comme Foucault l'analyse dans le droit germanique. La première justice consiste à déchaîner sa puissance sur un être privé de puissance ; elle est la

569 *Ibid.*, p. 14 et 34.

570 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, §3, p. 26.

« volupté de « faire le mal pour le plaisir de le faire », la jouissance d'exercer des violences ». La compensation est un mandat faisant accéder au droit des maîtres, autorisant le plaisir pris à brutaliser plus faible que soi : « faire souffrir – une véritable fête »⁵⁷¹. Or pour Nietzsche, le plaisir est le symptôme d'une intensification de la volonté de puissance, et cette logique de la dette est une justice active : ce sont les forts qui forgent la première justice, non les faibles⁵⁷². Nietzsche, pour cette raison, n'est nullement effrayé par cette première justice ; au contraire, il admire son caractère anti-utilitariste, puisqu'elle ne recherche pas le moindre investissement punitif, mais le plus grand investissement possible, à la limite du gaspillage. La honte ressentie à faire souffrir autrui est une honte d'animaux domestiqués, ou chrétiens ; en réalité, la souffrance est nécessaire à la gaieté, et le premier juge a parfaitement compris cette mécanique.

De ce point de vue, le criminel est un débiteur qui se retourne contre son créancier, et par conséquent, il est légitime que la société trouve compensation dans la souffrance du débiteur – exclusion, privation de la sécurité, mais aussi déchaînement contre un ennemi mortel. Ce qui se fait jour c'est « le droit de la guerre, donc, et la fête triomphale du *Vae victis !* »⁵⁷³. Nietzsche rejoint la théorie du criminel comme ennemi social qui fleurit au XVIII^e siècle, mais au nom de la guerre comme paradigme punitif : c'est la guerre qui donne sa rationalité à la justice et à la punition. La thèse essentielle de Nietzsche consiste à affirmer que la justice doit toujours être subordonnée à une intensification de la volonté de puissance ; et si le droit s'instaure contre la guerre, alors il se retourne contre la vie, elle-même violente, guerrière et injuste. Nietzsche n'est donc pas *a priori* contre tout droit, ou contre toute justice ; il critique seulement un droit et une justice qui se sont historiquement formés sur des sentiments qui desservent la vie, et singulièrement à la justice des esclaves, instaurée par les prêtres contre les forts. La morale judéo-chrétienne a produit le règne d'une auto-punition sous la forme de la mauvaise conscience – faute, péché et pénitence – responsable de la décadence et du nihilisme. Mais le châtement actif ne crée ni une mauvaise conscience ni un sentiment de faute pour Nietzsche ; elle endurecît plutôt le criminel et aiguise sa force.

Revenons à l'exemple analysé par Foucault de l'acte germanique de justice qui consiste, pour l'individu lésé, à continuer la guerre, c'est-à-dire à se venger ou à répliquer. Cette réplique ne manque toutefois pas d'être très codifiée : elle implique tout un système d'équivalences

571 *Ibid.*, II, respectivement §5, p. 132 et §6, p. 134.

572 Nietzsche s'oppose donc à la conception, défendue par Calliclès dans le *Gorgias*, qui fait naître la justice du ressentiment des faibles contre les forts – pour Nietzsche, cette thèse n'est juste que dans un second temps. Premièrement la justice provient du « pathos de la distance » des maîtres, en permettant aux forts de s'auto-affirmer d'une part, et d'écarter le faible et son idéal égalitaire d'autre part ; deuxièmement le sens de la justice est inversé par les faibles qui en font un instrument contre les forts.

573 *Ibid.*, II, §9.

dommage-punition comme l'échafaud ou les membres coupés – Foucault cite aussi la règle consistant à planter la tête de son adversaire sur une pique devant la porte de sa maison. Mais la plus éloquente de ces règles est la « composition », parce que, dans cette procédure qui permet de racheter sa faute, le « judiciaire » demeure inopérant : tout au plus les juges, à la demande expresse des individus, accompagnent et garantissent le suivi des règles. C'est dire que le pouvoir public n'est pas intéressé par la punition privée : il n'intervient pas directement dans les litiges privés. Ainsi, « l'activité de jugement prend place dans le péril de la guerre privée. Il porte avec soi des risques » ; en somme, « juger est une chose périlleuse »⁵⁷⁴. En imposant sa sentence, le juge expose sa vie au danger et prend le risque de déclencher une nouvelle guerre privée : il entre dans le domaine de cette vérité-foudre qui engage le sujet qui la dit ; il pénètre non dans le théâtre pacifié du judiciaire, mais dans la bataille du juridique.

Certains traits de cette « justice-foudre » germanique persistent assez tard dans la pénalité française. Foucault décline trois exemples : premièrement, la procédure accusatoire, qui signifie que la charge de la preuve incombe au défenseur de la procédure pénale. Or cette procédure est à entendre au sens littéral : il s'agit d'une attaque réelle, d'une offensive à laquelle le défenseur doit trouver une parade pour se sauver. Deuxièmement, la modalité de la preuve, qui ne consiste pas dans la démonstration de la vérité, mais dans l'épreuve de force : par exemple, le serment, utilisé aussi bien pour attaquer que pour se défendre ; mais aussi les ordalies comme l'eau froide, le chaudron, le fer rouge, la croix, au cours desquelles est mis en jeu la résistance du corps de l'individu ; ou encore le duel judiciaire. Troisièmement, la survivance du droit germanique prend la forme des guerres privées entre individus ou familles, mais aussi entre seigneurs, et entre les seigneurs et le roi. Ce qui est important, c'est que « la guerre privée ne tombe pas hors du droit ; elle est une forme « marginalisée » ou « enclavée » du droit, mais c'est une forme du droit »⁵⁷⁵. La guerre médiévale n'est pas ce à quoi le droit et la justice mettent un terme ; elle est la justice elle-même, la règle dans la lutte – en somme, une des formes du juridique.

Entre ces formes juridiques héritées du droit germanique et la justice d'État fondée sur le judiciaire, certaines institutions intermédiaires voient le jour, comme les « institutions de paix » qui sont importantes du point de vue de la résistance. Ni absolument du côté de la guerre mais la limitant, ni complètement du côté de la paix mais l'encourageant, les institutions de paix permettent de lier l'une à l'autre la justice et la paix : « ce principe *pax et justitia* est constitutif du droit pénal. En effet il y a droit pénal, au sens déjà moderne du mot, lorsque la rétorsion du

574 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 119.

575 *Ibid.*, p. 131.

dommage est assurée par une autorité publique et selon des voies qui ne sont pas celles de la guerre privée » ; mais cela implique que « celui qui, étant dans la mouvance d'une autorité publique, en traite un autre comme un ennemi, tombe dans la guerre injuste, dans le *bellum et injuria*. Toute guerre contre l'injustice de la justice sera par définition injuste. La guerre sociale relève de la pénalité »⁵⁷⁶. Les institutions de paix instaurent un nouveau rapport entre pouvoir punitif et luttes populaires : en refoulant le caractère guerrier de toute justice dans l'espace neutralisé du judiciaire, ces institutions réduisent toute lutte politique à un cas pénal, c'est-à-dire non pas à la régularité de la lutte, mais à l'irrégularité d'une injustice. Il se joue donc ici un renversement décisif, puisque la résistance au pouvoir ne peut plus être pensée que comme une guerre injuste. C'est dire que la résistance tombe nécessairement sous la juridiction de ce qu'elle veut pourtant combattre, c'est-à-dire la pénalité comme masque du pouvoir punitif : plutôt que d'affronter un ennemi politique, elle se présente devant son juge ; plutôt que de faire face à un adversaire dans une lutte ouverte, elle rencontre ce qui l'a déjà enfermée dans une zone où voisinent la criminalité et la culpabilité.

Les institutions de paix constituent ainsi un premier jalon sur lequel une justice d'État judiciarisée va pouvoir s'appuyer. En effet, ces institutions permettent une centralisation de plus en plus grande du pouvoir punitif, qui nécessite deux choses importantes : la force armée et l'argent. D'une part, « c'est par la guerre que les institutions de paix peuvent s'établir. On se bat pour faire régner sa propre « *pax et justitia* » »⁵⁷⁷. Contre Rousseau, il s'agit de rappeler qu'en fait, le droit du plus fort n'est pas une expression absurde, et que la force fait le droit : dans ces institutions du Moyen Âge, la paix requiert la force, c'est-à-dire le plus possible d'hommes armés. D'où la naissance d'armées de mercenaires, qui offrent le moyen d'imposer la paix sans armer la population qui est à dominer, c'est-à-dire en évitant les risques de résistances populaires. Mais ces armées de mercenaires ont un coût important, et posent le problème du lien entre justice et argent : au Moyen-Âge, indique Foucault, « on paie – une fois qu'on a reçu justice (amende) – pour recevoir la justice (prix de la procédure) – pour devenir justiciable (pour être protégé par elle) »⁵⁷⁸. Puisque tous les actes de justice sont monnayés, seul le riche peut prétendre à la justice, punir, et s'enrichir de la justice. L'argent et les armes sont les deux moyens par lesquels les populations pauvres sont évincées de la justice ; en d'autres termes, par la médiation d'une justice qui leur échappe et qui se retourne contre eux, les plus pauvres sont de plus en plus assujettis au pouvoir du plus riche et du plus armé, c'est-à-dire du roi.

576 *Ibid.*, p. 158.

577 *Ibid.*, p. 170.

578 *Ibid.*, p. 169.

Dans ce contexte, l'extension du pouvoir royal et d'une justice judiciaire croît à mesure que les résistances et les révoltes populaires – Foucault cite entre autres les Maillotins et les Cabochiens, le soulèvement des Travailleurs en Angleterre, celui des Tuchins en France, enfin les Tard-Venus et les Écorcheurs, qui dérivent d'armées de mercenaires – minent le XIV^e et le XV^e siècles :

Ces guerres sont nouvelles par leur ampleur, par l'importance des forces populaires qu'elles mettent en jeu. Elles le sont surtout parce que les féodaux épuisés ne peuvent pas répondre. Ils ne peuvent pas répondre sans une centralisation de leurs forces et de leurs ressources. De chacune de ces révoltes, le pouvoir royal sort renforcé⁵⁷⁹.

Faire de la guerre ou du juridique le fond premier de la justice et se servir des résistances populaires pour analyser l'évolution du pouvoir punitif sont les deux faces d'une même intention. La thèse de Foucault est claire : c'est parce que les soulèvements et les émeutes des populations pauvres ne peuvent plus être contenues par le pouvoir punitif féodal, c'est-à-dire par les différents seigneurs, que celui-ci est appelé à se déplacer et à se transformer en une machine de plus en plus étatique.

Le signe important de cette évolution est l'élargissement, à partir du XIV^e siècle, des cas royaux, c'est-à-dire des affaires concernant directement le roi en matière de justice : sont concernés le fait de porter des armes en groupe d'au moins dix personnes et les attaques contre les transports marchands et commerciaux. Cette transformation des « cas privilégiés » est décisive parce qu'elle révèle que le roi « devient le gardien de l'ordre, d'un ordre public caractérisé par le contrôle centralisé des armes, la sécurité de l'échange marchand »⁵⁸⁰. C'est dire que la pénalité n'est plus relative à un dommage privé à réparer – par exemple, le fait de porter des armes en groupe ne lèse personne, et ne suppose *a priori* aucun dommage –, mais à un ordre étatique, marchand et pacifié, à garantir. L'infraction publique ne nécessite plus le dommage privé ; ou, dit autrement, l'infraction n'est plus analytiquement contenue dans le dommage, et gagne son autonomie en se définissant comme trouble à l'ordre public. Mieux même, le dommage se déplace symboliquement au niveau du pouvoir souverain lui-même : dans toute infraction à l'ordre public, mais aussi dans toute infraction privée – qui revient à attaquer non un simple individu mais un sujet du roi –, le roi est attaqué. Et en même temps que le pouvoir souverain double toute victime, il double aussi toute « attaque » pénale, à travers la figure naissante du procureur royal. En somme, le roi constitue doublement la justice : en droit, parce que la théorie du *fons justitiae* fait de lui la source divine de toute justice ; en fait, parce qu'il est

579 *Ibid.*, p. 174.

580 *Ibid.*, p. 185.

en même temps et à chaque fois co-victime, co-accusateur, et juge absolu⁵⁸¹.

Le pouvoir souverain assume peu à peu tous les rôles de la pénalité, et le Léviathan peut généalogiquement apparaître comme le fils de son temps ; car déjà au XIV^e siècle, « au cœur du droit pénal, ce qu'on trouve, ce n'est plus la vengeance, la réplique, la guerre et la réparation. C'est le pouvoir, l'obéissance et la punition. La pénalité est, de fond en comble, politique »⁵⁸². La justice apparaît comme un des moyens privilégiés du pouvoir afin de dominer les résistances. Ce qui est décisif, c'est que l'étatisation de ce processus fait que la justice n'apparaît plus immédiatement comme étant « la règle dans la lutte », mais semble constituer la lutte contre tous les désordres qui menacent le pouvoir souverain. Ainsi, la procédure de justice devient « un opérateur de remise en ordre, à partir de quelque chose qui peut être un dommage, mais peut être aussi autre chose : une irrégularité »⁵⁸³. La justice est amenée à traquer la moindre résistance à l'État, le moindre désordre contestant le pouvoir souverain ; en somme, à réparer une désobéissance illégitime. Par conséquent, la pénalité s'ordonne à la réparation du pouvoir public : la pénalité, c'est la contre-attaque du pouvoir contre les résistances des individus. À partir du XIV^e siècle, la pénalité manifeste le passage de la guerre privée à la guerre du pouvoir public contre les résistances privées. C'est en ce sens que Foucault affirme que tout est politique dans la pénalité : le crime comme attaque contre le pouvoir, et la punition comme rappel de l'obéissance au souverain.

581 C'est ce qui explique aussi que, comme dans le modèle du Léviathan, « le roi ne peut plus être puni si son champion est vaincu » (*ibid.*, p. 200). « Dans toute infraction, il y a un *crimen majestatis*, et dans le moindre des criminels un petit régicide en puissance » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 65).

582 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 190. Le crime, par conséquent, reçoit aussi une définition politique, car « si le pouvoir se trouve lésé par le crime, le crime est toujours dans l'une au moins de ses dimensions attaque contre le pouvoir, lutte contre lui, suspension provisoire de ses lois » (*ibid.*). Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 59 : « Le supplice a donc une fonction juridico-politique. Il s'agit d'un cérémonial pour reconstituer la souveraineté un instant blessée ».

583 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 202. Cf. aussi *ibid.*, p. 187 : « Tout ce qu'on avait appelé jusque-là le droit pénal, c'est la ritualisation d'un litige et d'une lutte entre deux individus. À partir de ce noyau, [...] le droit pénal va être essentiellement la définition des rapports entre l'individu et le pouvoir ». Cf. enfin M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 76 : « Dans tout crime, donc, affrontement de forces, révolte, insurrection contre le souverain ».

2.2.4 Pouvoir punitif souverain : répression des résistances populaires

« Le système de la pénalité médiéval est fiscal, indique Foucault [...]. Le système de la pénalité moderne est carcéraire : c'est parce qu'il a une fonction sociale « anti-séditieuse » qu'il est carcéraire »⁵⁸⁴. La thèse de Foucault, laquelle infléchit celle d'*Histoire de la folie*, consiste à soutenir que le schéma dominant des sociétés modernes n'est pas celui de l'échange, ni même exactement celui de « l'exclusion », mais celui de la conquête, par le pouvoir, des résistances⁵⁸⁵. Les sociétés modernes ne peuvent assurer la circulation des individus, des biens et des discours qu'à partir de dominations premières. Dire que la pénalité moderne est essentiellement « anti-séditieuse », c'est dire contre Hobbes, Beccaria ou les auteurs juridiques classiques fondant le droit de punir dans l'obéissance des sujets, que la généalogie s'attache plutôt à retracer le développement effectif du pouvoir punitif à partir des résistances historiquement déterminées qu'il a pu vaincre, et en vue de résistances futures. C'est tout l'objet du cours au Collège de France de 1971-1972 intitulé *Théories et institutions pénales*, qui, s'il est dépendant d'une conception encore très répressive du pouvoir, a le mérite de montrer l'indissociabilité du pouvoir et de la résistance dans le domaine du punir. Toute la première moitié du cours porte sur la répression, en 1639-1640, de la révolte des Nu-pieds en Normandie ; ce faisant, tout l'enjeu des analyses de Foucault consiste à montrer comment apparaît ce qui est appelé, dans un vocabulaire très althusserien, l'appareil répressif d'État, c'est-à-dire un pouvoir pénal répressif autonome par rapport au roi.

La révolte des Nu-pieds s'inscrit d'abord dans un ensemble d'émeutes populaires au

584 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 139. Cf. aussi *ibid.*, p. 152 : « Le pouvoir régulier et institutionnalisé de punir prendra corps ultérieurement dans un appareil d'État qui est l'appareil judiciaire, policier et pénitentiaire. Or cet appareil d'État n'aura pas pour fonction de lier pouvoir politique et accumulation de la fortune ; il aura une autre fonction : une fonction anti-séditieuse ».

585 Cf. aussi M. Foucault, « Le grand enfermement », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 105, p. 1169 : « Le rôle du système médiéval était presque aussi important que l'interdiction de l'inceste dans les sociétés primitives ». La thèse de Foucault est ambitieuse : elle consiste à affirmer que, en un sens, le pouvoir punitif médiéval peut bien être pensé à partir du modèle de l'échange, la pénalité étant à la société du Moyen-Âge ce que l'interdit de l'inceste, pour Lévi-Strauss, est aux sociétés primitives. Mais ce n'est pas dire pour autant que le pouvoir punitif moderne fonctionne à la manière d'un échange. Dans le cours de 1971-2, c'est pourtant bien d'exclusion dont il s'agit à propos des sociétés modernes – le terme est même souligné p. 139. Seulement il semble que cette notion est simplement reprise aux travaux archéologiques, sans faire l'objet d'une réelle réflexion. En revanche, la première leçon du cours de 1972-3 réfléchit le terme d'exclusion pour prendre ses distances avec lui. C'est aussi dans une discussion avec Lévi-Strauss que cette distanciation est effectuée : le terme d'exclusion, même s'il peut s'avérer fertile pour mettre en lumière les phénomènes de déviance, est en réalité trop vague pour analyser en détail les rapports de pouvoir. Cf. M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 5 : « cette notion laisse porter à la société en général la responsabilité du mécanisme par lequel l'exclu se trouve exclu. Autrement dit, on manque non seulement le mécanisme historique, politique, de pouvoir, mais on risque d'être induit en erreur en ce qui concerne l'instance qui exclut ». Pour cette raison, nous préférons revenir à l'intuition du cours de 1971-2 : la captation, par le pouvoir, des résistances populaires.

XVII^e siècle – sont citées celles d'Aix, de Bordeaux, du Poitou, de Lyon et de Beauvais – : des séditions contre des mesures économiques, des mouvements rebelles, des bandes hors la loi, de la contrebande et du trafic de sel, des « foyers de résistance à l'impôt » comme à Mantilly ou Cérences. Tout cet ensemble dessine un fond de guerre civile, un maillage de résistances diverses que Foucault ne décrit pas comme des étincelles isolées et extra-ordinaires, mais comme l'état instable et permanent du champ socio-politique français au XVII^e siècle :

on a donc là toute une série continue de refus de la loi et de luttes contre le pouvoir. Certes, les comportements sont différents selon les cas (refus passif de l'impôt ; attaque à main armée) [...]. Mais il y a cependant beaucoup de communications entre ces groupes, et beaucoup de continuité entre ces comportements⁵⁸⁶.

Cet ensemble de luttes est hétérogène dans ses objets, ses acteurs et ses modalités ; mais la lecture de Foucault permet d'en parler si ce n'est comme d'un continuum de résistances, du moins comme une situation où des résistances constituent la trame de l'histoire et l'écheveau même de la politique.

La révolte des Nu-pieds possède plusieurs causes : il s'agit d'abord d'une « émeute antifiscale » contre « la suppression d'un privilège que détenait la Basse-Normandie – privilège du quart-bouillon (récolte libre de sel et revente d'un quart de la récolte au roi) »⁵⁸⁷. La révolte des Nu-pieds prend naissance dans une pression fiscale croissante exercée par le pouvoir sur les classes les plus pauvres, dans les campagnes comme dans les villes, et qui donne lieu à tout un ensemble de mesures et d'émeutes dont Foucault rend compte. Ce qui donne naissance à l'événement, c'est donc un seuil d'intolérance à des impôts rendant insupportables les conditions matérielles d'existence de la population la plus misérable. C'est pour cette raison que cette révolte intéresse Foucault et constitue le paradigme d'une lutte nouvelle, qui ne s'emporte plus contre le seigneur comme au Moyen-Âge, mais contre le pouvoir royal, et surtout contre ses représentants locaux : les agents du fisc et ses forces armées – c'est, le 16 juillet 1639, l'attaque d'un commis chargé de la levée du sol pour livre puis du receveur des quatrièmes de sel à Saint-Léonard ; fin juillet à Avranches, la main-mise sur 9000 livres de recettes ; le 4 août, l'assassinat de Rougemont, inspecteur des teintures ; à partir du 20 août, l'attaque de Le Tellier de Tourneville, receveur des gabelles, puis le pillage des archives du fisc et des maisons des Aides ; le 12 août, l'attaque des juges aux affaires fiscales et le pillage des receveurs des tailles Sarcilly et Jourmain.

Si les riches, dans un second temps, sont attaqués, ce n'est pas pour les voler ou s'approprier leurs richesses ; c'est pour contester la richesse elle-même, non pas même en

586 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 5.

587 *Ibid.*, p. 7.

général mais de ce système fiscal précis, c'est pour refuser l'accumulation des biens produits par ce système d'enrichissement : « on jette dehors les meubles, la vaisselle, les tapisseries et on fait des feux de joie dans la rue. Sans rien voler »⁵⁸⁸. La révolte des paysans et des ouvriers les plus démunis ne vise pas à être riche à la place des riches ; au contraire, elle s'en prend au cœur même de la richesse : pur refus du *hic* et du *nunc*, échappée sans intentions d'un présent intolérable, mouvement d'un collectif pour dire non à ses conditions d'existence. Sans recourir à une théorie de la conscience ou de la liberté, la révolte des Nu-pied apparaît, dans la lecture qu'en fait Foucault, comme le paradigme d'une résistance comprise comme renversement d'un pouvoir localisable. La justice – ou le pouvoir – dans son ensemble n'est pas l'objet d'une lutte globale. Ce qui est attaqué, c'est cette justice fiscale : par exemple, on intimide tels juges pour qu'ils ne dressent pas de procès-verbal, on refuse d'avouer, on brûle telle potence destinée au chef de la rébellion.

Surtout, la résistance des Nu-pieds s'oppose non à une loi, non à une action ou une personne en particulier, mais bien à un pouvoir⁵⁸⁹. Foucault analyse ainsi le caractère indissociable du pouvoir et de la résistance à partir de la révolte de 1639-40 : en s'opposant au pouvoir, elle se constitue aussi comme un pouvoir, elle en prend l'apparence et le fonctionnement : les Nu-pieds « se sont donnés comme étant eux-même un pouvoir (militaire, politique, judiciaire, financier) »⁵⁹⁰. Foucault en note d'ailleurs les conséquences : la peur des autres groupes sociaux, les désirs d'appropriation, de contestation et de conservation du pouvoir, la violence du mouvement, le marquage du mouvement selon les signes du pouvoir, le fait enfin que cette révolte ait été volontairement négligée par les historiens bourgeois.

Le généalogiste, lui, est attentif à toute cette reprise théâtralisée du pouvoir : par exemple, les Nu-pieds se revendiquent comme le pouvoir des gueux et des pauvres, qui n'ont rien parce que tout leur a été pris, et que le nom même du mouvement doit rappeler. Les Nu-pieds, aussi, garantissent leur pouvoir sur l'autorité glorieuse d'un chef, Jean Nu-Pieds, à la tête d'une organisation qui compte des représentants et des conseillers, et qui possède un sceau officiel et des symboles identificatoires. Encore au cœur de l'activité du G.I.P., en décembre 1971, Foucault s'amuse de ce souverain fictif à la tête d'un mouvement spontané et collectif, comme lui-même tente au même moment de disparaître et d'effacer son nom au profit des prisonniers en révolte :

Or, tous ces rites et signes du pouvoir non seulement se rapportaient à un détenteur du pouvoir qui portait un nom anonyme, mais on sait maintenant que ce personnage n'existait pas. (Sans doute y

588 *Ibid.*, p. 9.

589 Cf. *ibid.*, p. 26 : « il y a un trait bien particulier à la sédition des Nu-pieds : c'est la manière dont le pouvoir royal a été attaqué ».

590 *Ibid.*, p. 27.

avait-il une pluralité de chefs, et peut-être assez peu coordonnés entre eux ; mais chacun de son côté manipulait les signes de pouvoir qu'ils étaient censés tenir de lui). Tout se passe comme si les signes les plus visibles, les plus traditionnels, les plus rituels du pouvoir avaient été disposés autour d'une place vide, d'un nom sans figure qui désignait le mouvement lui-même⁵⁹¹.

Ce qui est décisif, c'est que ce chef et cette organisation mythiques que fictionnent les Nu-pieds permettent de justifier leurs actes de rébellion comme autant de punitions souveraines – punitions royales, au sens où Jean Nu-pied est un nouveau roi, et même punitions divines, puisque sa devise officielle fait de lui « l'envoyé de Dieu »⁵⁹², source irrésistible de pouvoir. Auréolé de ce pouvoir, le chef de la résistance des Nu-pieds est légitimé à accomplir les actions traditionnellement accordées au souverain : lever des troupes armées, organiser des actions militaires, punir les soldats désobéissants, mais aussi prendre des mesures administratives et financières comme la levée de l'impôt, et surtout des actes de justice : mises à l'amende, punition de la claie, incendies de maisons, etc. Alors que les résistances et les révoltes médiévales consistaient à transgresser, à détourner ou à éviter la loi et le pouvoir existants – et, donc, à conserver la loi et le pouvoir existants –, la lutte des Nu-pieds est remarquable en ce qu'elle invente une nouvelle loi et un autre pouvoir : « pour les Nu-pieds, le rejet de la loi est en même temps une loi [...] ; le rejet de la justice se fait comme l'exercice d'une justice ; la lutte contre le pouvoir se fait dans la forme du pouvoir »⁵⁹³.

Pour cette raison, la répression des Nu-pieds est pensée comme une reconquête contre un pouvoir étranger, ou comme le retour à l'origine du pouvoir royal. De quelle manière s'organise la réponse du pouvoir à la révolte des Nu-pieds ? Quels enseignements Foucault peut-il tirer sur le pouvoir à partir de la résistance comme principe révélateur de celui-là ? Il faut d'abord remarquer que les forces répressives ne sont pas celles qu'une lecture marxiste orthodoxe peut anticiper : en effet, la bourgeoisie et la noblesse n'interviennent pas immédiatement, laissant la révolte contre le pouvoir fiscal se développer pour en tirer

591 *Ibid.*, p. 28-9.

592 Cf. *ibid.*, p. 29 : « Cette invocation du Roi se référait au Roi comme substance du pouvoir, comme foyer d'émanation du pouvoir. Pour exercer le pouvoir il fallait l'emprunter au Roi, source du pouvoir, il fallait le prélever sur le « corps politique » du Roi. Ils ne se soumettaient pas au roi : ils s'en emparaient. D'ailleurs en se disant dans sa devise « *Missus a Deo* », Jean Nu-pieds asseyait son autorité sur une mission divine qui répondait au droit divin du Roi ».

593 *Ibid.*, p. 30. Cf. aussi Y.-M. Bercé, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*, Paris, CNRS, 2013, p. 135-7 : « La principale fonction de la révolte, la plus évidente et explicite, était justicière. Les révoltés [...] savaient bien que leurs gestes appartenaient à une instance différente, supposée plus fondamentale. La révolte relèverait d'une sorte de droit subjectif de la communauté, antérieur à toute loi étatique ». « Comme exemple de cette prétention judiciaire, voici les événements de Rouen en août 1639. Les maisons à piller étaient mises en liste [...]. Un meneur passait de rue en rue [...]. On avait remarqué qu'en frappant il disait « Haro » ou « Raoul, Raoul », se référant à la clameur de « haro », ou invocation de la justice légendaire du duc Rollon ou Raoul », confirmant « clairement l'intention légaliste, l'identification de la révolte avec une justice populaire ».

directement profit⁵⁹⁴. En revanche, « seule est prête à marcher inconditionnellement la force qui bénéficie directement de la concentration de la rente féodale entre les mains du pouvoir central : l'armée »⁵⁹⁵. Si l'armée est d'abord utilisée par le pouvoir royal, c'est que la révolte des Nu-pieds apparaît bien comme un pouvoir autonome, une nouvelle justice et une autre royauté : envoyer l'armée revient à

montrer d'abord que les révoltés sont devenus des ennemis du roi ; qu'ils se sont exclus eux-mêmes du corps civil constitué par les sujets ; qu'ils ne peuvent donc bénéficier de la protection et des privilèges reconnus par cet ordre. [...] C'est pourquoi, dans ce premier temps, l'ordre civil n'a pas à apparaître. Pendant toute la fin de l'année il n'y aura en présence que le roi et ses ennemis, une armée contre une armée, des vainqueurs contre des vaincus⁵⁹⁶.

C'est l'armée qui, en réprimant la révolte des Nu-pieds, permet que se constitue au XVII^e siècle une nouvelle justice répressive d'État. Mais l'armée menée par Jean de Gassion, et le pouvoir civil représenté par le chancelier Séguier, interviennent l'un à la suite de l'autre, de manière stratégique : d'abord, l'armée démantèle le pouvoir ennemi des Nu-pieds ; ensuite, le pouvoir restauré peut organiser une nouvelle justice.

En s'attachant à décrire cet événement qu'est la naissance de l'appareil répressif d'État, Foucault s'oppose à un développement continu de la justice royale, où les différents éléments s'accumulent et s'intègrent jusqu'à un résultat qui apparaît, sous l'effet d'une illusion rétroactive, comme l'avènement d'une raison dans l'histoire. Au contraire pour Foucault, la rationalité de l'histoire du système répressif d'État est celle d'une lutte entre pouvoirs de moindre ampleur, dont le sens n'est pas de constituer des moments dans le progrès du tout, mais des volontés partiales de pouvoir. C'est le cas du Parlement, de la justice prévôtale, des présidiaux et des milices bourgeoises, qui participent tous d'un système répressif féodal. C'est contre lui que vient buter le nouveau système répressif d'État, bientôt consacré par l'Ordonnance criminelle de 1670 officialisant les lieutenants de police, les renfermements et les lettres de cachet. Par exemple, Foucault rend compte de la complexe stratégie de la bourgeoisie, opposée aussi bien au système répressif féodal, et notamment au parlement, qu'au système répressif étatique en train de naître : tout se passe comme si la bourgeoisie s'évertuait à s'approprier la police du nouveau système répressif d'État pour l'utiliser à ses propres fins, c'est-à-dire pour l'accumulation capitaliste.

Une fois l'émeute anéantie par l'armée de Gassion, comment intervient le pouvoir civil de

594 Cf. M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 11 : même si certains individus privilégiés rejoignent la révolte, « la bourgeoisie de Rouen est restée neutre, tant que l'émeute s'en est prise aux agents du fisc. Elle a même plusieurs fois refusé d'intervenir » ; « Quant aux parlementaires, eux non plus ne se sont pas opposés immédiatement ni franchement aux mouvements populaire. Ils ont cherché à en profiter dans leur conflit avec le fisc royal ».

595 *Ibid.*, p. 21.

596 *Ibid.*, p. 47.

Séguier ? De manière très théâtrale, puisque le chancelier, en s'arrêtant aux portes de la ville, crée une scène où les forces en présence – constituées par les parlementaires, les échevins, le maire et l'archevêque de Rouen, étant donné que « sur cette scène du théâtre politique, les forces populaires (paysannes ou urbaines) ne sont pas présentes »⁵⁹⁷ –, jouent, comme autant de personnages en représentation, la soumission volontaire au roi, l'aveu d'impuissance et la requête d'un pouvoir salvateur. Le rôle principal, celui du roi assumé par le chancelier Séguier, clôt la pièce par une phrase digne du jugement dernier : « Les bons seront récompensés et ne doivent rien craindre, et les méchants seront punis ». Foucault accorde une importance singulière à cette phrase dans la mesure où elle inscrit le pouvoir répressif dans la sphère du bien et du mal, et la justice humaine dans une justice religieuse et transcendante : « Le roi, avant même d'être le seigneur des seigneurs, est l'instance de partage du bien et du mal »⁵⁹⁸. C'est aux sujets obéissants du roi, par conséquent, qu'incombe la preuve de leur innocence ; et rien ne s'oppose à la dénonciation des coupables. La punition civile, en affirmant son ascendance divine, permet d'instaurer une répression morale des couches les plus pauvres de la société. Et celle-là doit être confiée aux plus riches, parce qu'il en va de leur salut.

C'est lorsque Séguier entre dans la ville que le nouveau système répressif s'institutionnalise, par la punition exemplaire de quatre insurgés dont Gorin, un des chefs Nupieds. Or la thèse de Foucault consiste à soutenir que le nouveau pouvoir répressif se détache de deux pouvoirs existants détenus par Séguier : « au-delà du pouvoir de justice et de la force de combat, quelque chose qui est comme le pouvoir répressif »⁵⁹⁹ apparaît. Par exemple, Séguier use de la justice civile pour punir des militaires, et condamne à mort un nombre important de soldats ayant commis des exactions. Mais la punition de Gorin transgresse les règles de la justice civile en trois points : Séguier juge sans l'assistance d'autres juges, sans entendre l'inculpé, et sans passer sa sentence à l'écrit – ni massacre guerrier, ni justice régulière, mais répression nouvelle. Or Séguier exerce ce pouvoir répressif non dans la subordination directe au roi, mais dans sa doublure, dans la zone trouble de son autorisation : « à la place du roi s'avance le corps visible de l'État »⁶⁰⁰. Ce corps visible est constitué de riches conseillers d'État et de maîtres de requête – La Vrillière, d'Ormesson, Laubardemont, Marescot, Verthamont, Talon, Le Tellier... –, responsables et arbitres du prélèvement fiscal féodal, et possédant un double intérêt à la répression, puisque leur pouvoir et leurs bénéfices croissent proportionnellement par rapport à elle.

Foucault décrit minutieusement les premières mesures de ce pouvoir répressif : un

597 *Ibid.*, p. 49.

598 *Ibid.*, p. 64.

599 *Ibid.*, p. 69.

600 *Ibid.*, p. 71.

serment de soumission des parlementaires et des grands bourgeois, le désarmement général de la population, ou plutôt la redistribution des armes dans les mains peu nombreuses mais sûres des plus riches, et un lourd système de dettes accablant les plus pauvres à leur profit. Dans ce pouvoir répressif d'État aussi moral que physique, les riches promettent de garantir militairement l'ordre, et d'assurer les levées fiscales sur les plus pauvres. Les riches deviennent au sens strict « les policiers de leurs débiteurs. Les ouvriers de la répression »⁶⁰¹. Mais cela signifie que la répression des Nu-pieds manque d'une institution répressive adéquate :

Pour répondre à la révolte des Nu-pieds (ou à celles de la même époque), le pouvoir royal n'a mis en place aucune institution. Mais il a modifié, gauchi, dévié, déplacé le fonctionnement des institutions existantes ; il a dessiné les grandes lignes d'une fonction répressive générale, qui, peu à peu, s'articulera en institutions spécifiques et jouera divers rôles politiques au cours des siècles à venir⁶⁰².

Deux instances verront progressivement le jour pour réduire les coûts de temps, de pouvoir et d'argent : ce sont les intendants de justice, tirés de la noblesse et de la haute-bourgeoisie, et les lieutenants de police, qui vont appliquer localement la répression d'État en évitant le recours à l'armée et aux promesses des riches. *Pudenda origo* : ces deux institutions n'ont pas pour fonction première de contrôler les affaires fiscales, mais de réprimer toute forme de résistance populaire. Les intendants ont pour rôle, selon le mot de de Blair, d'« empêcher toutes foules, oppressions et désordres », et la police constitue une force armée destinée aux populations civiles.

Or ces deux institutions s'appuient sur une troisième, décisive, destinée directement à la répression : cette « autre institution, plus nouvelle encore, c'est l'enfermement ou la déportation, c'est-à-dire la soustraction d'une frange de la population » qui doit assurer « l'élimination de ces gens (chômeurs, vagabonds, hommes sans aveu, bannis, brigands) qui servaient de cadre, de fer de lance, d'agents de communication des révoltes ». La prison, encore au XVII^e siècle, n'est pas une punition au sens strict, parce qu'elle ne fait « pas partie du système pénal »⁶⁰³ : elle est seulement une pièce importante dans un système étatique nouveau de répression anti-résistances, et permet aux intendants et aux lieutenants de police d'évacuer les individus les plus dangereux. La prison, en menaçant toute une partie pauvre de la population, permet de faire

601 *Ibid.*, p. 86.

602 *Ibid.*, p. 73.

603 *Ibid.*, respectivement p. 95, 93 et 96. Cf. aussi M. Foucault, « Le grand enfermement », art. cit., p. 1165 : « On a donc alors inventé la prison afin d'obtenir un résultat différencié, à savoir que les prisons permettaient d'éliminer comme dangereuse une certaine partie de la population, sans que cette élimination ait eu des conséquences économiques catastrophiques, comme c'était le cas quand on envahissait les régions insurgées. Une prophylaxie, en quelque sorte ». Le terme de prophylaxie, emprunté au modèle médical, dit bien l'intérêt de la prison lors de son « invention », terme par lequel il ne faut pas comprendre sa création absolue, mais sa conquête par des forces qui lui imposent un sens nouveau : elle doit prévenir et garantir à l'avance l'intégrité du pouvoir étatique, elle doit protéger l'État contre toutes les résistances qui peuvent menacer son immunité.

baisser les prix du travail, et offre un avantage directement économique et financier ; mais l'essentiel tient d'abord à sa fonction « prophylactique » : la prison doit prévenir et anéantir les résistances qui menacent le corps visible de l'État. Toute la pénalité s'ordonne ainsi à une fonction répressive anti-résistance : « toutes les grandes phases d'évolution du système pénal, du système répressif, sont des façons de répondre à des formes de luttes populaires. L'envers du système répressif, ce n'est pas la délinquance, c'est la lutte populaire, la lutte du peuple contre le pouvoir »⁶⁰⁴. On comprend pourquoi le généalogiste ne peut plus suivre le modèle du Léviathan : étudier les transformations du pouvoir punitif ne peut se faire qu'au fil conducteur des résistances, émeutes et révoltes qu'il est censé mettre au silence. Les résistances populaires constituent bien ici le révélateur du pouvoir punitif et répressif d'État.

604 M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 102. Que la pénalité soit liée à la résistance et à sa répression, c'est ce que redit Foucault en distinguant les quatre facteurs permettant d'analyser tout système pénal : premièrement la circulation des richesses ; deuxièmement la possession des armes ; troisièmement, la résistance populaire : « Où se trouvent situés dans une société, les points de révolte possible ? Quelles sont les forces sociales susceptibles de se révolter ? Avec quels appuis et quelles alliances (sporadiques, permanentes, individuelles, collectives ? » (*ibid.*, p. 115) ; quatrièmement, la répression de cette résistance.

2.2.5 Naissance morale de la prison – la résistance comme immoralité

Foucault remarque qu'un phénomène, à la Révolution, est contemporain de la généralisation de la prison comme punition en Europe : il s'agit de la définition du criminel comme ennemi social, qui dérive de la coupure entre infraction publique et dommages privés apparaissant au XIV^e siècle. De ce point de vue, le crime n'est plus un dommage fait à une victime, mais la rupture du pacte social et la déclaration de guerre contre sa propre société, c'est-à-dire le retour ponctuel du *bellum omnium contra omnes*. De même, la punition ne peut plus constituer la réparation du dommage, mais une « contre-guerre »⁶⁰⁵ que la société elle-même entreprend contre le criminel. La société tout entière réagit contre une menace intérieure, contre un danger menace son immunité. Historiquement, cette nouvelle donne pénale est marquée par la généralisation du jury, ce qui signifie que ce n'est plus le Léviathan qui juge si la société est offensée, mais la société elle-même, qui devient sujet et juge des offenses qui lui sont faites : le procureur n'est plus le représentant du roi, mais celui de la société tout entière.

Cette définition, Foucault la poursuit notamment à travers le *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants* (1764) du physiocrate Le Trosne. Pour les physiocrates, la criminalité est un problème d'économie politique. Et si le vagabondage représente la matrice générale du crime pour Le Trosne, c'est certes parce que l'oisiveté est le pire des vices, et que la mendicité est jusque-là oubliée par la pénalité française⁶⁰⁶ ; mais c'est surtout parce que celui qui mendie n'a pas de lieu fixe d'habitation, ni surtout de travail. Au XVIII^e siècle, la libre circulation n'est pas encore l'idéal du capitalisme ; pour les physiocrates, elle est un crime économique parce que les régions pauvres, en perte de main-d'œuvre, subissent une augmentation des salaires et des prix, c'est-à-dire une réduction de la productivité. Les populations en migration échappent aux impôts, et ne produisent en somme qu'une chose : des enfants eux-mêmes vagabonds et improductifs. Foucault remarque que le vagabond dans l'ouvrage de Le Trosne n'est pas simplement le voleur, c'est-à-dire le mauvais consommateur ; il est le mauvais producteur, la résistance au travail et au système social de la production⁶⁰⁷. De l'oisiveté au crime, la

605 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 34. Beaumetz formule ainsi cette nouvelle définition du criminel comme ennemi social en 1789 : « Il faut que l'ordre public soit vengé » (B. A. Briois de Beaumetz, *Archives parlementaires* 1787-1860, t. IX, p. 214, cité en *ibid.*, p. 46). Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 107 : « Le droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société ».

606 Le vagabond est vagabond parce que la répression du vagabond n'est pas dissuasive : « nous manquons de lois sur un point si important, et il vaudrait mieux n'en avoir aucune, que d'en avoir un si grand nombre qui n'ont point eu d'exécution » (Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, Paris, P. G. Simon, 1764, 34) ; en somme les vagabonds sont produits par le manque de punition : « c'est l'impunité qui les multiplie » (*ibid.*, p. 52).

607 Cf. par exemple *ibid.*, p. 3 : « cet état est trop commode pour ne pas trouver beaucoup de gens qui l'embrassent,

conséquence est bonne. Le vagabond devient ainsi le paradigme de l'homme à l'état de nature, du sauvage sans foi ni loi, en même temps irréductible et hostile à l'ordre social.

Quelles sont les punitions prévues par Le Trosne ? Premièrement, le travail forcé ou l'esclavage : galères à perpétuité, mines, colonies ; deuxièmement, une mise hors la loi juridique signifiée par un marquage au corps : la lettre G sur le front ou la joue ; troisièmement, le droit pour les paysans de se substituer à la police comme force armée ; quatrièmement, et surtout, la battue et la levée en masse, dans laquelle Foucault voit l'idéal d'une société consacrée au travail et se donnant le droit de condamner à mort tout vagabond. Il s'agit du rêve capitaliste d'un « grand renfermement sur le lieu du travail » : ainsi, « c'est le passage de cette chasse à cette coercition transformant la force de travail en force productrice qui est la condition de fonctionnement du système pénal dans notre société »⁶⁰⁸. Foucault lit dans le *Mémoire* de Le Trosne la naissance d'une société en même temps productive et punitive, par rapport à laquelle le criminel est condamné comme ennemi moral et social⁶⁰⁹ : le vagabond, c'est l'individu résistant à la maximalisation de la juste production sociale.

En même temps que la définition du criminel comme ennemi social, la prison se généralise comme moyen punitif à la fin du XVIII^e siècle. Deux dates permettent, selon un procédé cher à Foucault, de montrer cette mutation : en 1767, Serpillon indique que « la prison n'est pas regardée comme une peine, suivant notre code civil » ; en 1831, Rémusat constate : « Qu'est-ce que le système de pénalité admis par la nouvelle loi ? C'est l'incarcération sous toutes ses formes ». Toutes les peines deviennent ainsi « des noms divers d'un même châtement »⁶¹⁰. Comment expliquer cette généralisation de la prison dans la pénalité française ? Quelques dates,

et qui regardent comme le plus grand bonheur d'être dispensés du travail, d'être exempts de toute imposition, de toute charge, de toute subordination, et libres de toute inquiétude pour le lendemain ». Cf. aussi *ibid.*, p. 26 : « les vagabonds de profession sont essentiellement ennemis du travail ». Par conséquent, « il n'y a que deux moyens de faire travailler les Vagabonds, c'est de les y contraindre par force, ou de leur infliger un châtement si sévère, qu'ils préfèrent encore le parti du travail » (*ibid.*, p. 27).

608 M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 52.

609 Cf. Le Trosne, *op. cit.*, p. 4 : « ce sont, pour parler sans figure, des troupes ennemies répandues sur la surface du territoire ». Ce passage est cité à la page 50 de *La Société punitive* et 79 de *Surveiller et punir*. Cf. aussi *ibid.*, 9 où Le Trosne rêve de voir « réprimer cette rébellion sourde et continue » empêchée parce que ce n'est pas directement le souverain qui est attaqué, mais parce que les vagabonds « vivent dans un véritable état de guerre avec tous les citoyens ». Les vagabonds sont « des rebelles qui n'entendent que la voix qui le menace, et ne sont sensibles qu'au châtement » (*ibid.*, p. 53).

610 Cf. Serpillon, *Code criminel, ou Commentaire sur l'ordonnance de 1670*, Lyon, Périsse, 1767, vol. 2, troisième partie, p. 1095, cité en M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 65 et en *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 120. Cf. aussi Rémusat, « Discussion du projet de loi relatif à des réformes dans la législation pénale », *Archives parlementaires 1787-1860*, Paris, Paul Dupont, 1889, t. LXXII, p. 185, cité en M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 65. et en *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 117. De son côté, Dupont justifie la prison comme la perte de la liberté : « Si maintenant l'on demande quel est ce sentiment, ce bien universel et constant sur lequel on peut établir un système de répression et de peines, tous les êtres sensibles vous répondront de concert : c'est l'amour de la liberté, la liberté, ce bien sans lequel la vie elle-même devient un véritable supplice » (A. Dupont, « Discours à l'Assemblée nationale constituante », 31 mai 1791, *Archives parlementaires 1787-1860*, t. XXVI, p. 648, cité en *ibid.*, p. 268).

données dans *La Société punitive* et dans *Surveiller et punir*, permettent de marquer factuellement ce changement : en 1779 en Angleterre, Howard et Blackstone proposent un projet de loi où la prison apparaît de manière explicite, et le système pénitentiaire s'établit réellement à partir de 1790. En Autriche, Joseph II adopte en 1787 un code dans lequel la prison est la forme générale de la punition. En France, la formulation du principe de l'incarcération comme principe de toute peine intervient en 1791. Le premier problème généalogique est le suivant : comment rendre compte de l'écart entre l'ennemi social que l'on doit tuer et la prison, c'est-à-dire entre la pratique pénale et le pénitentiaire ?

Le second problème généalogique est le suivant : Foucault note que, théoriquement, la prison est absente des textes des Réformateurs, tels Beccaria, Le Peletier de Saint-Fargeau, ou Brissot. À défaut de la prison, trois modèles punitifs sont proposés : premièrement, le modèle de l'infamie, qui réactive le vieux rêve d'une justice populaire en réduisant le jugement pénal au jugement moral de la société : « Heureux le peuple où le sentiment d'honneur peut être l'unique loi ! Il n'a presque pas besoin de législation : l'infamie, voilà son code pénal »⁶¹¹. Deuxièmement, le modèle du talion, qui constitue une réponse-miroir exacte et adaptée au crime ; ce principe répond au principe d'une bonne modulation de la peine présent chez Beccaria, qui doit éviter l'excès du pouvoir et de cruauté dans la réponse au délit. Troisièmement, le modèle de l'esclavage ou du travail forcé et public, présent dans *Des Délits et des peines* mais aussi chez Brissot : « Pour les assassins, esclavage perpétuel : « il n'aura pas même l'affreuse consolation de reposer sa tête sur l'échafaud » »⁶¹². Contrairement à l'infamie, la prison n'est pas collective, contrairement au talion, la prison n'est pas graduée, et contrairement à l'esclavage, la prison n'est pas correctrice. La prison n'est donc pas souhaitée par la théorie pénale des Réformateurs, et cela s'explique surtout par son inadéquation aux principes nouveaux que ceux-là entendent imposer contre les pratiques barbares de l'Europe du XVIII^e siècle.

Soit, plus précisément, les principes de *Des Délits et des peines*. Premièrement, le principe de la légalité des peines suit l'intuition de Rousseau contre Hobbes : les lois doivent l'emporter sur l'homme⁶¹³, ou, en d'autres termes, le juge n'est ni juge suprême ni législateur ni même interprète de la loi, mais simplement le moyen de sa stricte application. Or tout le problème,

611 J. P. Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles*, t. 1, Paris, 1780, p. 187-8.

612 *Ibid.*, p. 189.

613 Cf. par exemple C. Beccaria, *Des Délits et des peines*, *op. cit.*, p. 170 : « la crainte des lois est salutaire, la crainte des hommes est funeste et fertile en crimes ». La principale cause des injustices pénales réside dans le fait que le juge se place au-dessus des lois, et peut juger de manière arbitraire les litiges et les crimes. Pour Hobbes le souverain ne peut jamais être injuste ; pour Beccaria si, et c'est pour cette raison que le juge n'est plus le souverain, et qu'il faut un juge extérieur, un tiers impartial et neutre. Par conséquent, « les lois seules peuvent déterminer les peines des délits » (*ibid.*, p. 65).

note Foucault, est que la prison apparaît comme essentiellement rétive à la loi⁶¹⁴. Deuxièmement, le principe de la publicité⁶¹⁵, partagé par les Lumières, s'oppose au secret qui est toujours le lieu de l'abus du pouvoir, du mensonge et de l'injustice. La prison, cependant, s'apparente trop aux cachots obscurs où ont toujours officié les tyrans. Troisièmement, le principe utilitariste de la proportionnalité entre les délits et les peines doit éviter la manifestation de la toute-puissance du souverain en engageant une punition minimale pour un maximum d'effets : il faut que les punitions « fassent l'impression la plus efficace et la plus durable possible sur l'esprit des hommes, et la moins cruelle sur le corps du coupable »⁶¹⁶. Il semble que la prison puisse répondre à cette exigence ; mais avant la fin du XVIII^e siècle, elle ne sert qu'à s'assurer d'un homme et non à le punir⁶¹⁷, et c'est le talion qui est privilégié. Quatrièmement, le principe de l'humanité des peines peut en apparence correspondre à la prison ; mais cette dernière, ici encore, est attachée au secret, et demeure sous le signe si ce n'est de l'action directement cruelle, du moins de la vengeance personnelle du souverain, des tortures qui peuvent s'y tramer, de la punition elle-même injuste et impunie. Cinquièmement, le principe de la durée du châtement participe de l'empirisme de Beccaria ; les impressions sensibles sont fortifiées par le temps, l'habitude, et la répétition : « le frein le plus puissant pour arrêter les crimes n'est pas le spectacle terrible, mais momentané de la mort d'un scélérat, c'est le tourment d'un homme privé de sa liberté, transformé en bête de somme »⁶¹⁸. Sans doute la prison peut-elle trouver ici sa place ; mais Beccaria lui préfère de loin les travaux forcés à perpétuité, plus susceptibles de laisser une impression durable. Plutôt que le massacre grandiose du corps condamné, il faut préférer la froide constance non de la prison, qui n'offre aucune leçon au peuple, mais du travail utile à tous. Dans tous ces exemples, tout se passe comme si la prison pouvait d'abord convenir aux

614 Foucault s'appuie notamment sur une déclaration de Decazes à Louis XVIII ou sur un mot équivalent de Vidocq : « Le malheur, c'est que la loi ne pénètre jamais dans la prison », pour soutenir l'hypothèse d'une « perpétuelle tentative du système pénitentiaire d'échapper à la pénétration du juridique et de la loi » et, en sens inverse, d'un « effort du système judiciaire pour contrôler le système pénitentiaire qui lui est hétérogène » (M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 67).

615 Cf. par exemple M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 129 : « Dans l'ancien système, le corps des condamnés devenait la chose du roi, sur laquelle le souverain imprimait sa marque et abattait les effets de son pouvoir. Maintenant, il sera plutôt bien social, objet d'une appropriation collective et utile ». L'idéal de la publicité de la peine est représenté aux yeux de Foucault par cette rêverie de Vermeil : non plus le massacre du criminel, mais un homme aveuglé, placé dans une cage de fer suspendue en place publique, afin que tout le monde reçoive leçon de la punition.

616 C. Beccaria, *Des Délits et des peines, op. cit.*, p. 87. Dans *Surveiller et punir*, Foucault revient à de nombreuses reprises sur l'ouvrage de Beccaria, et l'analyse précisément dans cette perspective d'un utilitarisme représentatif : la peine doit être minimale, et doit provoquer le maximum d'effets dans la représentation de la population. Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 108-14.

617 Cf. par exemple M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 68 où Foucault se sert d'une citation de Le Trosne pour affirmer qu'« on ne punit pas quelqu'un quand on le met en prison ; on s'assure de lui ». Foucault reprend là un fait bien établi, remarqué entre autres par Rusche et Kirchheimer, et avant eux par Durkheim.

618 *Ibid.*, p. 132.

exigences de Beccaria, mais se révélait en définitive incompatible avec eux en raison du passé et du symbolisme de la prison – son lien avec les violences arbitraires et secrètes de l'Ancien régime⁶¹⁹.

Quelle est donc l'origine historique de la prison occidentale, de cette prison qui s'est étendue et généralisée fin XVIII^e comme modèle de toute punition, si la prison ne provient ni de la pratique pénale, ni de la théorie pénale ? Foucault remarque d'abord que la prison ne peut pas trouver son origine dans la cellule monastique, qui consiste à préserver le moine du monde extérieur plutôt qu'à préserver la société d'un ennemi intérieur ; de plus, les murs de la prison se caractérisent par une certaine perméabilité – et Foucault renoue ici avec des analyses de *Histoire de la folie* –, c'est-à-dire un échange permanent avec les normes morales et économiques de la société. Mais s'il n'est pas possible de dire « que l'enfermement soit une laïcisation d'une peine catholique »⁶²⁰, c'est pourtant bien dans la religion, et plus précisément dans le protestantisme et les mouvements du XVII^e siècle comme les dissenters ou les quakers américains, que Foucault situe les commencements généalogiques de la prison comme punition. Pour comprendre ces mouvements qui expriment jusque dans leur nom une forme de dissidence à l'Église, Foucault rappelle qu'ils constituent un système de rattrapage par rapport à l'extrême cruauté de la pénalité anglaise, qui condamnait aisément à mort de simples de vols.

Pour les quakers, la prison doit d'abord être morale : elle s'inscrit dans « un système qui se situe aux confins de la morale et de la pénalité »⁶²¹. Il s'agit de punir les méchants, et de récompenser le bien au nom de la communauté des justes. Contre Hobbes, et même plus tard contre les Réformateurs, il s'agit de soutenir que la punition est une défense religieuse et morale du bien plutôt qu'une défense de la souveraineté civile ou de la société, et qu'une justice humaine ne peut se comprendre qu'à l'aune d'une punition divine. Par conséquent, c'est parce que l'on peut avoir un contact direct avec Dieu que la prison, et la solitude qu'elle permet, possède un sens si important chez les quakers. L'analyse de Foucault flirte ici encore avec la généalogie

619 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 135 : « la prison au total est incompatible avec toute cette technique de la peine-effet [...]. Elle est l'obscurité, la violence et le soupçon ».

620 M. Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 88.

621 *Ibid.*, p. 109. Cf. aussi le chapitre VIII de *Peine et structure et sociale*, 271-284, qui traite de la pénalité des quakers, en montrant que le système d'Auburn s'est imposé contre elle en raison des profits économiques qu'il permet. La moralisation de la prison est confirmée par le projet même de la Société royale des prisons fondée en 1819, qui se propose de « concourir avec l'administration publique à apporter dans les prisons du royaume toutes les améliorations que réclament la religion, la morale, la justice et l'humanité » (*Société royale des prisons* (pièce 4), Statuts de la Société, art. 1, 15 mai 1819, cité par Catherine Duprat, « Punir et guérir » en M. Perrot, *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980, p. 76). L'auteur de l'article commente un peu plus loin : « Instruction élémentaire, réforme morale et religieuse, pratique de l'hygiène, apprentissage du métier, initiation à la prévoyance et à l'épargne, dans la prison tout ira de pair » (*ibid.*, p. 78). Pour les théoriciens de la Société royale des prisons, la prison est la « Ponéropolis », littéralement la « ville des méchants ».

nietzschéenne de la morale, tout en en métamorphosant le sens grâce à la notion de résistance : la prison n'est plus celle, purement morale, que les faibles organisent contre les forts par l'intermédiaire des prêtres, mais la prison réelle, et moderne, que les mouvements protestants instituent pour réformer la conduite des gens par le bas, dans le rapport quotidien que les pauvres entretiennent avec les richesses capitalistes accumulées dans les docks. Il s'agit moins de culpabiliser les forts par la médiation des fictions de la liberté, de la responsabilité et de la volonté, que de remoraliser concrètement les classes laborieuses afin d'étouffer leurs résistances au pouvoir. À cet égard, Foucault s'attarde sur *Des Prisons de Philadelphie*, texte de La Rochefoucauld-Liancourt publié en 1796, qui décrit précisément la pénalité des quakers mise en œuvre dans les prisons de Pennsylvanie. Les principes de ce type de prison sont l'oubli des anciennes habitudes, le changement de nourriture, le retrait du monde comme condition d'accès à soi et à la réflexion sur ses fautes ; en somme, la prison quaker vise la transformation intérieure de l'individu⁶²². Cette pénitence morale et religieuse donne son nom – « pénitencier » – à la prison des quakers, au moment même où les Réformateurs luttent pour laïciser la justice. Il faut donc attendre, à la fin du XVIII^e siècle, ce que Nietzsche comprend comme la mort de Dieu et une forme de déchristianisation, pour que la religion s'insinue dans la justice pénale : « la culpabilisation du crime a pour lieu la prison et pour instrument le prêtre »⁶²³. Du fait de cette

622 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 147-8 à propos de la prison des quakers : « Le châtement et la correction qu'il doit opérer sont des processus qui [...] imposent une transformation de l'individu tout entier – de son corps et de ses habitudes [...], de son esprit et de sa volonté ». « On ne punit donc pas pour effacer un crime, mais pour transformer un coupable ». Toute la prison quaker vise bien à étouffer les résistances possibles de l'individu, c'est-à-dire « la virtualité de dangers que recèle un individu et qui se manifeste dans la conduite quotidiennement observée ».

623 M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 94. Il n'est pas possible d'ignorer le ton nietzschéen de ce genre de citation ; mais il faut préciser le caractère métaphorique ou moral de la prison chez Nietzsche, réelle et historique chez Foucault. La thèse généalogique de Nietzsche est que l'origine de la faute morale ou religieuse (*Schuld*) a pour origine la logique très matérielle des dettes (*Schulden*), ce qui signifie que le triomphe chrétien s'est approprié dans un sens réactif un dressage actif déjà à l'œuvre dans la moralité des moeurs. Le christianisme n'a rien inventé en matière de justice ; en revanche, il a opéré trois choses décisives : premièrement, le christianisme a donné un sens précis à la souffrance. Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, III, §15, p. 225 : « le prêtre ascétique, lui dit : « C'est bien cela, mon mouton ! Il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un, c'est toi-même » [...] ce faisant, comme on l'a dit, la direction du *ressentiment* est – *infléchie* ». Dans l'ancien système juridique, la souffrance n'a pas de sens, et elle est seulement référée au plaisir du maître. Par rapport à cette première justice, le christianisme est d'abord un fabricant de sens : il donne une raison à la souffrance, à la faiblesse, à la tristesse. Le prêtre oriente surtout l'individu vers lui-même en logeant l'origine de la souffrance dans une faute de celui-là ; il produit, oriente et entretient le ressentiment du souffrant contre lui-même plutôt que contre l'extérieur – les dieux, le monde, les forts. Deuxièmement, le christianisme inverse la finalité punitive puisque non seulement le débiteur, mais le créancier de l'ancienne justice aussi devient pécheur face à Dieu. Même les forts deviennent débiteurs, coupables de vivre, d'agir et d'exercer leur puissance. Si la première justice est active, les prêtres l'asservissent à une finalité réactive : ce qui doit être puni, c'est l'activité, la volonté de puissance, la vie elle-même. Tout individu doit punir sa force dans le sens d'une auto-punition où le je remplit en permanence tous les rôles : celui de l'accusé, du juge et du puni. Troisièmement, le christianisme accentue le système punitif des forts puisque la nouvelle relation débiteur-crédancier, c'est-à-dire homme-Dieu, devient infiniment déséquilibrée, ou fait naître une dette infinie. Cf. *ibid.*, II, §20, p. 172 : « Le surgissement du dieu chrétien, en tant que dieu maximal atteint jusqu'à présent, a pour cette raison suscité aussi l'apparition du maximum du sentiment de culpabilité sur

connexion entre crime et faute, et de la présence du prêtre tout au long de la procédure pénale, une double évidence est à abandonner : celle d'une prison ancestrale, et celle d'une prison indissociable d'un prêtre.

En France, la moralisation de la pénalité s'accomplit par les lettres de cachet. C'est là une thèse essentielle de Foucault, amorcée dès *Histoire de la folie* et qui trouve son achèvement dans la publication en 1982 de l'ouvrage intitulé *Le Désordre des familles*, recueil d'archives de la Bastille présenté avec Arlette Frage. La thèse de Foucault consiste à soutenir que même dans le système le plus hiérarchique et absolutiste de la monarchie, les relations de pouvoir viennent d'en bas : les lettres de cachet constituent en apparence le symbole le plus pur de l'arbitraire du roi, lequel s'abat jusque dans l'existence quotidienne et infime des hommes. En réalité, et sauf exception, Foucault soutient que ce n'est pas d'abord le souverain qui décide d'embaïster un homme, mais sa femme, son fils ou sa belle-famille soucieuse de fortune ou de tranquillité. C'est encore un commerçant, une corporation d'artisans, un groupe religieux ; en somme, le pouvoir punitif est désiré et commandé au niveau le plus élémentaire, « capillaire », de la société. Contre le marxisme, il faudrait dire que c'est la petite-bourgeoisie, voire le prolétariat lui-même qui fait fonctionner le pouvoir d'embaïstement, en demandant à un intendant en province, ou à un lieutenant de police à Paris, de mener une enquête. Mais cette enquête se déroule sans avertir le Roi ; et ce n'est que si l'enquête confirme la demande d'en bas que la signature du roi est demandée. Cette marque d'en haut, certes nécessaire, vient ainsi sanctionner une procédure qui n'a d'intérêt qu'au niveau populaire : par le truchement des lettres de cachet, le peuple agit sur le peuple par la médiation du souverain. Ce n'est donc pas le roi qui s'impose au peuple, mais le peuple qui exige du pouvoir qu'il vienne à lui : il y a, « en quelque sorte, une appropriation temporaire du pouvoir royal avec ses signes et ses marques au niveau même des pouvoirs locaux, des groupes, des individus »⁶²⁴. D'ailleurs, celui qui paye la pension de l'embaïsté n'est pas le roi, mais le demandeur ; de même, si une lettre de cachet doit être révoquée, le demandeur est toujours consulté par l'intendant ou le lieutenant de police. Le roi ne libère pas plus souverainement qu'il n'emprisonne absolument.

Or quelle est la matière de ces enfermements par lettre de cachet ? Il ne s'agit pas de vol ou de meurtres, qui sont pris en charge par la justice régulière du roi ; il s'agit plutôt d'affaires

terre » ; et *ibid.*, §21, p. 174 qui évoque « ce trait de génie du christianisme [...] Dieu lui-même se sacrifiant pour la faute de l'homme [...], le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par amour (faut-il le croire ? -), par amour pour son débiteur ! ». C'est dire qu'il n'est plus alors possible pour l'individu de rembourser sa dette, quand bien même l'examen qu'il doit effectuer sur lui-même n'a pas de fin. Tout ce mécanisme punitif chrétien est un moyen pour les prêtres d'accroître leur pouvoir : non plus spontanément, comme dans l'ancienne justice des forts, mais indirectement, dans le plaisir du prêtre pris à voir souffrir ceux qui étaient les maîtres, et à intérioriser cette souffrance pour qu'elle paraisse nécessaire.

624 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 130.

morales et infra-pénales, comme l'infidélité conjugale, la débauche, l'irréligion, la dilapidation du patrimoine familial, mais aussi les cas de sorcellerie et de sodomie, ou encore les conflits de travail entre patrons et ouvriers, en somme toute forme de désordre moral et social. Foucault cite par exemple ce cas où les imprimeurs de Paris se trouvent dans la nécessité d'éteindre une grève de leurs ouvriers manifestant contre l'emploi d'ouvriers allemands à plus bas prix : Thouinet, leader de la révolte, est enfermé par lettre de cachet en 1724, puis rapidement exilé hors de Paris ; et sa demande pour revenir à Paris est refusée par les maîtres-imprimeurs qui l'avaient fait enfermé. Le meilleur signe du caractère moral de cette pénalité, c'est qu'une grande part des enfermements ne se situe pas dans les prisons officielles, mais dans les hôpitaux généraux ou des maisons religieuses qui visent la correction et la transformation intérieure de l'interné⁶²⁵. La lettre de cachet répond, comme la prison des quakers, à un processus de moralisation populaire ; ce qu'on reproche par exemple aux « infâmes » demoiselles Drouet et de Cavaus⁶²⁶, c'est qu'elles s'aiment, qu'elles vivent trop librement, qu'elles échappent

625 Cf. A. Farge et M. Foucault, *Le Désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, Folio, 2014, p. 54 : « Inévitablement, sous ces accents de morale, voire de religion, se cachent sans doute des réalités économiques urgentes. Malgré tout, l'argument invoqué concerne la bonne conduite, l'amélioration de l'âme, l'amendement du coupable rendue possible par la sévérité de la détention : il fallait bien punir pour enfin venir à bout, et la solitude du cachot est un des meilleurs moyens de rentrer en soi-même et de se repentir des méfaits commis auparavant ». Cf. l'exemple de cette femme demandant la libération de son mari pour bonne conduite : « Et comme ledit Manceau a promis à la suppliante sa femme de ne plus tomber dans le désordre et de se ranger à son devoir et vivre avec elle en union et d'une conduite rangée, la suppliante vient très humblement supplier Votre grandeur d'avoir la bonté de donner vos ordres pour que ledit François Manceau soit mis en liberté pour qu'il puisse revenir dans sa maison avec la suppliante sa femme, cette grâce les obligera l'un et l'autre de prier Dieu toute leur vie pour la conservation de la santé et prospérité de Votre Grandeur » (Ars. Archives de la Bastille 11021, fol.117, cité en *ibid.*, p. 155).

626 Cf. Lettre de d'Agenson à Pontchartrain, n°41, 4 mars 1709, en P. Clément, *La Police sous Louis XIV*, Paris, Didier et Cie, 1866, p. 462-3 : « La nommée Drouet, à qui on impute, avec raison, la vie errante et déréglée de la demoiselle de Cavaus, est certainement une aventurière fort dangereuse, qui a couru les provinces du royaume et ensuite les armées ; s'offrait de servir d'espion aux généraux, leur donnait ordinairement de faux avis, et trompait, peut-être, de part et d'autre. Je sais que M. de Vendôme s'en est mal trouvé plus d'une fois, et qu'ayant été chassée par son ordre de l'armée de Flandre, elle revint à Paris où la demoiselle de Cavaus s'abandonna totalement à sa conduite. Elles ont été ensemble en Béarn et en Languedoc, où elles cherchaient des dupes, à frais commun, sans se mettre beaucoup en peine du choix des moyens. Revenues à Paris, elles ont tenu une mauvaise auberge ou gargotte, qui était le rendez-vous des laquais du quartier. Mais, ce qu'il y a de plus étrange, c'est que ces laquais y passaient souvent les nuits, dans des entretiens infâmes, et que ces deux personnes augmentaient encore ces abominations par les témoignages publics d'une passion monstrueuse qui paraît subsister encore. Je pense donc que cette malheureuse femme doit être renfermée à l'Hôpital général, en même temps que la demoiselle de Cavaus sera conduite au Refuge, en exécution de l'ordre du roi qu'il vous a plu de m'adresser, et que la correction de l'une des deux ne produirait pas un grand effet, si l'autre demeurait libre ». Ce passage est cité en M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 134-5, et Foucault ajoute à ce propos : « ceci donne une sorte de biographie perpétuelle de l'infamie, une sorte d'anti-Plutarque : la vie des hommes infâmes ». Cf. enfin le reproche de violence et d'immoralité que Duchesnes adresse à sa femme : « Tel est, Sire, l'excès de douleur et de désespoir où je suis réduit et plongé d'être contraint de passer mes jours avec une femme mille fois pire que le tigre et les lions les plus féroces et les plus cruels, et dont les bassesses et les crimes me font appréhender pour son honneur et pour le mien [...] il n'est pas possible de penser qu'un homme de famille qui a des sentiments d'honneur joints à une honnête éducation puisse, sans aucune faculté, subsister avec une femme sans Religion, ni sentiment d'honneur, adonnée à l'ivrognerie et à l'esprit de dissipation » (Ars. Archives de la Bastille 11994, fol.178-83, cité en A. Farge et M. Foucault, *Le Désordre des familles, op. cit.*, p.

scandaleusement au pouvoir et à la morale : leur anormalité ou leur irrégularité par rapport aux valeurs coutumières, leur dissipation politique et leur mauvais exemple. Les lettres de cachet aussi identifient résistance et immoralité, en venant corriger ce qui est contraire à l'ordre moral, économique et politique de la société du XVIII^e siècle.

Foucault suit cette évolution de la pénalité en prenant l'exemple d'un personnage dont il est dit, par provocation philosophique autant que par sérieux généalogique, qu'il est plus important pour la moralité moderne que Kant : c'est Patrick Colquhoun, marchand de Glasgow, à qui il est demandé en 1792 de résoudre le problème de la surveillance des docks de Londres. En 1795 Colquhoun écrit le *Traité sur la police de la métropole* où sont explicités un certain nombre de principes pouvant être considérés comme l'origine de la police moderne anglaise ; premièrement, et dans la continuité des quakers, le système pénal doit être moral : ou plutôt, il ne peut être utile que s'il est moral. Deuxièmement, Colquhoun insiste sur la nécessité d'une instance de surveillance de la moralité, qui est la police des mœurs : « Partout où il y aura une bonne police, on verra régner le bon ordre et la sûreté ; sans elle, on ne doit s'attendre qu'à la confusion, au désordre, à la violence, au crime »⁶²⁷. Troisièmement, l'objet d'intervention de la police, ce sont les classes inférieures, les pauvres : il s'agit de surveiller et de punir la concentration des ouvriers à l'usine, les complots politiques, etc.

La thèse de Foucault consiste à soutenir que Colquhoun est un des maillons permettant l'introduction de la pénalité morale et religieuse des quakers à un niveau étatique. Car la surveillance de la moralité des classes pauvres au profit des grandes fortunes bourgeoises ne peut être politiquement acceptée qu'à partir du moment où elle est prise en charge par l'État. Mais il faut pour cela que la morale soit sous la responsabilité du politique, ou que l'État absorbe le pénitentiaire⁶²⁸. Si la moralisation permanente et correctrice des individus est indissociable du capitalisme – cela apparaît déjà chez Le Trosne –, elle vise d'abord à assujettir les résistances populaires. Il y a là la naissance décisive de ce que *La Société punitive* appelle le « coercitif »⁶²⁹, et

95-7).

627 P. Colquhoun, *Traité sur la police de Londres*, Paris, Léopold Collin, 1807, II, 300 cité en M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 112-3.

628 Pour ce passage de la morale au politique, cf. *ibid.*, p. 110 où Foucault évoque des discours de l'évêque Watson : « et dans une adresse publique de la « Société pour la suppression du vice », en 1802, les choses sont encore plus claires : il s'agit non seulement de contrôler moralement les classes basses et laborieuses, mais de les contrôler politiquement, en fonction des dangers de révolte ». Le lien apparaît entre résistance populaire et immoralité pénale. Cf. aussi ce mot de Colquhoun : « On peut néanmoins se flatter que l'époque approche où l'adoption des idées relativement à un système de pénitence bien entendu, pourra contribuer à accélérer la régénération de cette classe misérable et égarée, qu'on peut regarder comme le rebut de la société » (Colquhoun, *Traité de la police de Londres*, II, *op. cit.*, p. 165). Cf. enfin M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 117 : « la morale n'est pas dans la tête des gens : elle est inscrite dans les rapports de pouvoir et c'est seulement la modification des rapports de pouvoir qui peut amener la modification de la moralité ».

629 *Ibid.*, p. 114. Le coercitif est affilié au carcéral dans *Surveiller et punir* : « L'appareil de la pénalité corrective agit

qui correspond au « pénitencier » à ceci près que l'extension du second est bornée par les murs de la prison : le coercitif, c'est donc un contrôle qui concerne moins les actes que la moralité des individus, exercé à partir d'un système permanent de punitions/récompenses. Le coercitif assujettit en exigeant soumission et obéissance⁶³⁰ : sa fin est d'étouffer les résistances possibles de l'individu. Telle est la clé de la généalogie morale de la prison : si la prison a été acceptée contre la pratique pénale et contre la théorie des Réformateurs, c'est parce que la pénalité morale des quakers et la pénalité étatique ont fusionné dans la forme du coercitif, seul à même de réaliser les intérêts du capitalisme. Cette jonction définitive, que Foucault situe en 1820, correspond à la naissance de la société punitive, c'est-à-dire à la naissance d'une société structurée en pénitentier. C'est seulement lorsque l'État prend à sa charge le coercitif moralisateur et culpabilisant, que les classes bourgeoises réussissent à faire accepter aux classes laborieuses leur servitude volontaire. La grande immoralité, c'est de vouloir échapper au capitalisme, c'est de résister à la vie et à l'enrichissement bourgeois.

de façon tout autre. Le point d'application de la peine, ce n'est pas la représentation, c'est le corps, c'est le temps, ce sont les gestes et les activités de tous les jours ; l'âme aussi, mais dans la mesure où elle est le siège d'habitudes » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 152) ; « dans le projet d'institution carcérale qui s'élabore, la punition est une technique de coercition des individus ; elle met en œuvre des procédés de dressage du corps » (*ibid.*, p. 154-5). Le coercitif ou le pénitencier de 1972-1973 deviennent l'« archipel carcéral » dans *Surveiller et punir* : « la prison transformait, dans la justice pénale, la procédure punitive en technique pénitencière ; l'archipel carcéral, lui, transporte cette technique de l'institution pénale au corps social tout entier » : grand continuum, « le réseau carcéral [...] n'a pas de dehors » (*ibid.*, p. 349 et 352).

630 Cf. *ibid.*, p. 152 : « ce qu'on essaie de reconstituer dans cette technique de correction, ce n'est pas tellement le sujet de droit, qui se trouve pris dans les intérêts fondamentaux du pacte social ; c'est le sujet obéissant, l'individu assujéti à des habitudes, des règles, des ordres, une autorité qui s'exerce continuellement autour de lui et sur lui, et qu'il doit laisser fonctionner automatiquement en lui ».

2.2.6 Nouvelles résistances populaires : illégalismes de déprédation et de dissipation

Foucault, dans la leçon du 21 février 1973, corrige son hypothèse, développée l'année précédente dans *Théories et institutions pénales*, selon laquelle la pénalité d'État croît essentiellement en fonction de la répression de la plèbe séditeuse ; en réalité, « ce qu'il a fallu maîtriser, ce que la bourgeoisie a demandé à l'appareil d'État de contrôler par le système pénitentiaire, c'est quelque chose dont la sédition n'est qu'un cas particulier et qui est un phénomène plus profond et plus constant : l'*illégalisme populaire* »⁶³¹. Cette thèse, qui changera peu jusqu'au thème de la gestion des illégalismes présent dans *Surveiller et punir*, soutient toujours que la pénalité moderne s'est développée dans la conquête des résistances populaires ; seulement le sens de ces résistances s'est affiné, passant de l'émeute collective contre des conditions de vie insupportables à des dérogements à la loi propre à une société capitaliste moralisée. De ce point de vue, il est possible de voir à quel point la réflexion de Foucault sur la résistance influe sur les concepts clés et l'orientation centrale de son œuvre. L'illégalisme prend une telle place dans l'analyse de Foucault que le légalisme ou le respect de la loi devient l'exception, en tout cas un instrument tactique ou « une stratégie dans ce jeu de l'illégalisme »⁶³². Si la bourgeoisie s'est imposée, ce n'est pas d'abord en raison d'un rééquilibrage entre forces productives et rapports de production comme le veut la théorie marxiste, ce n'est donc pas en raison d'une conquête de l'État, du pouvoir et de la loi, mais en raison de la place centrale qu'a occupée la bourgeoisie par rapport à tous les illégalismes, s'appuyant sur les illégalismes populaires et profitant des illégalismes de privilèges. Ce qui est décisif dans l'analyse de Foucault, c'est non pas l'appropriation d'un pouvoir, mais la meilleure exploitation des résistances. La société punitive, le coercitif ou le pénitentiaire marquent donc le moment où, la loi appartenant désormais à la bourgeoisie, les illégalismes populaires, qui avaient certes pu lui profiter,

631 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 144. Foucault réinterprète d'ailleurs les mêmes exemples présents dans le cours de 1971-1972 : les émeutes de marché au profit des petits acheteurs, les tribunaux populaires. Cf. aussi M. Foucault, « À propos de l'enfermement pénitentiaire », art. cit., p. 1304 : « lorsque la bourgeoisie a pris le pouvoir politique et lorsqu'elle a pu adapter les structures d'exercice du pouvoir à ses intérêts économiques, l'illégalisme populaire qu'elle avait toléré et qui, en quelque sorte, avait trouvé dans l'Ancien Régime une espèce d'espace d'existence possible est devenu pour elle intolérable ; et il a fallu absolument le museler. Et je crois que le système pénal, et surtout le système général de surveillance qui a été mis au point à la fin du XVIII^e siècle, au début du XIX^e siècle, dans tous les pays d'Europe, c'est la sanction de ce fait nouveau [...] il a fallu effectivement mettre en surveillance généralisée toutes les couches populaires ».

632 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 148. Cf. aussi *ibid.*, p. 149 : « on ne peut analyser quelque chose comme une loi et un interdit sans les replacer dans le champ réel de l'illégalisme à l'intérieur duquel ils fonctionnent ». Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 106 : « Il faut concevoir un système pénal comme un appareil pour gérer différenciellement les illégalismes, et non point pour les supprimer tous ».

deviennent insupportables à ses yeux. La société punitive advient lorsque, au cœur de la guerre civile, les résistances populaires ne sont plus profitables aux intérêts de la bourgeoisie, qui se confondent désormais avec la loi, la morale et le pouvoir⁶³³.

Il est aisé de voir contre quoi portent les nouvelles résistances populaires que Foucault nomme « illégalismes ». À mesure que les richesses s'accumulent dans des lieux comme les docks de Londres, à mesure aussi que les forêts s'ouvrent à l'exploitation, un nombre important de travailleurs va en même temps entrer dans le circuit capitaliste, manipuler quotidiennement des quantités formidables de richesses, tout en devant résister à la tentation de la déprédation et du vol. La nouveauté du salariat capitaliste, c'est que le travailleur est supposé entrer librement dans un système qui le met directement en contact avec une « matérialité qui ne lui appartient pas »⁶³⁴, et qui ne cesse de le lui rappeler. Les illégalismes portent donc contre le cœur même du capitalisme : la richesse, la propriété, le salariat, le contrat, le travail lui-même deviennent l'objet de refus, de luttes et de contestations précises. Foucault voisine ainsi près du marxisme : bien sûr, le contrat et la propriété sont des instruments idéologiques, au service de la bourgeoisie. Mais sont surtout décisives pour Foucault les luttes infimes et quotidiennes autour de ces institutions.

Quels sont ces illégalismes populaires qui vont devoir faire l'objet d'un contrôle en même temps pénal et moral de la part de la bourgeoisie ? Il faut soutenir à cet égard que les illégalismes ne désignent pas une catégorie vague de résistances confuses et difficilement analysables ; au contraire, Foucault distingue clairement deux types importants d'illégalismes : les « illégalismes de déprédation », qui concernent le vol des richesses et le bris des machines, c'est-à-dire l'affrontement du corps du travailleur contre le corps visible du capitalisme⁶³⁵, et les « illégalismes de dissipation », qui consistent, à un niveau plus élémentaire encore, dans les

633 De ce point de vue, la Révolution est une réponse du pouvoir bourgeois à l'illégalisme populaire : « [l'illégalisme paysan] a encadré, animé, débordé la Révolution. Et si jusqu'à un certain point, il a provoqué la Révolution, c'est qu'elle a été destinée, cette révolution bourgeoise, urbaine, juridique, à l'enrayer » (M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 162). Foucault note que pour la bourgeoisie, « pratiquer la fraude, échapper à la loi vont donc avoir deux formes nouvelles : faire la loi et échapper, par statut, à la loi. Le pouvoir législatif est ainsi profondément lié, dans la bourgeoisie, à la pratique de l'illégalisme » (*ibid.*, p. 151-2). Dans *Surveiller et punir*, Foucault poursuit cette idée d'une réorganisation des illégalismes par la bourgeoisie : « l'économie des illégalismes s'est restructurée avec le développement de la société capitaliste. L'illégalisme des biens a été séparé de celui des droits [...] La bourgeoisie s'est réservé le domaine fécond de l'illégalisme des droits » (M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 103-4). À partir de la Révolution, la loi devient donc la loi de l'homme bourgeois : Foucault reprend implicitement à son compte la critique des droits de l'homme que fait Marx dans *La Question juive*. Si bien que du point de vue de l'ouvrier, il n'y a « pas de différence entre violer la loi et voler les choses » (manuscrit fol.12, M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 156). Or le pouvoir bourgeois se caractérise d'abord par une morale bourgeoise ; cf. sur ce point *ibid.*, p. 160 : « Autrefois, on s'attaquait à des abus de pouvoir, maintenant, en violant le droit, on manifeste un défaut de morale ».

634 *Ibid.*, p. 152. La résistance est attachée au travailleur dans la mesure où il travaille, au producteur en tant qu'il produit : « c'est dans la mesure où elle est laborieuse que cette classe est dangereuse » (*ibid.*, p. 177).

635 Cf. *ibid.*, p. 176 où Foucault évoque la « présence physique du corps de l'ouvrier, de son désir, sur le corps même de la richesse ».

résistances de l'individu au système capitalisme lui-même, c'est-à-dire dans le refus de livrer son corps au travail salarial auquel contraint la bourgeoisie⁶³⁶. Mais ces deux types d'illégalismes ne sont pas indépendants l'un par rapport à l'autre, et Foucault note que le fait de réprimer l'un relance l'autre, et réciproquement : plus la pénalité bourgeoise réprime l'illégalisme de déprédation, plus la résistance des individus se reporte sur le refus de travailler, sur la mobilité, l'absentéisme et le vagabondage, et plus elle s'attaque à l'illégalisme de dissipation et fixe les travailleurs à leur lieu de production, plus la résistance des travailleurs a tendance à privilégier le vol et le bris de machines. Cela dit, l'illégalisme de dissipation propose une forme de résistance plus profonde que l'illégalisme de déprédation, parce qu'il n'est pas simplement une manière de profiter du système capitaliste par le prélèvement et le vol, il n'est pas non plus simplement une parenthèse dans le circuit de la production par le sabotage, mais il concerne une éthique, un choix fondamental de vie qui conteste dans sa totalité le mode d'existence auquel soumet le travail capitaliste⁶³⁷.

636 Cf. *ibid.*, p. 177 où Foucault indique que ces illégalismes se situent en-dessous des « grandes monstruosité », des « agitations politiques », et que « le cœur du danger est en deçà même de l'illégalisme : c'est quelque chose qui n'est même pas encore de l'infraction. Ce qui est dangereux, c'est l'ouvrier qui ne travaille pas assez fort, qui est paresseux, s'enivre, c'est-à-dire tout ce par quoi l'ouvrier pratique l'illégalisme [...] sur son propre corps, sur cette force de travail dont le patron se considère comme le propriétaire, puisqu'il l'a achetée par le salaire ». Cf. aussi et surtout *ibid.*, p. 193 : « Ainsi apparaît la figure d'un illégalisme qui n'est plus celui de la déprédation, mais celui de la dissipation : ce qui est en question, ce n'est plus un rapport de désir à la matérialité de la richesse, c'est un rapport de fixation à l'appareil de production. Cet illégalisme aura la forme de l'absentéisme, des retards, de la paresse, des fêtes, de la débauche, du nomadisme, bref, de tout ce qui est de l'ordre de l'irrégularité, de la mobilité dans l'espace ». Le résumé du cours reprendra cette distinction entre formes de résistances populaires : « Importance, plus politique qu'économique, des délits ruraux dans la France du Directoire et du Consulat (délits qui s'articulent soit sur des luttes en forme de guerres civiles, soit sur la résistance à la conscription) ; importance aussi des résistances opposées en Europe aux différents codes forestiers du début du XIX^e siècle. Mais peut-être la forme la plus importante du nouvel illégalisme est-elle ailleurs. Elle concerne moins le corps de l'appareil de production, ou celui de la propriété terrienne, que le corps même de l'ouvrier et la manière dont il est appliqué aux appareils de production. Salaires insuffisants, déqualification du travail par la machine, horaires de travail démesurés, multiplicité des crises régionales ou locales, interdiction des associations mécanisme de l'endettement, tout cela conduit les ouvriers à des conduites comme l'absentéisme, la rupture du « contrat d'embauche », la migration, la vie « irrégulière » » (*ibid.*, p. 266).

637 Cf. *ibid.*, p. 195 : « ce n'est même pas une organisation, c'est un mode d'existence qui peut renvoyer à un choix, le refus du travail industriel ». Cf. aussi l'essentiel passage en *ibid.*, p. 235-6 où Foucault hiérarchise les rapports économiques et les rapports de pouvoir en fonction de cette couche plus profonde des illégalismes, ou des résistances, de dissipation : « s'il est vrai que la structure économique, qui est caractérisée par l'accumulation du capital, a pour propriété de transformer la force de travail en force productive, la structure de pouvoir qui prend la forme de la séquestration a pour but de transformer, avant ce stade, le temps de la vie en force de travail » ; contre Hegel et contre Marx, il faut donc dire que « le temps et la vie de l'homme ne sont pas par nature travail, ils sont plaisir, discontinuité, fête, repos, besoin, instants, hasard, violence, etc. Or c'est toute cette énergie explosive qu'il faut transformer en une force de travail ». Il est rare que Foucault parle positivement de nature humaine ; or cette citation montre que cette nature n'est pas positive, pourvue d'une essence identifiable, ni du côté de l'être ni du côté du devoir-être : la seule nature de l'homme est précisément celle d'une rétivité à toute nature, d'une sorte d'énergie résistant à tout effort pour la discipliner. Cf. ce que dit le premier chapitre de *Surveiller et punir* sur ce point : « c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement [...] ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti » (M.

Dans la leçon du 14 mars 1973, Foucault s'attache surtout à analyser les illégalismes de dissipation, en ne laissant là encore pas la résistance dans une zone à la fois confuse et tragique, mais en distinguant clairement les formes, les stratégies et les objets de cette notion. Quatre formes sont notamment étudiées ; premièrement, l'oisiveté, comprise comme refus volontaire d'offrir son corps au marché du travail : l'oisiveté est l'effort conscient pour empêcher la transformation de sa force naturelle en force de travail. En ce sens, elle est une forme de paresse, mais de paresse active, volontairement rétive, regimbant au jeu du travail capitaliste. Lafargue aussi a insisté sur ce fait que l'oisiveté est non le produit d'un abandon, mais l'objet d'une lutte et presque d'une revendication, c'est-à-dire d'un droit à la paresse⁶³⁸. Deuxièmement, l'irrégularité ou le nomadisme ouvrier : il s'agit ici d'accepter en apparence le marché du travail, mais de déroger en réalité au jeu, et de refuser d'appliquer sa force où il faut et quand il faut, de disperser sa force dans le temps et dans l'espace, de ne pas se laisser dicter le rythme de travail, mais de décider soi-même des durées et des lieux pour accomplir telle tâche. Troisièmement, la fête, qui consiste non pas à conserver et accumuler ses forces pour servir au mieux l'accroissement du capital, mais à « gaspiller »⁶³⁹ sa force, la dépenser sans frein, épuiser son énergie dans le plaisir et l'inutilité. Quatrièmement, le refus de la famille : il s'agit là de détourner l'utilisation de son

Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 34).

638 Lafargue reprend le bon mot de Lessing : « pareissons en toute chose, hormis en aimant et en buvant, hormis en pareissant » et écrit en 1883 une brochure s'opposant à la valeur morale du travail véhiculée par la religion bourgeoise, en revendiquant un droit à la paresse : « pour qu'il parvienne à la conscience de sa force, il faut que le prolétariat foule aux pieds les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre penseuse ; il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il proclame les Droits de la paresse, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phthisiques Droits de l'homme, concoctés par les avocats métaphysiques de la révolution bourgeoise ; qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit » (P. Lafargue « Le droit à la paresse », III). Cela dit, Foucault précise que l'oisiveté refusée par la bourgeoisie au XIX^e siècle est une oisiveté totale, systématique et contagieuse : il n'y a plus cette condamnation *a priori* de l'oisiveté que l'*Histoire de la folie* analysait à propos de la morale religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles. Au XIX^e siècle, les capitalistes comprennent qu'il y a une bonne oisiveté, parce qu'il faut des chômeurs c'est-à-dire une masse de travailleurs pauvres immédiatement disponible afin de s'adapter rapidement aux conjonctures. Le capitalisme du XIX^e siècle ne refuse donc pas toute oisiveté, et favorise même au contraire l'existence d'une oisiveté canalisée, localisée et marginale. Cela explique enfin que le loisir constitue une fausse résistance au système capitaliste, une résistance piégée qui sert les intérêts de la bourgeoisie ; les loisirs ne sont en effet pas une zone de liberté qui permet d'échapper au travail capitaliste, mais « une certaine manière de répartir le non-travail le long des cycles de la production, d'intégrer l'oisiveté à l'économie en la reprenant et en la contrôlant à l'intérieur d'un système de la consommation » (M. Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 193). Penser que le loisir est un pur espace de liberté est une rêverie entretenue par le capitalisme ; en un sens, le travailleur n'est jamais autant pressé que lorsqu'il ne travaille pas : le temps qu'on croit libre est encore indexé sur l'horloge de l'atelier.

639 *Ibid.*, p. 192. L'analyse foucauldienne de la fête comme élément de résistance n'est pas éloignée de l'analyse qu'en fait Bataille, lorsqu'il analyse et réinterprète dans un horizon nietzschéen la lecture que fait Mauss du potlatch : cette cérémonie est aussi pensée comme fête et destruction de richesses, c'est-à-dire comme gaspillage - « les fêtes étaient un ruissellement non seulement de sang mais généralement de richesse » (G. Bataille, *La Part maudite*, op. cit., p. 84). La différence, bien sûr, tient à ce que la fête est là au fondement du social, alors qu'elle est plutôt ici au principe de résistances individuelles contre une détermination capitaliste de la société. Plus précisément : alors que le potlatch se déroule par l'intermédiaire des chefs de clan afin d'établir une hiérarchie, c'est-à-dire par l'intermédiaire du pouvoir d'en haut, la fête ouvrière s'inscrit dans des contre-pouvoirs d'en bas.

corps comme moyen de se reproduire, c'est-à-dire de reproduire les forces de travail au service du capital. Pour cela, les ouvriers mettent en œuvre tout un désordre sexuel qui fait jouer, contre la subordination de la sexualité à l'enrichissement bourgeois, une sexualité sauvage livrée à la débauche ou au concubinage.

Comment la bourgeoisie peut-elle réprimer cette forme d'illégalisme, qui concerne moins une attaque contre le capitalisme qu'un refus de participer à son jeu, moins une lutte directe contre le corps du capital qu'un usage insoumis de liberté ? Puisque l'illégalisme de dissipation est d'abord moral, la bourgeoisie doit trouver une réponse en même temps pénale et morale :

le problème est de savoir comment cette irrégularité va pouvoir être maîtrisée. Un tel contrôle suppose d'abord la moralisation de la pénalité ; mais il suppose aussi une machine beaucoup plus fine et allant beaucoup plus loin que la machine pénale proprement dite : un mécanisme de pénalisation de l'existence. [...] C'est tout un jeu de récompenses et de punitions dans lequel on a essayé d'encadrer la vie populaire⁶⁴⁰.

Puisque la morale contamine le pénal, le pénal va venir contaminer la morale, c'est-à-dire que la punition va se détacher de la pénalité pour doubler le discours portant sur la conduite des hommes. Mais de même que l'illégalisme de dissipation, ou les résistances populaires au travail capitaliste, se jouent en-dessous de la légalité, de même la répression ou le pouvoir punitif de la bourgeoisie s'instaure à un niveau que Foucault appelle infra-légal ou infra-judiciaire, et c'est précisément ce que signifient le disciplinaire et l'examen en 1973⁶⁴¹. Naissent

640 M. Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 197. L'illégalisme de dissipation, est-il dit à quelques reprises, n'est même pas une infraction, et se déroule sous le niveau de la loi, et à une profondeur qu'on peut raisonnablement appeler « morale ». Cf. par exemple *ibid.*, p. 196 : « toutes ces irrégularités ne sont pas des infractions [...] c'est donc à un niveau infralégal que cet illégalisme se répand ». Cf. aussi le recours, dans la terminologie des discours répressifs et bourgeois, l'utilisation des termes d'intempérance, d'imprévoyance, de désordre qui correspondent à toute une dépravation morale : « à partir du XIX^e siècle, le dissipateur est celui qui porte atteinte, non pas au capital, à la fortune, mais à sa propre force de travail : c'est une mauvaise façon de gérer, non plus son capital, mais sa vie, son temps, son corps. C'est pourquoi, dans ces analyses, la dissipation prend trois grandes formes : l'intempérance, comme gaspillage du corps ; l'imprévoyance, comme dispersion du temps ; et le désordre, comme mobilité de l'individu par rapport à la famille, à l'emploi » (*ibid.*, p. 197). L'illégalisme de dissipation concerne d'abord un mauvais usage de sa liberté, de vie et de son corps : le choix du mal. De son côté, le capitalisme a besoin non seulement de la qualité technique, mais aussi de « la qualité morale du travailleur » (*ibid.*).

641 Cf. *ibid.*, p. 201 pour le disciplinaire : « Le couple surveiller-punir s'instaure comme rapport de pouvoir indispensable à la fixation des individus sur l'appareil de production, à la constitution des forces productives et caractérise la société qu'on peut appeler *disciplinaire*. On a là un moyen de coercition éthique et politique nécessaire pour que le corps, le temps, la vie, les hommes soient intégrés, sous la forme du travail, dans le jeu des forces productives » et *ibid.*, p. 200 pour l'examen : « on peut appeler *examen* cette épreuve ininterrompue graduée, accumulée, qui permet un contrôle et une pression de tous les instants, de suivre l'individu dans chacune de ses démarches, de voir s'il est régulier ou irrégulier, rangé ou dissipé, normal ou anormal ». L'apparition généalogique des concepts de discipline et d'examen – si l'on excepte leur usage en d'autres sens, comme dans *L'Archéologie du savoir* – est dépendante d'une conception morale du pouvoir que Foucault évince peu à peu pour ne garder qu'une détermination politique de ces notions dans *Surveiller et punir*. Le XIX^e siècle renverse le principe empiriste ou humien de l'habitude dans le principe sociologique ou durkheimien de la discipline : d'un usage critique et descriptif de l'habitude, la société punitive passe à une habitude comme devoir-être, comme ensemble d'impératifs

ainsi à cette époque, en même temps que des revues comme les *Annales d'hygiène publique*, des ouvrages comme *De la Moralisation des classes laborieuses* (Grün, 1851) qui se donnent pour tâche d'explicitier ces problèmes aux patrons : il faut empêcher l'alcoolisme, rénover l'hygiène des ouvriers, choisir un loisir...

Foucault cite à cet égard plusieurs exemples, comme le contrôle de l'ivresse des ouvriers – à Sedan, un ouvrier découvert ivre dans la rue, ou absent le lundi pour avoir trop bu le week-end, est renvoyé de son atelier, et ne peut être réembauché qu'avec la promesse morale de ne plus s'enivrer –, comme les Prud'hommes, qui à partir de 1806 règlent les contentieux entre les ouvriers et les patrons, et peuvent demander des mesures de contrôle comme des visites au domicile, ou encore comme le livret d'épargne, qui facilite le contrôle de l'ouvrier et son embauche⁶⁴². Mais l'exemple le plus convainquant demeure celui du livret de travail, instauré à partir de 1781 et généralisé par une loi de 1803 : un ouvrier ne peut pas être embauché sans livret de travail, qui décline ses employeurs successifs, et un certificat de bonne conduite du dernier patron, explicitant le type de travail, le salaire, les dates d'entrée et de sortie... Les patrons prennent l'habitude, en sus, d'inscrire leur appréciation personnelle de l'ouvrier – et Foucault exhume cette circulaire de 1809 où Montalivet, ministre de l'Intérieur, rappelle que les patrons n'ont pas le droit d'inscrire de notations négatives sur le livret ouvrier, ce qui n'empêche pas tout le monde de comprendre que l'absence d'annotation positive vaut annotation négative. En outre, l'ouvrier doit être muni du livret lorsqu'il se déplace, faute de quoi il est arrêté pour vagabondage – et seul un livret de caisse d'épargne peut alors l'excuser. Enfin, l'endettement de

et de contraintes à intérioriser pour constituer la servitude au capitalisme (*ibid.*, p. 241 et 243).

642 Le capitalisme a dû combattre les mauvais rapports au temps que sont la fête, l'abstentionnisme, le jeu, les congés payés mais aussi les mauvais contre-temps comme la maladie, le chômage et l'imprévoyance des ouvriers. De ce point de vue, le rôle de l'épargne, qui consiste non seulement à fixer géographiquement sur l'appareil de production, mais constitue également une garantie sur l'avenir, permet aux patrons de supporter l'épreuve d'un chômage conjoncturel. Il a fallu subordonner le temps de la vie désirante au temps de la production et du profit, comme ce règlement de la ville d'Amiens en 1821 qui interdit le rapprochement filles-garçons dans les ateliers. C'est le corps dans son rapport au temps qui est puni, à travers les problématisations autour de la propreté, de la sexualité, de l'ivresse. « Le temps, opérateur de la peine » (M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 127). C'est parce que la prison s'ajuste à la variable du temps qu'elle s'impose comme modèle punitif : dans *La Société punitive*, Foucault décrit la prison dans la forme du temps, ou plutôt comme le miroir inversé du salaire : « ce qu'on voit apparaître, à travers ces deux formes, c'est l'introduction du temps dans le système du pouvoir capitaliste et dans le système de la pénalité » (M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 73). Il s'agit, en enfermant un individu, de le priver d'une certaine quantité de temps de liberté, comme le travail dans le système normalisé de la société productive. Cette conjonction des deux modèles suscite le sentiment de la prison comme travail gratuit, que le prisonnier doit à la société sans pouvoir exiger de salaire. Un continuum temporel s'instaure, qui régit le temps de l'atelier comme celui de la prison. Cela dit, le principe de la réversibilité entre pouvoirs et résistances n'est pas oublié. Cf. par exemple *ibid.*, p. 232 où Foucault évoque le livret d'épargne : instrument d'abord capitaliste pour fixer l'ouvrier sur l'appareil de production, il dégage la possibilité, pour l'ouvrier, de se libérer du temps pour résister, comme faire grève ; en retour ce noyau de résistance est l'objet d'une nouvelle tentative de reprise par le pouvoir, puisque les capitalistes vont s'évertuer à reprendre le contrôle des caisses d'épargne en les investissant de représentants patronaux. Chaque mesure de pouvoir est l'objet de renversements et de résistance incessants.

l'ouvrier l'oblige à demander des avances à son patron lors de l'embauche, qui sont indiquées sur le livret. Si l'ouvrier décide de quitter son travail sans avoir remboursé ses dettes, il perd son livret retenu par le patron, et se fait arrêter pour vagabondage... Le livret de travail exerce donc un contrôle punitif, politique, économique et moral sur l'existence de l'ouvrier.

Le disciplinaire, par le moyen de procédures comme l'examen, contribue à instaurer un continuum sans dehors, mais structuré de manière différencielle, afin de punir, intégralement mais par degrés, la sphère de l'existence : le XIX^e siècle ouvre ainsi l'âge de la punition permanente contre les micro-résistances morales et les illégalismes populaires. C'est dire que le pénal n'est pas le seul domaine de la punition : dans les sociétés modernes, « ça punit » au-delà de la stricte justice étatique. À la limite, la punition légale, la prison effective, n'est que le degré ultime du mille-feuilles disciplinaire : la prison est comme la forme idéale et menaçante de toutes les punitions qui ont frappé et constitué les individus de l'école à l'usine, de la caserne à l'hôpital ou à la maison de retraite. Le continuum punitif permet l'accumulation de toutes les punitions insignifiantes qui jalonnent l'existence jusqu'à dépasser, parfois, le seuil de la délinquance pénale et de la prison. Au fond de toute punition morale se dessine déjà une punition pénale, et dans toute punition pénale s'amoncèle une foule de micro-punitions. Foucault ne va pas jusqu'à réduire la pénalité au punitif, et soutenir que chaque individu est punissable légalement parce qu'il est puni en permanence moralement ; mais, à travers l'hypothèse d'une continuité du pénal et du punitif, il pousse au maximum l'idée selon laquelle le punitif disciplinaire rend la pénalité officielle évidente, nécessaire et acceptable. La forme-prison s'est insidieusement accrochée à toute existence, comme la limite promise à ses insurrections et à ses soulèvements les plus infimes.

2.2.7 Progrès dans la conquête des résistances : disciplines et panoptisme

Surveiller et punir politise ou dé-moralise l'analyse du pouvoir punitif et des résistances populaires qui lui sont indissociables. Comme le dit déjà le résumé de *La Société punitive*, la morale doit être réinsérée dans une histoire politique du corps : « L'histoire de la pénalité au début du XIX^e siècle ne relève pas essentiellement d'une histoire des idées morales ; c'est un chapitre dans l'histoire du corps [...], l'histoire *des* corps »⁶⁴³. *Surveiller et punir* réoriente ainsi l'intuition très morale du cours de 1972-73 : ce qui apparaissait explicitement affilié à la généalogie nietzschéenne devient très majoritairement politique. Si la prison s'est imposée, c'est sans doute en raison du modèle quaker qui fait de la transformation morale et religieuse de l'individu une fin délibérée, mais c'est surtout en raison d'une mutation politique du pouvoir punitif dans son rapport avec le corps : « la réforme pénale est née au point de jonction entre la lutte contre le surpouvoir du souverain et celle contre l'infra-pouvoir des illégalismes conquis et toléré »⁶⁴⁴ ; le but est donc le suivant : « non pas moins punir, mais punir mieux ; punir avec une sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité ; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social »⁶⁴⁵. Du punir au surveiller, ou dans l'événement de la prison, il n'y a pas humanisation ou progrès, mais d'abord un pouvoir punitif moins dispendieux, et plus économique. Punir comme on punissait Damiens coûte trop aussi bien économiquement que politiquement.

Comment expliquer le trop grand coût politique du pouvoir punitif souverain ? Foucault décrit d'abord la résistance du corps du condamné lors des procédures judiciaires établissant la vérité, lors des scènes de torture, ou lors des confrontations avec le bourreau⁶⁴⁶. Trois exemples

643 *Ibid.*, p. 267. Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 23 : « Un châtement comme les travaux forcés ou même comme la prison – pure privation de liberté – n'a jamais fonctionné sans un certain supplément punitif qui concerne bien le corps lui-même : rationnement alimentaire, privation sexuelle, coups, cachot [...] En fait la prison dans ses dispositifs les plus explicites a toujours ménagé une certaine mesure de souffrance corporelle. [...] il est juste qu'un condamné souffre physiquement plus que les autres hommes. La peine se dissocie mal d'un supplément de douleur physique. Que serait un châtement incorporel ? ». Cf. aussi *ibid.*, p. 33 : « dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtements violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission ».

644 *Ibid.*, p. 104.

645 *Ibid.*, p. 98. De ce point de vue, l'humanité réclamée par les Réformateurs n'est pas le principe d'une justice utopique, mais apparaît comme le principe d'une prudence prise contre les effets du pouvoir punitif, c'est-à-dire d'une prévention des résistances qu'il peut faire naître : émeutes du peuple, illégalismes en tout genre.

646 L'exécution de Damiens, si elle manifeste le caractère irrésistible du pouvoir souverain, n'en est pas moins longue et compliquée : le supplice, aggravé par la chétivité des chevaux et l'enivrement des cavaliers, retardé par divers événements comme un feu trop faible et la résistance du corps supplicié, dure presque trois heures, si bien que la

illustrent surtout le risque de résistances populaires contre le pouvoir punitif souverain : premièrement, la chaîne qui menait les prisonniers, entourés par le peuple, jusqu'à l'échafaud. Ce qui intéresse Foucault dans ce type d'événement, c'est la puissance que possède le rituel social à métamorphoser l'institution, et, en ce sens, à y résister. Car la chaîne permet de renouer avec la lutte ou de réentendre, au cœur de l'ordre souverain, l'appel de la guerre civile : le condamné qui s'y trouve communique « aussi avec des affrontements et des luttes dont il porte le grondement ; il leur donne comme une issue symbolique : l'armée du désordre terrassée par la loi promet de revenir ; ce que la violence de l'ordre a chassé apportera à son retour le bouleversement libérateur »⁶⁴⁷. De même que la fête des fous permet à chacun d'inverser les rôles, de même la chaîne des prisonniers permet de renverser la justification du pouvoir souverain portée par la justice : la foule, le temps d'un instant, et poussée par la force de l'imaginaire, met à bas les masques et rêve d'un tout autre jeu. Le criminel y est alors le pivot d'une résistance par rapport à

mort de Damiens survient seulement à la tombée de la nuit lors de l'enlèvement du dernier membre. Ce genre d'exécution prend le risque de l'indignation populaire, des cris de colère et des soulèvements. En outre, le supplice n'est pas absolument arbitraire ; au contraire, il « repose sur tout un art quantitatif de la souffrance » (*ibid.*, p. 43), c'est-à-dire sur une économie calculée du punir par le pouvoir qui l'inflige. Par exemple, l'obtention de la vérité du crime passe par le serment ou la torture, qui est elle-même soumise à des règles très strictes : tout ressort encore de la résistance du « patient » qui, s'il tient face aux coups et n'avoue pas, se voit innocent. La torture, comme le serment, est une épreuve qui engage la résistance physique de l'accusé. Mais l'exécution elle-même porte l'ambiguïté du pouvoir et de la résistance : d'une part, « le vrai supplice a pour fonction de faire éclater la vérité [...] ». Un supplice bien réussi justifie la justice, dans la mesure où il publie la vérité du crime dans le corps même du supplicié » (*ibid.*, p. 54-5). Mais c'est dire d'autre part que cette mise en lumière du corps et de la vérité est toujours susceptible d'un retournement des forces ; tout se joue en réalité sur la scène de l'échafaud, ce « théâtre de l'enfer » ouvert aux forces humaines et célestes. « De là cette formidable curiosité qui presse les spectateurs autour de l'échafaud et des souffrances, le passé et le futur, l'ici-bas et l'éternel. Moment de vérité que tous les spectateurs interrogent : chaque parole, chaque cri, la durée de l'agonie, le corps qui résiste, la vie qui ne veut pas s'en arracher, tout cela fait signe » (*ibid.*, p. 56-7). Enfin, le face-à-face du bourreau et du supplicié peut ouvrir à la révolte : « Si le bourreau triomphe, s'il parvient à faire sauter d'un coup la tête qu'on lui a demandé d'abattre, il « la montre au peuple, la remet à terre et salue le public qui applaudit beaucoup à son adresse par des battements de mains ». Inversement, s'il échoue, s'il ne parvient pas à tuer comme il faut, il est passible d'une punition. Ce fut le cas du bourreau de Damiens qui, pour n'avoir pas su écarteler son patient dans les règles, avait dû le découper au couteau ; on confisqua, au profit des pauvres, les chevaux du supplice qu'on lui avait promis. Quelques années après, le bourreau d'Avignon avait trop fait souffrir les trois bandits, pourtant redoutables, qu'il devait pendre ; les spectateurs se fâchent ; ils le dénoncent ; pour le punir et aussi pour le soustraire à la vindicte populaire, on le met en prison » (*ibid.*, p. 63).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 306. Cf. aussi *ibid.*, p. 301 : « Quelque chose de violent se soulève et ne cesse de courir tout au long de la procession : colère contre une justice trop sévère ou trop indulgente ; cris contre des criminels détestés ; mouvements en faveur des prisonniers qu'on connaît et qu'on salue ; affrontements avec la police ». « Dans toutes les villes où elle passait, la chaîne apportait avec elle sa fête ; c'étaient les saturnales du châtiment ; la peine s'y retournait en privilège. Et par une très curieuse tradition, qui, elle, semble échapper aux rites ordinaires des supplices, elle appelait chez les condamnés moins les marques obligées du repentir, que l'explosion d'une joie folle qui niait la punition ». Ici encore, la fête populaire constitue une des ressources possibles de résistance. Sur le lien entre fêtes et résistances populaires qui permet d'ailleurs de relire les fêtes évoquées dans *Histoire de la folie*, cf. aussi Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, Paris, Hachette, 2006, p. 36 : « la fête ne s'identifie pas au désordre, elle n'est pas un retour anarchique des instincts. Elle est un contre-ordre et le contre-ordre est un ordre ». La rupture entre pouvoir punitif souverain et pouvoir punitif disciplinaire peut se suivre dans le passage de la chaîne au modèle de la « voiture conçue comme prison roulante. Un équivalent mobile du Panoptique » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 306). Dans la voiture, les principes disciplinaires empêchent à la racine toute possibilité de résistance : isolement, contrition, solitude, rationnement, correction.

la rationalité punitive elle-même : il devient le moyen de rire et de haïr ce qu'on ne peut d'ordinaire ni rire ni haïr, c'est-à-dire l'irrésistible puissance du souverain.

Ce sont, deuxièmement, la menace contenue dans les « discours d'échafaud », compilations et feuilles volantes pourtant destinées à maintenir la crainte du peuple en justifiant le repentir des condamnés et le pouvoir du souverain. Seulement cette littérature d'échafaud est, là encore, à double couture, et ouvre à la critique des excès du pouvoir punitif :

Le condamné se trouvait héroïsé [...] contre la loi, contre les riches, les puissants, les magistrats, la maréchaussée ou le guet, contre la ferme et ses agents, il apparaissait avoir mené un combat dans lequel on se reconnaissait facilement [...] son irréductibilité même faisait sa grandeur : à ne pas céder dans les supplices, il montrait une force qu'aucun pouvoir ne parvenait à plier [...] héros noir ou criminel réconcilié, défenseur du vrai droit ou force impossible à soumettre, le criminel des feuilles volantes [...] porte avec lui, sous la morale apparente de l'exemple à ne pas suivre, toute une mémoire de luttes et d'affrontements⁶⁴⁸. À la page suivante, ces discours d'échafaud sont qualifiés de « points d'appui » pour une résistance populaire contre le pouvoir punitif.

Ce sont, troisièmement, toutes les « émotions d'échafaud », c'est-à-dire les émeutes directement déclenchées par l'exécution ou l'énoncé de la sentence.

Il y a dans ces exécutions, qui ne devraient montrer que le pouvoir terrorisant du prince, tout un aspect de Carnaval où les rôles sont inversés, les puissances bafouées, et les criminels transformés en héros [...]. Pour le peuple qui est là et regarde il y a toujours, même dans la plus extrême vengeance du souverain, prétexte à une revanche. À plus forte raison si la condamnation est considérée comme injuste⁶⁴⁹.

Comme le souligne également Jean Nicolas, ce sont principalement les classes pauvres et populaires qui profitent du théâtre de l'exécution pour renverser la violence qui s'abat sur elles : émeutes locales au cours desquelles le pouvoir punitif, dans son excès et son éclat, provoque un retour non contrôlé d'illégalismes contre lui. Tout se passe comme si la scène ou le théâtre de

648 *Ibid.*, p. 80. Pour Foucault, cette littérature populaire a été supplantée par une littérature d'esthétisation du crime, qui en tout cas délie le crime et le pauvre, pour affirmer que le crime est une œuvre d'art, un travail de privilégiés ou de riches.

649 *Ibid.*, p. 73. Cf. aussi le passage, long mais décisif, en *ibid.*, p. 75-6 : « On voyait bien que le grand spectacle des peines risquait d'être retourné par ceux-là mêmes auxquels il était adressé. L'épouvante des supplices allumait en fait des foyers d'illégalisme : les jours d'exécution, le travail s'interrompait, les cabarets étaient remplis, on insultait les autorités, on lançait des injures ou des pierres au bourreau, aux exempts et aux soldats ; on cherchait à s'emparer du condamné, que ce soit pour le sauver ou pour le tuer mieux ; on se battait, et les voleurs n'avaient pas de meilleures occasions que la bousculade et la curiosité autour de l'échafaud. Mais surtout – et c'est là que ces inconvénients devenaient un danger politique – jamais plus que dans ces rituels qui auraient dû montrer le crime abominable et le pouvoir invincible, le peuple ne se sentait proche de ceux qui subissaient la peine ; jamais il ne se sentait plus menacé, comme eux, par une violence légale qui était sans équilibre ni mesure. La solidarité de toute une couche de la population avec ceux que nous appellerions les petits délinquants – vagabonds, faux mendiants, mauvais pauvres, voleurs à la tire, receleurs et revendeurs – s'était manifestée assez continûment : la résistance au quadrillage policier, la chasse aux mouchards, les attaques contre le guet ou les inspecteurs en portaient témoignage ». Contre cela, le pouvoir punitif éloigne de plus en plus la foule de la potence ou du lieu d'exécution, en multipliant les gardes pour protéger le bourreau et éviter les émeutes.

l'exécution, qui a pour finalité première de fortifier le souverain qui punit, ouvrait, par les pouvoirs du théâtre et de la représentation, la possibilité de la guerre civile. Le meilleur exemple est à cet égard celui, en 1672, de Pierre du Fort à Avignon : condamné à la pendaison, le criminel, roué de coups par son bourreau, est pris en pitié par la foule de spectateurs, qui renverse le pouvoir punitif, poursuit et massacre le bourreau, avant de s'emparer du corps pendu pour lui rendre des honneurs que la souveraineté a visiblement ignoré⁶⁵⁰.

Comment expliquer à partir de là l'originalité de l'ouvrage de 1975 ? Il faut soutenir d'abord, de manière générale, que Foucault suit de près la mutation du pouvoir punitif censée réduire le coût de toutes ces résistances et révoltes politiques⁶⁵¹. Il faut dire ensuite, plus précisément, que la moralisation de l'individu, que Foucault suivait en 1973 dans une perspective nietzschéenne, est recentrée sur les grandes techniques, historiques et politiques, du corps. En somme, *Surveiller et punir* recentre l'analyse sur le disciplinaire – lequel perd son aura morale –, qui occupe la troisième des quatre grandes sections de l'ouvrage⁶⁵².

Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement⁶⁵³.

Le pouvoir disciplinaire rompt avec le pouvoir souverain ou léviathanesque : il ne s'agit pas de viser l'obéissance et la soumission de l'individu en anéantissant le corps du criminel. Mais il ne s'agit pas non plus, en sens inverse, de faire croître l'utilité des individus en leur laissant une totale liberté. Le pouvoir peut être dit disciplinaire lorsqu'il comprend que la docilité et l'utilité d'un corps ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, mais peuvent augmenter en même temps et réciproquement. Les disciplines font d'une pierre deux coups : en conquérant les résistances du

650 Cf. *ibid.*, p. 76-7. Cf. aussi J. Nicolas, *La Rébellion française*, Paris, Folio, 2008, p. 572-84 qui cite et l'exemple de Pierre du Fort et *Surveiller et punir*, avant de décliner un nombre important de cas similaires, en indiquant que la pression de la foule peut être si forte qu'un événement minime peut déclencher un soulèvement contre le bourreau, sa femme et son valet, les archers, les riches etc. : une simple corde ou une échelle qui craque, une mécompréhension (on entend « grâce ! » au lieu de « gardes ! »), une complicité entre valets ou entre cochers, une pitié prise pour une servante qui souffre à l'excès, un mot humiliant lancé par une riche propriétaire, et même une inconnue se jetant au coup du condamné pour le demander en mariage.

651 Cf. par exemple M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 81 : « on va abaisser les possibilités de résistance, de mécontentement, de révolte, que le pouvoir monarchique pouvait susciter. Et enfin, on diminue l'ampleur, le niveau, la surface couverte par toutes les conduites de désobéissance et d'illégalisme que le pouvoir monarchique et féodal était bien obligé de tolérer ».

652 C'est bien l'étude du pouvoir disciplinaire, que Foucault découvre à la fin du cours *La Société punitive* et poursuit dans *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, qui constitue l'apport essentiel de l'ouvrage dans l'apparition de la prison. Car ce sont bien les disciplines qui ont « porté la mutation du régime punitif, au seuil de l'époque contemporaine » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 163).

653 *Ibid.*, p. 162. Cf., à la page précédente, la définition classique des disciplines : « Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c'est cela qu'on peut appeler les « disciplines » » (*ibid.*, p. 161).

corps, elles le rendent productif ; et en utilisant le corps dans le circuit de la production capitaliste, elles étouffent l'explosion des énergies de celui-là. Productivité et résistance du corps évoluent en raison inverse l'une de l'autre.

Le pouvoir disciplinaire est ainsi le nom d'une transformation politique qui marque le passage d'un pouvoir global et lacunaire à un pouvoir continu et microphysique, au sens où il se joue en-dessous de l'État et des institutions : comme le précise Foucault, « la discipline est une anatomie politique du détail »⁶⁵⁴. Ce qui est nouveau, c'est que le pouvoir s'attache aux gestes infimes, instantanés et locaux ; les disciplines sont le moment où le pouvoir traque les résistances en-deçà des soulèvements populaires et même des grands illégalismes individuels, prenant ainsi en chasse les « petites résistances », pour parodier l'expression de Leibniz, qui s'exercent à un niveau infra-individuel ou infinitésimal. Pour cela, quatre dimensions scandent l'analyse de Foucault : premièrement, la répartition dans l'espace, qui découpe et quadrille la caserne, l'usine, l'hôpital ou l'école : « Tactique d'antidésertion, d'antivagabondage, d'antiagglomération »⁶⁵⁵ dit Foucault, car c'est bien d'abord contre des résistances ou des dangers spatiales comme la fuite, l'errance, ou le groupement d'une foule que les disciplines interviennent en instaurant un « ordre ». Deuxièmement, l'emploi du temps, vieil héritage religieux que le pouvoir disciplinaire va affiner et rendre toujours plus instantané : il s'agit de rendre adéquats les moindres mouvements du corps à un temps mesuré qui en permet en même temps la soumission et l'efficacité maximales. C'est la posture de l'enfant à sa table de classe, où tous les membres, des pieds à la tête, doivent garantir une attention décuplée et une écriture facilitée ; c'est encore la tenue ordonnée du soldat qui, jusque dans la position de ses doigts sur l'arme, assure la rapidité d'exécution et la synthèse parfaite des manœuvres collectives. Là encore, le pouvoir disciplinaire vise à la conquête de résistances temporelles : le gaspillage, l'inoccupation, le temps libre⁶⁵⁶. Troisièmement, l'organisation des genèses consiste, par un jeu de punitions et de récompenses, à capitaliser les forces disciplinées sous la forme d'un progrès hiérarchisé et finalisé. Là encore il s'agit, à travers la répétition des exercices et en chaque point temporel scandant ceux-là, de punir les éléments résistants et d'assujettir les éléments à un

654 *Ibid.*, p. 163. Cf. *ibid.*, p. 164 qui évoque « le calcul de l'infiniment petit » et « la discipline du minuscule ».

655 *Ibid.*, p. 168. C'est par exemple la séparation des malades en hôpital, ou la réorganisation de la salle de classe par rang individuel, non pas en cercle autour du professeur, mais devant et en-dessous de lui. Cf. aussi *ibid.*, p. 174 : « La première des grandes opérations de la discipline, c'est donc la constitution de « tableaux vivants » qui transforment les multitudes confuses, inutiles ou dangereuses, en multiplicités ordonnées ».

656 Puisque « c'est en quarts d'heure, en minutes, en secondes qu'on se met à compter » (*ibid.*, p. 176), l'emploi du temps lutte contre tout gaspillage du temps, contre toute inutilité ou dispersion temporelle des forces : « l'emploi du temps devait conjurer le péril de le gaspiller » (*ibid.*, p. 180). La résistance du corps apparaît explicitement quand Foucault évoque « l'exercice qu'on lui impose et auquel il résiste » (*ibid.*, p. 182).

processus qui ne possède pas en droit de fin⁶⁵⁷. Quatrièmement, la composition des forces, c'est-à-dire la fabrication d'une machine totale grâce à une synthèse des éléments : ce sont les exemples d'une manœuvre militaire ou d'une école mutuelle, c'est-à-dire d'un dressage collectif totalisant les plus infimes produits de l'analyse, et assurant la maîtrise des éléments rétifs en les intégrant au tout⁶⁵⁸. En somme, l'organisation des genèses et la composition des forces sont l'envers d'une émeute, d'un soulèvement populaire ou d'une guerre civile⁶⁵⁹ : l'instauration de synthèses ordonnées doit réduire à néant la menace des mouvements chaotiques de la foule.

Le pouvoir disciplinaire représente ainsi l'envers pratique et stratégique de l'homme-machine théorique et mécanique des penseurs du XVII^e siècle comme La Mettrie et Descartes :

Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui, technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps⁶⁶⁰.

Foucault, à travers les quatre domaines disciplinaires, parodie les règles de la méthode cartésienne, et singulièrement de la deuxième et de la troisième, dites de l'analyse et de la synthèse. Ainsi, la résistance dans l'économie générale de la méthode disciplinaire se substitue à l'erreur dans l'économie générale de la méthode cartésienne : il s'agit en d'autres termes, premièrement, de n'accepter aucune obéissance et soumission qui ne soit absolument « claire et distincte » pour le pouvoir disciplinaire, deuxièmement, de « diviser » chacun des corps en autant de parcelles nécessaires au contrôle de ceux-là, troisièmement, de « conduire avec ordre » les genèses et les synthèses, des plus simples aux plus composées, enfin quatrièmement, de faire des « revues » si régulières et si générales qu'il ne soit pas possible de laisser échapper une résistance. Le pouvoir disciplinaire est la méthode générale des sociétés classiques pour chasser

657 Foucault note que « la mise en « série » des activités successives permet tout un investissement de la durée par le pouvoir : possibilité d'un contrôle détaillé et d'une intervention ponctuelle (de différenciation, de correction, de châtiement, d'élimination) en chaque moment du temps » (*ibid.*, p. 188) c'est-à-dire un processus de pouvoir qui « tend vers un assujettissement qui n'a jamais fini de s'achever » (*ibid.*, p. 190).

658 Cf. *ibid.*, p. 195 : l'ordre disciplinaire « devait porter dans sa brièveté machinale à la fois la technique de commandement et la morale de l'obéissance ».

659 Cf. *ibid.*, p. 197-8 : « la « politique » a été conçue comme la continuation sinon exactement et directement de la guerre, du moins du modèle militaire comme moyen fondamental pour prévenir le trouble civil. La politique, comme technique de la paix et de l'ordre intérieurs, a cherché à mettre en œuvre le dispositif de l'armée parfaite, de la masse disciplinée, de la troupe docile et utile, du régiment au camp et aux champs, à la manœuvre et à l'exercice » [...] c'est la tactique qui permet de comprendre l'armée comme un principe pour maintenir l'absence de guerre dans la société civile ». Cf. aussi *ibid.*, p. 255-6 où Foucault indique que le pouvoir disciplinaire doit « maîtriser toutes les forces qui se forment à partir de la constitution même d'une multiplicité organisée ; elle doit neutraliser les effets de contre-pouvoir qui en naissent et qui forment résistance au pouvoir qui veut la dominer : agitations, révoltes, organisations spontanées, coalitions ».

660 *Ibid.*, p. 160.

et étrangler la moindre des résistances corporelles et individuelles, et *a fortiori* collectives et populaires. Il s'agit de capter les résistances avant même qu'elles n'apparaissent – prévision, anticipation, influence permanente – en fonction de ce qu'on pourrait appeler un principe d'« homéostasie » : plus il y a résistance, plus il y a intervention du pouvoir⁶⁶¹. En constituant l'envers de la méthode et du mécanisme cartésiens, les disciplines s'opposent aussi au modèle mécanique du Léviathan : incapables de penser le pouvoir disciplinaire, les théories juridiques du pouvoir ne peuvent ni comprendre, ni résister aux modalités modernes du pouvoir. En somme,

au cœur de tous les systèmes disciplinaires, fonctionne un petit mécanisme pénal. [...]. Les disciplines établissent une « infra-pénalité » ; elles quadrillent un espace que les lois laissent vide ; elles qualifient et répriment un ensemble de conduites que leur relative indifférence faisait échapper aux grands systèmes de châtiment [...]. À l'atelier, à l'école, à l'armée sévit toute une micropénalité du temps (retards, absences, interruptions des tâches), de l'activité (inattention, négligence, manque de zèle), de la manière d'être (impolitesse, désobéissance), des discours (bavardage, insolence), du corps (attitudes « incorrectes », gestes non conformes, malpropreté), de la sexualité (immodestie, indécence). En même temps est utilisée, à titre de punitions, toute une série de procédés subtils, allant du châtiment physique léger, à des privations mineures et à de petites humiliations. Il s'agit à la fois de rendre pénalisables les fractions les plus ténues de la conduite, et de donner une fonction punitive aux éléments en apparence indifférents de l'appareil disciplinaire : à la limite, que tout puisse servir à punir la moindre chose ; que chaque sujet se trouve pris dans une universalité punissable-punissante⁶⁶².

Seulement la nouveauté de *Surveiller et punir* est de décrire la punition disciplinaire non par rapport à une loi ou à un code moral, comme le fait *La Société punitive*, mais comme une normalisation tout entière politique : « Les dispositifs disciplinaires ont sécrété une « pénalité de la norme », qui est irréductible dans ses principes et son fonctionnement à la pénalité traditionnelle de la loi »⁶⁶³. Le punissable, c'est la différence, l'écart par rapport à la norme. Tout cela conduit à redéfinir la résistance non comme rétivité au travail capitaliste, mais comme

661 Cf. par exemple M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 53 : « Vous avez une tendance inhérente au pouvoir disciplinaire à intervenir au ras même de ce qui se passe, au moment où la virtualité est en train de devenir réalité ; le pouvoir disciplinaire tend toujours à intervenir au préalable, avant l'acte lui-même si c'est possible, et ceci par un jeu de surveillance, de récompenses, de punitions, de pressions, qui sont infra-judiciaires ». Sur ce point, cf. P. Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, p. 12-5 : « les normes délimitent un champ où ce n'est pas du réel, immédiatement donné, qui prend place en première instance, mais du virtuel, dont la manifestation est différée ». Le terme d'« homéostatique » intervient en *ibid.*, 107, lorsque Foucault dit à propos des appareils disciplinaires qu'ils doivent être « autant que possible homéostatiques ; c'est-à-dire que ce sont des appareils qui sont tels que moins on leur résiste, moins on les sent, mais plus on essaie d'y échapper, plus au contraire on va souffrir. C'est le système du collier à pointes de fer : si vous ne baissez pas la tête, vous ne le sentez pas, mais plus vous la baissez, plus vous le sentez ; c'est le système de la camisole : plus vous vous débattez, plus vous êtes étranglé ; c'est le système du fauteuil qui donne le vertige : tant que vous ne bougez pas, vous êtes convenablement assis, mais si, en revanche, vous vous agitez, à ce moment-là la trépidation du fauteuil vous donne le mal de mer ».

662 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 209-10.

663 *Ibid.*, p. 215.

différence et écart, c'est-à-dire comme anormal appelé à rejoindre sa norme. Par conséquent, la résistance ou la micro-résistance ne peut plus constituer une norme – au sens de principe directeur d'une éthique –, parce qu'elle est toujours déjà contaminée par la normalisation disciplinaire – résistance normalisée plutôt que normative. Ici encore, la conceptualisation de Foucault – la discipline, la norme – est indissociable d'une réflexion sur la notion de résistance.

Dans cette normalisation disciplinaire, l'examen joue un rôle central, en assurant le contrôle des micro-résistances par une surveillance continue et par une punition incessante : « l'examen combine les techniques de la hiérarchie qui surveille et celles de la sanction qui normalise. [...] il manifeste l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis »⁶⁶⁴. L'examen n'est pas le terme ou le moyen pour un individu de parvenir à l'autonomie ; au contraire, il relance toujours plus loin l'hétéronomie de l'examiné, soit en exerçant un pouvoir de surveillance et de punition – c'est le pôle de « l'assujettissement » –, soit en prélevant une connaissance détaillée de ses progrès – c'est le pôle de l'« objectivation ». Contre le vieux postulat aristotélicien, l'examen disciplinaire rend possible une science de l'individu, dont les sciences humaines et en particulier la criminologie et la psychologie sont les héritières⁶⁶⁵. Si le pouvoir a longtemps chanté la généalogie de l'individu royal, c'est tardivement qu'il s'intéresse aux individus infâmes et dangereux. Avec le pouvoir disciplinaire les fous, les malades et les criminels se substituent aux héros et aux princes. À l'aune de l'examen disciplinaire, l'expression « le pouvoir de l'individu » ne peut plus se comprendre comme la possession du souverain, mais comme le point d'application de la discipline. Cela signifie surtout qu'

il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production⁶⁶⁶.

Le meilleur moyen de capter les micro-résistances de la conduite humaine n'est pas de les

664 *Ibid.*, p. 217.

665 Cf. *ibid.*, p. 262 : « ces sciences dont notre « humanité » s'enchant depuis plus d'un siècle ont leur matrice technique dans la minutie tatillonne et méchante des disciplines et de leurs investigations ». En somme, la criminologie se fonde sur une théorie du « criminel comme malade social » (M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 37). Cf. aussi *ibid.*, p. 183 : « ce qu'on appelle la « dangerosité sociale » est une manière de recoder en termes pénaux une espèce de catégorie psychologique qui ne relève pas des tribunaux ». Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 293 : « on voit le discours pénal et le discours psychiatrique entremêler leurs frontières ; et là, en leur point de jonction, se forme cette notion de l'individu « dangereux » ».

666 *Ibid.*, p. 227. Cf. aussi *ibid.*, p. 242 : « Le Panopticon au contraire a un rôle d'amplification ; s'il aménage le pouvoir, s'il veut le rendre plus économique et plus efficace, ce n'est pas pour le pouvoir même, ni pour le salut immédiat d'une société menacée : il s'agit de rendre plus fortes les forces sociales – augmenter la production, développer l'économie, répandre l'instruction, élever le niveau de la morale publique ; faire croître et multiplier ».

réprimer, mais de les utiliser et de les détourner dans la forme pacifiée et soumise de l'individualité. Cela signifie que l'individu ne peut pas constituer par lui-même une résistance au pouvoir, parce que le pouvoir disciplinaire surveille et punit méthodiquement les écarts qu'il exprime par rapport à sa docilité idéale. Le problème n'est donc pas de lier la résistance et le droit, mais plutôt à délier le droit du pouvoir disciplinaire. Ce dernier, indique Foucault, constitue en réalité un « contre-droit »⁶⁶⁷ : ni universel ni égalitaire, il reconduit une domination, et garantit un assujettissement.

Si la surveillance disciplinaire s'est longtemps subordonnée au modèle hiérarchique de la pyramide⁶⁶⁸, le panoptique invente celui du cercle, destiné à réduire encore davantage les résistances. Le Panoptique de Bentham⁶⁶⁹ est une invention qui se situe à l'intersection de deux modèles existants de pouvoir ou de contre-résistance, telle une synthèse parfaite : l'exclusion de la lèpre hors d'un espace social qu'on souhaite pur ; le quadrillage et la surveillance permanente des zones de peste qu'on soumet à un ordre disciplinaire⁶⁷⁰. Le Panoptique, modèle idéal de prison, consiste ainsi à faire rentrer l'impératif disciplinaire dans les zones d'enfermement et, en sens inverse, à exclure, au terme des processus disciplinaires : il s'agit de « pestiférer » le lépreux et de « lépriser » le pestiféré. D'où l'insistance de Foucault sur le renversement que le panoptisme

667 Cf. *ibid.*, p. 258 : « Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques. [...] Les Lumières qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines ». Pour cette raison, « il faut plutôt voir dans les disciplines une sorte de contre-droit. Elles ont le rôle précis d'introduire des dissymétries insurmontables et d'exclure des réciprocités » (*ibid.*, p. 259). Cf. aussi G. Rusche et O. Kirchheimer, *Peine et structure sociale*, *op. cit.*, p. 205 : « Le système des prisons avait pris source dans le mercantilisme ; la tâche des Lumières consista à le faire avancer et à le parfaire ».

668 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 202 qui insiste sur le paradigme du camp militaire : « Le camp, c'est le diagramme d'un pouvoir qui agit par l'effet d'une visibilité générale. Longtemps on retrouvera dans l'urbanisme, dans la construction des cités ouvrières, des hôpitaux, des asiles, des prisons, des maisons d'éducation, ce modèle du camp ou du moins le principe qui le sous-tend : l'emboîtement spatial des surveillances hiérarchisées ».

669 Cf. *ibid.*, p. 233 : « à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part ». Sur l'origine de l'intérêt de Foucault pour le Panoptique à l'occasion de recherches sur le regard médical, cf. M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 40. De nombreux historiens ont tenu à rappeler que le programme panoptique a mis longtemps à se concrétiser. Cf. par exemple J.-J. Darmon, « Sous la Restauration, des juges « sondent la plaie si vive des prisons » », en M. Perrot, *L'Impossible prison*, *op. cit.* Michelle Perrot relève qu'il faut attendre la circulaire Duchatel de 1841, première mesure architecturale d'envergure dans le pénitencier, pour voir le panoptique commencer à être réalisé : cf. sur ce point *ibid.*, p. 280 sq.

670 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 227-33. Cela signifie que l'exclusion n'est, pas davantage que la normalisation, le sommet de la dénonciation foucauldienne. Devant chaque technique ou procédure de pouvoir, il faut plutôt se servir des modèles de l'exclusion et de la normalisation comme autant d'instruments d'analyse. À cet égard, cf. plus précisément *ibid.*, p. 232 : « d'une façon générale toutes les instances de contrôle individuel fonctionnent sur un double mode : celui du partage binaire et du marquage (fou-non fou ; dangereux-inoffensif ; normal-anormal) ; et celui de l'assignation coercitive de la répartition différentielle (qui il est ; où il doit être ; par quoi le caractériser, comment le reconnaître ; comment exercer sur lui, de manière individuelle, une surveillance constante etc.) ».

opère par rapport au cachot de l'Ancien régime : la prison panoptique répond au principe de publicité des Lumières en rendant « tout visible ». Or, comme indique Foucault, « la visibilité est un piège »⁶⁷¹, parce qu'elle est toujours subordonnée à un raffinement du pouvoir disciplinaire, et non à la défense d'une liberté individuelle.

Le panoptisme désigne un modèle parfait de pouvoir, d'une part parce qu'il est supposé prendre en charge tous les types de résistances individuelles – aussi bien d'exclusion que de normalisation, peste et lèpre – d'autre part parce qu'il est lui-même pensé comme un modèle irrésistible, c'est-à-dire fonctionnant sans résistances⁶⁷², parce que les résistances sont supposées s'y auto-annihiler. Par l'effet du panoptisme, le détenu prend à sa charge sa surveillance, et devient l'instrument de sa propre servitude. Il est sujet du pouvoir à un double titre : celui qui le fait fonctionner, et celui sur qui cela fonctionne : « l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire [...] que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs »⁶⁷³. Invérifiable et invisible, le surveillant a seulement besoin d'être soupçonné pour que le surveillé intériorise son assujettissement – principe anti-berkeleyen⁶⁷⁴ selon lequel être n'est pas être perçu, ni même percevoir. Le surveillant, par conséquent, n'est plus du tout sujet du pouvoir : tout se passe comme si le panoptisme redoublait le surveillé – sujet et assujetti –, et anonymisait le surveillant, dans une « machinerie » ou une « machine merveilleuse »⁶⁷⁵ et sans sujet. Le panoptisme signifie que le meilleur moyen d'assujettir les résistances consiste non pas à les réprimer, mais à les contraindre à s'auto-limiter.

671 *Ibid.*, p. 234. S'appuyant sur une référence à Julius, qui constitue avec Bentham la grande référence du panoptisme, Foucault précise contre Debord que « notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance » (*ibid.*, p. 252). Bernard Harcourt prolonge cette intuition en interrogeant l'incitation du pouvoir contemporain à exposer l'intimité virtuelle, mais aussi les résistances que ce pouvoir engendre. Cf. B. Harcourt, *Exposed. Desire and disobedience in the Digital Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

672 Cf. *ibid.*, p. 239 : « le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique : c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale ; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique : c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique ».

673 *Ibid.*, p. 234-5. Cf. aussi *ibid.*, p. 236 : « Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement ». En cela, le pouvoir évite la lutte directe avec les résistances : « perpétuelle victoire qui évite tout affrontement physique et qui est toujours jouée d'avance » (*ibid.*).

674 Cf. G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, Paris, GF Flammarion, 1993, I, 3 : « *esse est percipi aut percipere* ». Si le pouvoir n'a pas besoin d'être perçu pour fonctionner, il n'a pas non plus besoin de percevoir les résistances, ou les détenus, pour continuer à s'exercer.

675 M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 235. Grâce à un système de souterrains, tout le monde peut d'ailleurs entrer dans la tour, et tout individu peut devenir surveillant, c'est-à-dire constituer un relais pour le pouvoir : le panoptique est un pouvoir absolument démocratique.

2.2.8 La gestion des illégalismes : l'invention du délinquant

C'est parce qu'il est un modèle parfait de pouvoir que le Panoptique, cet « œuf de Colomb » de la politique, peut servir à tous les usages et contre tout type de résistance : dans une prison, mais aussi dans une école, un hôpital ou une usine. En somme, le panoptisme permet d'étendre et d'intensifier le pouvoir disciplinaire dans tout le champ social ; et lorsque les disciplines se fixent sur le modèle panoptique naît « la société disciplinaire »⁶⁷⁶, équivalent de la « société punitive » dans le cours éponyme de 1972-73. Si bien que « la prison avec toute la technologie corrective dont elle est accompagnée est à replacer là : au point où se fait la torsion du pouvoir codifié de punir, en un pouvoir disciplinaire de surveiller »⁶⁷⁷. La prison ne marque pas un progrès dans le droit de punir, mais l'aboutissement du parasitage disciplinaire sur le pouvoir pénal, ou de la norme sur la loi. C'est dire que la forme-prison est inventée par le pouvoir disciplinaire avant que la prison soit institutionnalisée à la fin du XVIII^e siècle : le pouvoir précède, et cause, son institutionnalisation. Le panoptique, c'est la forme-prison généralisée et l'achèvement de la révolution disciplinaire dans le pouvoir punitif.

D'où toutes ces institutions punitives⁶⁷⁸ tentées au XIX^e siècle afin que la punition légale

676 *Ibid.*, p. 244. Entre autres exemples, le Panoptique permet par exemple l'étatisation de la police, dont le but immédiat est de prévenir les résistances populaires : « Le pouvoir policier doit porter « sur tout » : [...] c'est la poussière des événements, des actions, des conduites, des opinions [...]. On est, avec la police, dans l'indéfini d'un contrôle qui cherche idéalement à rejoindre le grain le plus élémentaire, le phénomène le plus passager du corps social » (*ibid.*, p. 249). Les mille yeux hiérarchiques de la police assurent une surveillance permanente de la population. Le Panoptique permet en somme de porter la discipline à l'absolu : « Le point idéal de la pénalité aujourd'hui serait la discipline indéfinie : un interrogatoire qui n'aurait pas de terme, une enquête qui se prolongerait sans limite dans une observation minutieuse et toujours plus analytique, un jugement qui serait en même temps la constitution d'un dossier jamais clos, la douceur calculée d'une peine qui serait entrelacée à la curiosité acharnée d'un examen, une procédure qui serait à la fois mesure permanente d'un écart par rapport à une norme inaccessible et le mouvement asymptotique qui contraint à le rejoindre à l'infini » (*ibid.*, p. 264).

677 *Ibid.*, p. 260.

678 C'est la Maison des Jeunes détenus à Paris qui succède immédiatement à la description de l'exécution de Damiens dans *Surveiller et punir*, qui rend compte de l'emploi du temps, minute par minute, du quotidien à l'intérieur de cette institution établie par Faucher en 1838 (*ibid.*, p. 12-3). Foucault, dans ses conférences, demandait, comme une devinette, à quelle institution un tel emploi du temps pouvait correspondre : prison, pensionnat, école, maison de redressement, hôpital psychiatrique, orphelinat, atelier, maison close, caserne... Cf. aussi M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 208 pour l'« usine-caserne-couvent » de Jujurieu, où le dimanche, seul jour de non-travail, est minutieusement réglé pour que toute dissipation soit interdite : prières, lectures, déjeuner, catéchisme, promenades surveillées, prières, et coucher. Il y a aussi des recherches comme celles de Marquet-Vasselot, directeur de la prison de Loos, qui imagine une ville-prison pour tous les délinquants de France ; on ouvre enfin, en 1840, la colonie agricole de Mettray, en laquelle Foucault voit le point d'achèvement de la société disciplinaire et panoptique, c'est-à-dire l'aboutissement d'une politique anti-résistances achevée. Mettray, en 1840, « c'est l'émergence ou plutôt la spécification institutionnelle et comme le baptême d'un nouveau type de contrôle – à la fois connaissance et pouvoir – sur les individus qui résistent à la normalisation disciplinaire » (M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 346). Cf. aussi les articles d'André Zysberg, « Politiques du bagne » et de Jacques Valette, « Le bagne de Rochefort » (en M. Perrot, *L'Impossible prison, op. cit.*, respectivement p. 165-205 et 206-35), qui insistent sur une institution

n'ait même plus à intervenir parce qu'elle aura été précédée, secondée et supplantée par tout un système complexe et continu de punitions infra-légales. L'enfermement du XIX^e siècle n'exclut plus ; au contraire dit Foucault, il inclut et ouvre sur la société, fixe sur l'appareil de production et rend les corps dociles et productifs : il démarginalise, réinsère, réadapte, corrige, normalise⁶⁷⁹. Et si la discipline marginalise, ce n'est que pour mieux s'approprier les « résidus » grâce à de nouvelles institutions disciplinaires, et cela dans un processus sans fin⁶⁸⁰. Foucault prend notamment l'exemple des hospices pour enfants abandonnés afin de montrer à quel point les disciplines réinsèrent dans le réseau global de la production les éléments que tout tendait à les en éloigner. La société disciplinaire marque ce moment où le pouvoir punitif comprend que la conquête des résistances passe moins par leur exclusion que par leur dressage et leur utilisation. Non seulement la société punitive ne se manifeste pas par une forme de libération ou de progrès, mais elle fait renaître, au cœur des mécanismes disciplinaires, les vieux despotismes contre lesquels les Réformateurs s'étaient élevés. Car ces institutions panoptiques ne secondent pas la justice pénale, ni ne constituent le prolongement du « judiciaire » ; au contraire, un pouvoir autonome s'y déploie, une volonté punitive qui se détache de la pénalité étatique : pouvoir du patron d'usine ou du directeur de prison, qui constituent un État dans l'État. Plus précisément, la prison apparaît comme le lieu où le pouvoir disciplinaire se manifeste de la manière la plus impérieuse, et où le panoptisme trouve son lieu privilégié de réalisation : la prison, « appareil de discipline exhaustif » ou « omni-disciplinaire » qui prend en charge la totalité de l'existence humaine, « discipline incessante », ininterrompue et sans dehors, enfin « discipline despotique. Elle porte à leur intensité la plus forte toutes les procédures qu'on trouve dans les autres dispositifs de discipline »⁶⁸¹.

punitif et disciplinaire importante, d'ailleurs à la frontière de la normalisation et de l'exclusion, que Foucault délaisse dans ses analyses.

679 Cf. M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 213 : « certes, ces appareils ont une fonction de marginalisation ; mais ils marginalisent ceux qui résistent [...]. La machine sert à démarginaliser, et la marginalisation n'est qu'un effet latéral ».

680 Cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 56 : « c'est l'existence nécessaire des résidus, qui va entraîner bien sûr l'apparition de systèmes disciplinaires supplémentaires pour pouvoir récupérer ces individus, et ceci à l'infini ». Il y a là la production d'une résistance passive, au sens de « reste » produit par le disciplinaire. « Quant au malade mental, il est bien sans doute le résidu, le résidu de toutes les disciplines, celui qui est inassimilable à toutes les disciplines scolaires, militaires, policières, etc., que l'on peut trouver dans une société ».

681 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 273. Cf. aussi *ibid.*, p. 289 : « Le thème du Panopticon [...] a trouvé dans la prison son lieu privilégié de réalisation. [...] C'était la manière la plus directe de traduire « dans la pierre l'intelligence de la discipline » ». La citation est tirée de Charles Lucas, *De la réforme des prisons*, I, 1836, p. 69. Trois directions, que Foucault analyse à travers l'ouvrage de Charles Lucas, scandent, en prison, l'exercice du pouvoir disciplinaire : premièrement, « l'isolement des condamnés garantit qu'on peut exercer sur eux, avec le maximum d'intensité, un pouvoir qui ne sera balancé par aucune autre influence ; la solitude est la condition première de la soumission totale. [...] L'isolement assure le tête-à-tête du détenu et du pouvoir qui s'exerce sur lui » (*ibid.*, p. 275). Deuxièmement, le travail constitue une double prévention contre les illégalismes populaires : d'une part contre les illégalismes de dissipation, « le travail pénal doit être conçu comme une machinerie qui transforme le détenu

Est décisive la dualité punitive dont la prison est la meilleure manifestation : la pénalité étatique et le disciplinaire, la loi et la norme, la punition de l'infraction et l'orthopédie corrective, le punir et le surveiller⁶⁸². Or la prison, prise dans la dualité pénalité/disciplinaire, ne se contente pas de réprimer les résistances populaires ou les illégalismes ; en conformité avec la thèse soutenant la positivité du pouvoir disciplinaire, Foucault peut soutenir que la prison produit un objet propre : le délinquant. C'est dire que le délinquant n'est ni la cause, ni l'effet de la pénalité étatique, mais un produit disciplinaire. C'est dire surtout que la vieille⁶⁸³ critique qui condamne l'échec de la prison en raison du nombre croissant de délinquants manque l'essentiel, parce que le délinquant est précisément la victoire de la prison sur la pénalité étatique⁶⁸⁴. En produisant des délinquants, la prison accomplit sa fin.

« La pénalité serait alors une manière de gérer les illégalismes, de dessiner des limites de tolérances, de donner du champ à certains, de faire pression sur d'autres, d'en exclure une partie, d'en rendre utile une autre, de neutraliser ceux-ci, de tirer profit de ceux-là. Bref, la pénalité ne « réprimerait » pas purement et simplement les illégalismes ; elle les « différencierait », elle en assurerait l'« économie » générale »⁶⁸⁵.

Mais de quels illégalismes ou résistances *Surveiller et punir* fait-il l'inventaire ? La prison

violent, agité, irréfléchi en une pièce qui joue son rôle avec une parfaite régularité » (*ibid.*, p. 281) ; d'autre part contre les illégalismes de déprédation, le travail « requalifie le voleur en ouvrier docile » ; il « impose au détenu la forme « morale » du salaire comme condition de son existence » (*ibid.*, p. 282). Troisièmement, la modalité de la peine qui ordonne le temps en prison non à la durée d'un châtiment dont la loi dit les caractères, mais à la durée de la transformation du criminel, de sa guérison sociale, de sa métamorphose morale.

682 Cf. par exemple M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 182 : « il y a donc une dualité, essentielle au système pénal dans son ensemble : d'une part, le développement de la théorie de Beccaria, un discours de la pénalité pure [...] ; et d'autre part, mêlée aux textes, aux institutions, une espèce de recherche prétendant corriger, régénérer l'individu ». Cf. aussi M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 269 qui évoque le « double fondement – juridico-économique d'une part, technico-disciplinaire de l'autre » ou « le jeu entre les deux « natures » de la prison ». La résistance au pouvoir disciplinaire doit tenir compte de cette dualité. Cf. M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 184 : « il n'y a donc pas à attendre une refonte du système pénal à partir du discours criminologique. Bien au contraire, le vrai dysfonctionnement de ce système, on l'introduit, comme tente de le faire le Syndicat de la magistrature, en supprimant le codage criminologique et en appliquant la loi dans son universalité, son inévitabilité, c'est-à-dire en faisant fonctionner le système pénal sur le mode beccarien, sans cette espèce de corrélatif-correctif que sont la moralisation et la criminologie ». La résistance foucauldienne ne voit non seulement aucun obstacle à s'ajuster à une revendication en termes de droit, mais son but consiste même à ne revendiquer que des droits, en écartant le versant disciplinaire de la pénalité qui existe depuis le XIX^e siècle.

683 Foucault cite à cet égard les critiques qui accompagnent la prison dès sa naissance : « la détention provoque la récidive » (M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 309) ; elle « ne peut pas manquer de fabriquer des délinquants » (*ibid.*, p. 310).

684 Cf. par exemple *ibid.*, p. 292 : « Ce personnage autre, que l'appareil pénitentiaire substitue à l'infacteur condamné, c'est le délinquant » et *ibid.*, p. 295 : « Le corrélatif de la justice pénale, c'est bien sans doute l'infacteur, mais le corrélatif de l'appareil pénitentiaire, c'est quelqu'un d'autre ; c'est le délinquant, unité biographique, noyau de « dangerosité », représentant d'un type d'anomalie ». Cf. enfin *ibid.*, p. 297 : « La délinquance, c'est la vengeance de la prison contre la justice ». D'où cette conséquence : si l'âme est la prison du corps et si le délinquant est la prison disciplinaire du simple prisonnier, la résistance au pouvoir disciplinaire doit aussi être un refus de l'âme, support fictif assurant l'assujettissement réel du corps du prisonnier par l'intermédiaire de tous les spécialistes qui, sans être juges eux-mêmes, prennent plaisir à punir.

685 *Ibid.*, p. 318.

est contemporaine, et vise d'abord, « tous les mouvements qui, depuis les années 1780 jusqu'aux révolutions de 1848 entrecroisent les conflits sociaux, les luttes contre les régimes politiques, la résistance au mouvement de l'industrialisation, les effets des crises économiques »⁶⁸⁶. Pour démêler toutes ces formes de résistance populaire, Foucault distingue plus précisément trois catégories d'illégalismes ; premièrement les illégalismes de nature politique, en lien direct avec le renversement du pouvoir⁶⁸⁷. Deuxièmement, les illégalismes de nature sociale – au sens de la lutte des classes –, qui s'opposent à une loi essentiellement perçue comme bourgeoise, et aux intérêts capitalistes qu'elle sous-tend⁶⁸⁸. Troisièmement, les illégalismes populaires dans leur communication inédite, comme le milieu paysan, ou le vagabondage, s'alliant avec la délinquance.

La thèse décisive de Foucault est donc la suivante : la délinquance est l'instrument ou le cheval de Troie que la bourgeoisie invente pour résoudre le problème des illégalismes : « La réussite de la prison : dans les luttes autour de la loi et des illégalismes, spécifier une « délinquance » » ; la délinquance « est un instrument pour gérer et exploiter les illégalismes »⁶⁸⁹.

686 *Ibid.*

687 Cf. *ibid.*, p. 319 : « des pratiques jusque-là localisées et en quelque sorte limitées à elles-mêmes (comme le refus de l'impôt, de la conscription, des redevances, des taxations ; la confiscation violente de denrées accaparées ; le pillage des magasins et la mise en vente autoritaire des produits au « juste prix » ; les affrontements avec les représentants du pouvoir), ont pu déboucher pendant la Révolution sur des luttes directement politiques, qui avaient pour but, non pas simplement de faire céder le pouvoir ou de rapporter une mesure intolérable, mais de changer le gouvernement et la structure même du pouvoir ».

688 Cf. *ibid.*, p. 320 : « C'est bien contre le nouveau régime de la propriété foncière – instauré par la bourgeoisie profitant de la Révolution – que s'est développé tout un illégalisme paysan qui a sans doute connu ses formes les plus violentes de Thermidor au Consulat, mais n'a pas disparu alors ; c'est contre le nouveau régime de l'exploitation légale du travail, que se sont développés les illégalismes ouvriers au début du XIX^e siècle : depuis les plus violents comme les bris de machines, ou les plus durables comme la constitution d'associations, jusqu'aux plus quotidiens comme l'absentéisme, l'abandon de travail, le vagabondage, les fraudes sur les matières premières, sur la quantité et qualité du travail achevé. Toute une série d'illégalismes s'inscrivent dans des luttes où on sait qu'on affronte à la fois la loi et la classe qui l'a imposée ».

689 *Ibid.*, p. 323 et 327. À cet égard, les personnages de Vidocq et de Lacenaire donnent un visage à la délinquance comme arme non contre le pouvoir, mais du pouvoir bourgeois contre les résistances populaires : « Vidocq marque le moment où la délinquance, détachée des autres illégalismes, est investie par le pouvoir, et retournée » (*ibid.*, p. 330-1) ; en Lacenaire, « on célébrait la figure symbolique d'un illégalisme assujéti dans la délinquance et transformé en discours – c'est-à-dire rendu deux fois inoffensif » (*ibid.*, p. 332). Sur la délinquance comme instrument tactique dans la lutte contre les illégalismes populaires, cf. aussi *ibid.*, p. 333-4 : son « utilisation relève d'un ensemble de « tactiques », qui « n'ont pas cessé de rencontrer des résistances » et « ont suscité des luttes et provoqué des réactions ». Dans ces mesures, on trouve par exemple la confusion délit de droit commun – délit politique, c'est-à-dire l'utilisation de la délinquance contre les résistances politiques ; l'accusation aussi, pour les mouvements collectifs de résistance, d'être dirigé par des délinquants ; enfin la mise en œuvre d'une pénalité plus lourde pour le droit commun, afin d'entretenir le ressentiment mais aussi la discipline des résistances politiques. Foucault évoque aussi, au cœur de cette lutte du pouvoir contre la résistance par la médiation de la délinquance, l'exploitation du fait divers criminel, qui « par sa redondance quotidienne, rend acceptable l'ensemble des contrôles judiciaires et policiers qui quadrillent la société ; il raconte au jour le jour une sorte de bataille intérieure contre l'ennemi sans visage ; dans cette guerre, il constitue le bulletin quotidien d'alarme ou de victoire » (*ibid.*, p. 334-5). Sur la réponse de la classe bourgeoise, cf. *ibid.*, p. 321 et 322 : « la grande peur d'une plèbe qu'on croit tout ensemble criminelle et séditeuse » provoque une réponse de la classe bourgeoise contre la classe populaire, puisque « la loi et la justice

Plutôt que de réprimer violemment les résistances populaires, le pouvoir de la fin du XVIII^e siècle a préféré inventer une forme de résistance piégée et directement contrôlée par lui : si la délinquance est bien un illégalisme, elle est un illégalisme toujours déjà repris et asservi par le pouvoir. Par conséquent, le délinquant est une résistance captieuse et utile, une ruse de la raison punitive afin de subjuguier le triptyque des résistances politiques, sociales et mêlées qui menace directement le pouvoir. Le délinquant constitue une fausse résistance au pouvoir : d'une part parce qu'elle n'en est que le produit stérilisé et inoffensif, d'autre part parce que son but est de neutraliser les résistances réelles des travailleurs pauvres. Mais comment le délinquant peut-il être utile au pouvoir, en plus de ne pas lui être inutile ? Foucault avance un certain nombre de faits : la délinquance est soumise à une surveillance policière stricte, et ne peut échapper au contrôle du pouvoir ; la délinquance est poussée à des illégalismes économiquement et politiquement peu dangereux, comme les petits larçons, ou une criminalité violente mais locale dont les travailleurs pauvres sont les premières victimes ; la délinquance est aussi utilisée dans la colonisation, mais aussi et surtout dans l'organisation de réseaux de prostitution, de trafics d'armes, de drogue et d'alcool ; enfin, la délinquance est utilisée dans l'exercice du pouvoir, grâce à l'utilisation de mouchards et d'individus censés paralyser les mouvements de résistance politique, ouvrière, syndicale... Le délinquant, résistance anti-résistance, prolonge la forme-prison en-dehors de la prison, continue le panoptique jusque dans les milieux les plus rétifs à l'ordre capitaliste et bourgeois et perpétue l'idéal de surveillance et de contrôle à travers tout le corps de la société.

La délinquance n'est toutefois pas le dernier mot de Foucault relativement à l'analyse de la rationalité disciplinaire ; comme toujours, il s'agit pour le généalogiste de montrer que cette invention est contingente, et ouverte à la résistance. Foucault évoque ainsi tout un ensemble de journaux ouvriers et pré-socialistes qui proposent une contre-littérature – en tout cas une tactique du « contre-fait divers »⁶⁹⁰ –, qui entend démasquer la ruse de la justice bourgeoise se servant de la délinquance pour conquérir les résistances populaires. Il s'agit pour ces journaux de retourner contre elle la violence bourgeoise, de dénoncer la fureur que le pouvoir punitif cache au cœur de la loi ; il s'agit de démystifier l'injustice de la justice à l'égard des travailleurs ;

n'hésitent pas à proclamer leur nécessaire dissymétrie de classe ». La bourgeoisie, relativement à ces résistances, tente de transformer les illégalismes en immoralité et en monstruosité du criminel comme ennemi social. Ainsi, Target évoque « la lie de cette peuplade étrangère [...], race abâtardie, qui est le foyer des crimes, et dont la régénération se laisse à peine entrevoir, après une longue suite d'années du gouvernement le plus sage » (M. Target, « Observations sur le Projet de Code criminel »). C'est enfin toute la théorie, issue de Rousseau, du criminel comme « monstre ». Cf. M. Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., p. 84 sq. : « est-ce que le criminel n'est pas précisément la nature contre nature ? Est-ce que ce n'est pas le monstre ? ».

690 M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 337. Sont surtout cités *L'Atelier*, *La Ruche populaire*, *La Fraternité*, et *La Phalange*.

en somme, il s'agit de défendre les classes laborieuses contre l'illégalisme des privilégiés ou contre la « délinquance d'en haut ». Dans cette résistance contre le pouvoir pénal, Foucault se livre à une analyse laudative du fouriérisme, en reprenant certains textes de *La Phalange*. Ce qui est décisif dans ce recours au fouriérisme, c'est le moyen que saisit Foucault pour donner, de manière à peine voilée, quelques caractères importants de ce qu'il entend par résistance, bien que la prudence impose de distinguer ce qui relève de l'analyse et de la thèse.

Le fouriérisme, par exemple, instaure « une théorie politique qui est en même temps une valorisation positive du crime »⁶⁹¹. Le projet de Foucault, bien sûr, ne consiste pas à appeler au meurtre et à la violence, mais de rappeler que tout crime possède une dimension politique, que le pouvoir punitif s'empresse de nier. Conformément aux principes généalogiques, le fouriérisme réduit la pénalité aux rapports de force qui instituent des dominations et perpétuent des victoires politiques dans le droit⁶⁹² ; surtout, il semble voir dans tout délit un noyau de résistance compris comme élément irréductible à toute domination, et comme manifestation de la liberté humaine : « Au fond, l'existence du crime manifeste heureusement une « incompressibilité de la nature humaine » ; il faut voir en lui, plutôt qu'une faiblesse ou une maladie, une énergie qui se redresse, une « éclatante protestation de l'individualité humaine » » ; les grands crimes représentent « le retour fatal et la révolte de ce qui est réprimé », et les illégalismes populaires « le grondement central de la bataille »⁶⁹³.

Symbolisant cette résistance à l'illégalisme bourgeois, le personnage de Béasse reprend l'intuition centrale de la résistance foucauldienne au pouvoir punitif, c'est-à-dire moins à la loi qu'à la norme qui se cache sous elle, moins à la pénalité stricte qu'à la discipline qui la double toujours : Béasse a manifesté

un illégalisme qui demeurerait rétif à ces coercitions. Et qui faisait valoir l'indiscipline d'une manière systématiquement ambiguë comme l'ordre désordonné de la société et comme l'affirmation de droits irréductibles. Tous les illégalismes que le tribunal code comme des infractions, l'accusé les a reformulés comme l'affirmation d'une force vive : l'absence d'habitat en vagabondage, l'absence de maître en autonomie, l'absence de travail en liberté, l'absence d'emploi du temps en plénitude des jours et des nuits⁶⁹⁴.

691 *Ibid.*, p. 338.

692 Cf. *ibid.*, p. 338-9 : « Il n'y a donc pas une nature criminelle mais des jeux de force qui, selon la classe à laquelle appartiennent les individus, les conduiront au pouvoir ou à la prison ». Cf. aussi *ibid.*, p. 339 : « De là une utilisation des faits divers qui n'a pas simplement pour objectif de retourner vers l'adversaire le reproche d'immoralité, mais de faire apparaître le jeu des forces qui s'opposent les unes aux autres ».

693 *Ibid.*

694 *Ibid.*, p. 340. Pour l'échange entre Béasse et le juge, cf. *ibid.*, p. 340-1, qui reprend le numéro d'août 1840 de *La Gazette des tribunaux* : « Le président : On doit dormir chez soi. – Béasse : Est-ce que j'ai un chez soi ? – Vous vivez dans un vagabondage perpétuel. – Je travaille pour gagner ma vie. – Quel est votre état ? – Mon état : d'abord j'en ai trente-six au moins ; ensuite je travaille chez personne. Il y en a déjà quelque temps que je suis à mes pièces. J'ai mes états de jour et de nuit. Ainsi par exemple le jour, je distribue de petits imprimés gratuits à tous les passants ; je cours

Foucault navigue entre le vocabulaire de l'illégalisme et de l'indiscipline : c'est que la résistance que la loi interprète comme infraction au code n'est que la reformulation d'une résistance au système disciplinaire tout entier, au coercitif et à la normalisation qui s'y trame. Béasse n'intéresse pas la loi à proprement parler, ou seulement de manière indirecte ; en revanche, il intéresse le disciplinaire, qui attend de chaque individu un lieu fixe, une situation rangée, un travail qui permette une prise au quotidien mais aussi une épargne et une garantie sur l'avenir, en somme un réseau de liens qui contraignent et corrigent en permanence, dans le sens de l'ordre moral et politique de la société. Contre cette mise à la discipline, Béasse n'espère aucune révolte bruyante, n'évoque aucune révolution⁶⁹⁵ ; sa résistance est plus silencieuse et plus profonde en même temps : il s'agit d'une « force », énergie inverse, liberté irréductible portée contre « la discipline au visage de loi »⁶⁹⁶. Sans donner un total assentiment à cette liberté qui rappelle un certain « lyrisme » de l'irrésistible, Foucault insiste pour parler de la positivité de la résistance de Béasse : il ne s'agit pas seulement de nier, de refuser, de contester un ordre existant, il s'agit d'« affirmer » une liberté et un droit à la liberté que les disciplines excluent.

après les diligences qui arrivent pour porter les paquets ; je fais la roue sur l'avenue de Neuilly ; la nuit, j'ai les spectacles ; je vais ouvrir les portières, je vends des contre-marques ; je suis bien occupé. – Il vaudrait mieux pour vous être placé dans une bonne maison et y faire votre apprentissage. – Ah ouiche, une bonne maison, un apprentissage, c'est embêtant. Et puis ensuite, le bourgeois, ça grogne toujours et ensuite, pas de liberté. – Votre père ne vous réclame pas ? – Pas de père. – Et votre mère ? – Pas plus, ni parents, ni amis, libre et indépendant ».

695 Comme les anarchistes de la deuxième moitié du XIX^e siècle, il s'agit pour les fouriéristes « moins d'héroïser la révolte des délinquants que de désannexer la délinquance par rapport à la légalité et à l'illégalisme bourgeois qui l'avaient colonisée » (*ibid.*, p. 342).

696 *Ibid.*, p. 341.

2.2.9 Résistance comme finalité généalogique – car « nul de nous n'est sûr d'échapper à la prison »⁶⁹⁷

Il faut terminer cette étude en montrant comment la réflexion de Foucault sur la punition permet de dépasser le contre-modèle du Léviathan, incapable premièrement de penser l'histoire réelle de la guerre civile, deuxièmement, de saisir l'enjeu de la discipline et du panoptisme, c'est-à-dire de comprendre la naissance de la prison dans la doublure de la loi, troisièmement, de révéler le pouvoir punitif à partir résistances populaires, enfin quatrièmement, de finaliser l'activité philosophique non dans l'obéissance des sujets mais dans leur résistance possible au punitif. Conclure cette étude sur le pouvoir punitif, et sur la prison en particulier, requiert ainsi d'aborder ce qui guide souterrainement le travail de Foucault : la résistance comme principe de finalité généalogique, c'est-à-dire comme intervention politique dans la « bataille » de la première moitié des années 1970. À cet égard, il faut reprendre les acquis des différents sous-chapitres successifs afin de montrer que la résistance comme principe de révélation du pouvoir et la résistance comme principe de finalité entretiennent un rapport de connexion nécessaire, mais aussi d'indépendance relative. Pour ne prendre qu'un exemple : si la guerre civile est le modèle d'intelligibilité de la résistance comme principe de révélation du pouvoir, elle n'est pas pour autant l'idéal de la résistance comme principe de finalité généalogique. Sauf à confondre les deux dimensions de la résistance foucauldienne, il n'est pas permis de conclure, comme le fait naïvement Mandosio dans son pamphlet⁶⁹⁸, que Foucault en appelle à la guerre civile, tel un va-t-en-guerre sophistiqué. La guerre civile est seulement le meilleur moyen pour comprendre, entre autres, le pouvoir punitif souverain, dans sa conquête répressive des résistances populaires. En sens inverse, il faut insister sur la résistance comme finalité pour répondre à toutes les critiques qui font de la généalogie foucauldienne, et de *Surveiller et punir* en particulier, une anti-résistance, un travail empêchant les gens d'agir, professionnellement, moralement et politiquement contre le pouvoir punitif intolérable de la prison⁶⁹⁹.

697 Texte ronéotypé de la déclaration de Foucault lors du manifeste du G.I.P., le 8 février 1971, repris en P. Artières, L. Quérou, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons: Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, IMEC, 2001, p. 43.

698 Cf. par exemple J.-M. Mandosio, *Longévité d'une imposture, op. cit.*, p. 86-7 où l'auteur, après avoir fait part de l'« admiration sans bornes à Pierre Rivière », écrit : « Tant Foucault que Tiquun s'inscrivent dans une tradition littéraire bien française d'exaltation du crime dépourvu de mobile apparent ».

699 Deux attitudes sont identifiables dans la réception de *Surveiller et punir* : premièrement, une ligne tendant à condamner chez Foucault l'impossibilité d'une réelle résistance. Cf. entre autres exemples l'ambivalence de Jacques Léonard : « Discipliné, vraiment, le peuple français du XIX^e siècle ? Comment expliquer alors les révoltes, insurrections, les doctrines subversives, le romantisme quarante-huitard [...] ? En face des structures de surveillance

« Résister » revient d'abord à mettre à distance tout un ensemble d'évidences. Celles, d'abord très générales, de la punition, puis du judiciaire, c'est-à-dire de la justice organisée autour du tribunal, enfin de la prison elle-même⁷⁰⁰. S'il ne s'agit pas de refuser explicitement toute punition et d'autoriser les crimes les plus atroces, il s'agit de réfléchir à la contingence de toutes les tactiques punitives pratiquées par les sociétés humaines. Que serait, simplement, une société où l'on ne punit plus – et au-delà de l'utopie, on se souvient que c'est le modèle religieux de Hobbes d'une obéissance volontaire sans punition, ou encore le cas nietzschéen d'une société tellement forte qu'elle innocente ses criminels par-delà toute dette – ? Plus précisément, il s'agit de considérer la contingence de la prison ; et à la question de savoir si Foucault a en tête une prison utopique ou l'utopie d'une société sans prison, ce dernier répond clairement « non. Mais

et de punition, se dressent des forces de mouvement et de libération, des sociétés secrètes républicaines – en bonne partie bourgeoises –, des coalitions ouvrières, des loges maçonniques, des clubs, des journaux..., tous les contre-pouvoirs en somme » (J. Léonard, « L'historien et le philosophe. À propos de *Surveiller et punir. Naissance de la prison* », *Annales historiques de la Révolution française*, 1977, n°288, repris en *Surveiller et Punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2011, p. 234). Léonard, qui s'oppose à l'hypothèse d'une normalisation vague et surplombante, passe sous silence ce qui fait pourtant le fond du discours de Foucault, dans ses cours comme dans *Surveiller et punir*. Léonard le reconnaît d'ailleurs lui-même en faisant de Foucault, à la fin de son article, le continuateur d'Alain et de sa pensée de la résistance. En outre, Hayden White, en affirmant que Foucault, comme Nietzsche, est nihiliste, précise : « on sent une rage contre le pouvoir sous toutes ses formes, mais une rage stérile en même temps : car Foucault ne laisse que peu d'espoir quant à une résistance aux « pouvoirs » qui contrôlent toujours davantage à la fois la circulation du savoir et la distribution du plaisir » (H. White, « Le pouvoir et la parole », *Canto*, 1978, vol. 2, repris en *ibid.*, p. 286). Deuxièmement, une ligne tendant à créditer Foucault, et l'ouvrage de 1975 en particulier, d'une réelle pensée de résistance. Cf. par exemple l'analyse d'Ewald : « La généalogie est une arme contre le pouvoir, contre tous les pouvoirs. Une arme, créée, inventée pour le combattre. C'est l'arme des déshérités » (F. Ewald, « Anatomie et corps politiques », *Critique*, décembre 1975, XXXI, n° 343, repris en *ibid.*, p. 138) ou encore le mot de Jean-Paul Enthoven : « Foucault n'est plus que la parole de ceux dont il parle » (J.-P. Enthoven, « Crimes et châtements », *Le Nouvel observateur*, 3 mars 1975, repris en *ibid.*, p. 60).

700 Cf. par exemple le début de la conférence de 1976 à Montréal où Foucault déclare, par jeu comme par sérieux généalogique : « Alternative à la prison ; quand on me parle de ça, j'ai immédiatement une réaction enfantine. Je me fais l'impression d'un enfant de 7 ans à qui l'on dit : « Écoute, puisque de toute façon tu vas être puni, qu'est-ce que tu préfères, le fouet ou être privé de dessert ? » [...] « Si bien que je crois qu'à la question de l'alternative à la prison, il faut répondre par un premier scrupule, par un premier doute ou par un premier éclat de rire, comme vous voudrez ; et si nous ne voulions pas être punis par ceux-là, ou pour ces raisons-là... et si nous ne voulions plus être punis du tout ? » (Foucault, conférence à Montréal reprise en J.-P. Brodeur, « « Alternatives » à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault », *Criminologie*, vol. 26, 1993, p. 13-4).

Le rejet du tribunal se manifeste dans la critique du tribunal populaire, que Foucault rejette pour sa forme bourgeoise : un tribunal en apparence neutre et défendant l'intérêt général, l'impartialité du président, l'utilisation de la distinction entre plèbe prolétarisée et plèbe non-prolétarisée. Sartre avait présidé le tribunal populaire suite au coup de grisou du 4 février 1970 dans le puits de Fouquières-lès-Lens, provoquant la mort de seize mineurs. Cf. le débat engagé avec les maos dont Pierre Victor en M. Foucault, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 108, p. 1230 : « j'étais contre le tribunal populaire comme forme solennelle, synthétique, destinée à reprendre toutes les formes de lutte antijudiciaire. Cela me paraissait réinvestir une forme qui draine avec elle trop de l'idéologie imposée par la bourgeoisie avec les divisions qu'elle entraîne entre prolétariat et plèbe non-prolétarisée. C'est un instrument dangereux actuellement parce qu'il va fonctionner comme modèle, et dangereux plus tard, dans un appareil d'État révolutionnaire, parce que vont s'y glisser des formes de justice qui risquent de rétablir les divisions ». Cf. enfin *ibid.*, p. 1235 : « Précisément, je pense qu'il ne peut pas y avoir, au sens strict, de contre-justice. Parce que la justice, telle qu'elle fonctionne comme appareil d'État, ne peut avoir pour fonction que de diviser les masses contre elles. Donc, l'idée d'une contre-justice prolétarienne, c'est contradictoire, ça ne peut pas exister ».

il existe de meilleures prisons qu'en France. [...] Le problème n'est pas prison modèle ou abolition des prisons »⁷⁰¹. La résistance foucauldienne consiste à se libérer d'évidences et de pratiques, c'est-à-dire de pouvoirs qui entendent gouverner l'existence des individus. Pour cela, il s'agit d'opposer l'expérience, même imparfaite, à l'utopie, mais sans idéaliser l'expérience, c'est-à-dire en analysant les pièges que le pouvoir tend à ces formes concrètes de résistance.

Un an après *Surveiller et punir*, Foucault aborde directement le problème des alternatives à la prison dans une conférence à Montréal, en citant un ensemble d'expériences faites en Suède, en Allemagne et aux États-Unis. Foucault recentre ces tentatives autour de trois problèmes principaux : premièrement, le problème du travail ; contre l'habitude en prison du travail disciplinaire, sous-payé et abrutissant, des efforts sont faits à partir de la fin des années 1960 pour offrir un travail réel au prisonnier (comme en Suède) ou un apprentissage concret (comme en Allemagne). Deuxièmement, le problème de la famille : les alternatives tentent de refamiliariser le prisonnier par tout un ensemble de mesures – amélioration du contact au parloir, visites de la famille dans un espace aménagé, probation à domicile... Troisièmement, le problème de l'acceptation de la punition par le prisonnier, par un ensemble de mesures visant à faire participer le condamné à sa punition, grâce à l'élaboration de programmes communs ou individuels, etc. Pour Foucault, ces exemples peuvent offrir des améliorations évidentes pour les prisonniers, mais ces expériences ne doivent pas pour autant échapper au soupçon. De ce point de vue, il faut dire que les « alternatives » à la prison révèlent des dangers assez évidents :

Les fonctions carcérales de resocialisation par le travail, par la famille et par l'auto-culpabilisation, cette resocialisation, elle est au fond maintenant non plus localisée seulement dans le lieu fermé de la prison, mais, par ces établissements relativement ouverts, on essaie de répandre, de diffuser ces vieilles fonctions dans le corps social tout entier⁷⁰².

701 M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1174.

702 J.-P. Brodeur, « « Alternatives » à la prison », *op. cit.*, p. 19. Cf. aussi, sur l'exemple précis du travail, le passage en *ibid.*, p. 16 : « on conserve, on essaie simplement de perfectionner la vieille idée, aussi vieille que le XIX^e ou le XVIII^e siècle, on essaie de conserver cette idée, que c'est le travail qui a en lui-même une fonction essentielle dans la transformation du prisonnier et dans l'accomplissement de la paix ». En somme, si on améliore le travail lui-même, le salaire, et même la formation professionnelle, le lien travail-amendement, travail-punition demeure ininterrogé. De même, la participation du prisonnier à sa propre punition reprend tout un ensemble de thèmes comme celui de la dette du criminel envers la société pour laquelle il a contracté, ou encore le thème quaker, moral ou religieux, de la culpabilisation. C'est toujours « l'autopunition comme modèle de la correction » (*ibid.*, p. 18) que l'on fait valoir. Enfin, on conserve la vieille idée du XIX^e siècle, selon laquelle l'individu guéri est le prisonnier responsable, le bon père de famille. Enfin, cf. *ibid.*, p. 20 sur l'exemple précis du sursis ou de la probation : « Imposer une dette à un individu, lui supprimer un certain nombre de libertés, comme celle de se déplacer, c'est encore une fois une certaine manière de le fixer, de l'immobiliser, de le rendre dépendant, de l'épingler à une obligation de travail, une obligation de production, ou une obligation de vie de famille... c'est surtout, enfin, autant de manières de diffuser hors de la prison des fonctions de surveillance qui vont maintenant s'exercer non plus simplement sur l'individu enfermé dans sa cellule ou enfermé dans sa prison, mais qui vont se répandre sur l'individu dans sa vie apparemment libre. Un individu en probation, eh bien ! C'est un individu qui est surveillé dans la plénitude ou dans la continuité de sa vie quotidienne, en tout cas dans ses rapports constants avec sa famille, avec son métier, avec ses fréquentations ; c'est un contrôle qui va s'exercer sur son salaire, sur la manière dont il utilise ce salaire, dont il gère son budget ;

Toutes ces expériences pénales dont le sursis, la probation ou les travaux d'intérêts généraux sont ici les exemples, ne constituent pas de réelles alternatives, mais plutôt l'extension de la prison hors des murs de la prison, le prolongement des disciplines et de la surveillance panoptique dans le monde apparemment libre de l'individu, en somme la généralisation de la « forme-prison » à toute la sphère de l'existence.

Reprenons en trois temps – correspondant aux trois ouvrages étudiés – le fil conducteur de cette étude qui consiste à suivre l'évolution de la pénalité en fonction de la conquête, par le pouvoir punitif, des résistances populaires. Premièrement, la distinction entre prisonnier politique et prisonnier de droit commun, qui se trouve au centre des discussions et des actions de la GP au tout début des années 1970⁷⁰³, et dont Foucault traque la naissance au XIV^e siècle lors de l'apparition d'une justice répressive d'État, constitue clairement un instrument anti-résistances au profit du pouvoir. Ce que révèle l'analyse de *Théories et institutions pénales* poursuivie dans *Surveiller et punir*, c'est que la délinquance est le produit du système pénal, et non sa cause : par conséquent, elle est un moyen pour le pouvoir punitif d'opérer une « coupure », à l'intérieur de la population pauvre, entre une bonne « plèbe prolétarisée » et une mauvaise « plèbe non prolétarisée »⁷⁰⁴, ou entre le prolétariat et le *lumpenproletariat*, c'est-à-dire

surveillance sur son habitat également». Sur ces alternatives et la conférence de Montréal, cf. la réflexion de François Boullant en F. Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Paris, Puf, 2003, p. 106-24 qui aboutit à l'idée d'une résistance pensée comme « nouvelle éthique de l'inquiétude pénale » (*ibid.*, p. 118).

703 *Théories et institutions pénales* s'inscrit dans une réflexion de Foucault en débat avec les maos : en 1968, la Gauche prolétarienne est interdite et renvoyée par certains dans la catégorie des délinquants de droit commun. Les prisonniers de la GP, en conformité avec certains textes du mouvement, entament en septembre 1970 puis en janvier 1971 une série de grèves de la faim pour obtenir la reconnaissance du statut de prisonnier politique, répétant ainsi un geste entrepris par les prisonniers du FLN pendant la guerre d'Algérie (cf. Sur ce point P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, *op. cit.*, p. 27-8). Foucault fait remonter ce type d'action à la Résistance : « On était alors dans l'idéologie de la « nouvelle résistance ». Il avait été très important dans la Résistance de faire valoir que les résistants n'étaient pas des droit commun, malgré l'assimilation que voulaient faire les Allemands et le gouvernement de Vichy » (M. Foucault, « Lutttes autour des prisons », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 273, p. 807). Foucault affirme cependant que cette revendication n'est pas essentielle parce que la distinction est utile au pouvoir. Cf. M. Foucault, « À propos de la prison d'Attica », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, n° 137, p. 1401 : « les maoïstes ont vite compris qu'en fin de compte l'élimination, par la prison, des prisonniers de droit commun faisait partie du système d'élimination politique dont ils étaient eux-mêmes les victimes ». Foucault reprend d'ailleurs une intuition de Jean Genet, qui participa à plusieurs interventions du G.I.P. au moment des révoltes américaines et de la mort de George Jackson. Cf. à cet égard le Texte inédit de Jean Genet confié à Daniel Defert, repris en P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, *op. cit.*, p. 207 : « Le pouvoir – ici nommé judiciaire – refuse de distinguer entre le délit politique et le droit-co. Qu'est-ce que cela veut dire ? Le pouvoir n'aurait-il pas reconnu, obscurément, que les deux sortes de délits différents en apparence quand ils viennent à la conscience, sortent d'un même mouvement, d'un mouvement unique, d'une unique secousse intérieure qui sont, dans tous les cas, refus du pouvoir ».

704 Cf. par exemple M. Foucault, « Table ronde », *art. cit.*, p. 1202 : « il y a dans la masse globale de la plèbe une coupure entre le prolétariat et la plèbe non prolétarisée [...]. Des institutions comme la police, la justice, le système pénal sont l'un des moyens [...] utilisés pour approfondir sans cesse cette coupure dont le capitalisme a besoin ». Cf. à ce sujet M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 130 : « Dire : ceci est un « droit commun », ceci un « politique », implique qu[e] l'on reprenne le point de vue de l'appareil d'État qui met en œuvre la pénalité ». La distinction politique/droit commun est une distinction non pas naturelle et nécessaire, mais fabriquée par la justice

entre les bons travailleurs et les marginaux : chômeurs, délinquants, alcooliques, oisifs, exclus de toute sorte.

Cette coupure peut certes être directement exploitée par la bourgeoisie et le capitalisme en termes de profit⁷⁰⁵ ; mais il faut voir que pour Foucault, elle est d'abord entretenue par le pouvoir punitif pour empêcher les résistances, avant d'être strictement économique : le couple pénalité/délinquance masque la réalité, en termes de domination, du couple pouvoir/résistance. Implicitement, Foucault s'oppose aussi à un certain discours d'obéissance marxiste selon lequel seul le prolétariat peut mener la révolution, et peut réellement résister à partir de déterminations économiques. Il est donc urgent pour Foucault de faire du refus de cette coupure une lutte ou une résistance politique – urgent, encore au XX^e siècle, d'effacer la coupure entre délit de droit commun et délit politique et affirmer en ce sens que tout est politique : le crime, la punition, le pouvoir et la résistance au pouvoir. C'est parce que « le système pénal, qui avait essentiellement une fonction fiscale au Moyen Âge, s'est adonné à la lutte anti-séditieuse »⁷⁰⁶, que la résistance à la justice pénale doit être comprise comme une résistance politique, et qu'encore au XX^e siècle, « la lutte antijudiciaire est une lutte contre le pouvoir »⁷⁰⁷.

naissante de l'État, puis reprise par la bourgeoisie.

Dans ce cours de 1971-1972, Foucault utilise le terme de « plébéiens des villes » (*ibid.*, p. 8). Comme le rappelle l'éditeur du cours, il s'agit d'un terme que Boris Porchnev emprunte à Engels pour l'utiliser dans son étude de référence, *Les Soulèvements populaires en France*. Claude-Olivier Dorion note que cette expression est utilisée de manière péjorative par les marxistes : il s'agit de désigner la « populace », la « canaille » ou la « lie » du peuple, c'est-à-dire ce que Engels disqualifie comme *Lumpenproletariat* (Cf. *ibid.*, p. 16, note 16). Dorion remarque avec raison que ce concept de plèbe est important pour Foucault car il voit dans « l'abolition de la « coupure » créée entre la « plèbe non prolétarisée » et le prolétariat, [...] un enjeu fondamental, qui recoupe [...] en particulier la généalogie du partage entre « délit politique » et « délit de droit commun » » (*ibid.*). Si le cours de 1971-1972 de Foucault semble très proche du marxisme, il s'en dissocie aussi en matière de résistance, c'est-à-dire sur l'essentiel : la résistance foucauldienne ne nécessite pas un sujet de l'action fixe qui serait le prolétariat, mais s'attache plutôt à reconnaître ce qui, au plus bas degré des résistances populaires, est oublié par le discours orthodoxe de la révolution, mais en conditionne pourtant le sens et la portée. Cf. aussi M. Foucault, « À propos de la prison d'Attica », art. cit., p. 1399 où Foucault pense la plèbe comme possibilité de résistance, au ras des luttes et non dans la globalité de la révolution. En ce sens, Foucault se rapproche davantage de Thomson ; car comme le souligne bien l'éditeur du cours de 1972-1973, si le marxiste anglais utilise le terme de plèbe dans son ouvrage de 1963, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, ce n'est pas pour penser « l'émeute comme un mouvement spontané, spasmodique, saccadé ou irrégulier, mais plutôt comme ayant une cohérence, une logique, et étant en continuité avec d'autres instances de résistance » (M. Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 288).

705 Cf. M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 106 : « Ce n'est pas le capitalisme qui produit la criminalité. Caractère superficiel de l'analyse : c'est le capitalisme qui produit les voleurs et les assassins ; sans capitalisme plus d'assassins. Il faut dire que le capitalisme ne peut subsister sans un appareil de répression dont la fonction principale est anti-séditieuse ».

706 M. Foucault, « Sur la justice populaire », art. cit., p. 1219.

707 M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1179. Cf. par exemple les entretiens avec Sylvie Marion cités en M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 194 : les personnes « qui viennent voler dans les grands magasins [...] portent atteinte d'une façon très consciente et, je crois, par conséquent, très politique déjà au système capitaliste. Ils savent parfaitement que c'est le résultat de leur travail qu'ils viennent récupérer » ; de même l'affaire de Bruay-en-Artois « politise pour la première fois en France depuis bien longtemps une pure et simple affaire de droit commun [...] le système pénal, d'une façon générale le système punitif est en train de devenir maintenant pour les gens un objet de lutte [...] la lutte politique maintenant concerne le système pénal tout entier ».

La pénalité du XIX^e siècle, inspirée par les intérêts bourgeois, ne peut se comprendre qu'à partir de la distinction du XIV^e siècle entre infraction publique et dommage privé : grâce à elle, le pouvoir punitif se donne les moyens de légitimer toute la pénalité de droit commun comme apolitique, et de délégitimer toute criminalité comme contre-naturelle, détournée de l'intérêt général et immorale : « l'existence du délit politique, où il se donne bien comme attaqué en tant que pouvoir, lui permet de faire apparaître par contraste le délit de droit commun, où il défendrait [...] ce qui a été attaqué comme nature ou intérêt général ou morale »⁷⁰⁸. Ce n'est pas le délit politique qui constitue le problème décisif ; c'est la coupure fictionnée entre délit politique et délit de droit commun qui permet au pouvoir de masquer la nature politique du droit commun. Il s'agit donc pour Foucault, plutôt que de tenir à cette distinction et de revendiquer la catégorie politique du délit comme les maos, de rappeler le caractère politique de tout vol, ou la part de résistance contre le pouvoir que peut contenir un crime.

Deuxièmement, l'analyse de *La Société punitive* a fait apparaître une dimension morale dans la conquête des résistances populaires par le pouvoir, et plus précisément des illégalismes de déprédation et de dissipation. Foucault termine la leçon du 7 février 1973 par un parallèle entre résistance comme révélateur de pouvoir et résistance comme principe généalogique : les mouvements de dissidence comme les dissenters ou les quakers auxquels pouvait appartenir des personnages comme Colquhoun, ont connecté la morale, l'État et le pouvoir capitaliste ; or par un phénomène de symétrie historique mais inverse, Foucault note l'existence, en 1973, de mouvements qui tentent de déconnecter ces différents éléments, et entrent en lutte pour la démoralisation ou la « déculpabilisation des infractions pénales », en revendiquant « le droit à l'avortement, à la constitution de groupes sexuels non familiaux, à l'oisiveté », « à l'homosexualité » ou « à la drogue ». Il faut remarquer que ces formes actuelles de résistance ne sont pas anti-juridiques, et ne prétendent pas se débarrasser de toute forme de droit ; au contraire même, il s'agit de revendiquer des droits, mais des droits déconnectés des valeurs morales et religieuses qui restent attachés à la pénalité depuis la fin du XVIII^e siècle. Cette remarque est d'ailleurs à l'origine d'une distinction importante de Foucault quant à la notion de résistance car

les groupes actuels [...] se distinguent des « non-conformistes ». [...] Les premiers ont leur point d'attaque en ce lieu qui est l'intrication d'une morale, d'un certain nombre de rapports de pouvoir propres à la société capitaliste, des instruments de contrôle assuré par l'État. Lutter contre la coercition, ce n'est pas la même chose que franchir l'interdit [...]. Pratiquer la transgression, c'est rendre, un instant, en un lieu, pour une personne, la loi irréaliste et impuissante ; entrer en dissidence,

708 *Ibid.*, p. 191.

c'est s'attaquer à cette connexion, à cette coercition⁷⁰⁹.

En distinguant dissidence et non-conformisme transgressif, et en donnant sa préférence à la première, Foucault déclare que la résistance n'est pas nécessairement anti-juridique, comme peut l'être la transgression, mais trouve sa place au cœur de la loi : la lutte contre la morale, le coercitif ou la norme n'a pas à prendre l'attitude transgressive consistant à trouver un lieu hors loi pour contester l'existence même de la loi. En un sens, Foucault est relativement critique à l'égard de cette attitude transgressive, à laquelle Bataille a donné un sens radical, et qui a constitué une tentation de l'archéologue confronté à l'irrésistible être du langage : la transgression demeure un geste instantané, un passage au dehors, une conduite solitaire. En s'attaquant au contraire à la connexion plus profonde du pouvoir et de la morale, la dissidence vise une forme de résistance plus durable, étendue au champ politique tout entier et surtout essentiellement collective. Pour cette raison, la transgression ou l'attaque contre la loi doit plutôt constituer un moment, un aspect ou une prise pour l'attaque dissidente contre le pouvoir, la norme ou la morale : « l'illégalité doit être un instrument dans la lutte anti-coercitive »⁷¹⁰. Cela n'empêche pas, et encourage même plutôt, une coalition de la résistance et du droit.

Troisièmement, un grand nombre des analyses de *Surveiller et punir* relatives à l'analyse microphysique du pouvoir disciplinaire, au panoptisme et à la gestion des illégalismes par la production de la délinquance, qui sont autant de moyens pour perfectionner la conquête des résistances par le pouvoir, peut être lu comme une continuation de l'activité du G.I.P. de 1971 à 1972. L'ouvrage de 1975, comme le G.I.P., tient d'abord à rappeler que les problèmes récurrents des prisonniers sont des problèmes relatifs au corps :

C'étaient des révoltes contre toute une misère physique qui date de plus d'un siècle : contre le froid, contre l'étouffement et l'entassement, contre les murs vétustes, contre la faim, contre les coups. Mais c'étaient aussi des révoltes contre les prisons modèles, contre les tranquillisants, contre l'isolement, contre le service médical ou éducatif. [...] Ce qui a porté ces discours et ces révoltes, ces souvenirs et ces invectives, ce sont bien ces petites, ces infimes matérialités. [...] Il s'agissait bien d'une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison⁷¹¹.

Tous ces problèmes physiques émergent d'ailleurs des revendications des prisonniers en 1971 et 1972 : ce sont l'hygiène dans « les cages à poules » à Nîmes début janvier 1972, le

709 Pour toutes ces citations, cf. l'important paragraphe en M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 115-16.

Foucault s'est engagé dans la lutte pour le droit à l'avortement en tant que membre du Groupe d'information sur la santé (cf. M. Foucault, « Convoqués à la P.J. », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 128, p. 1313-5).

710 M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.*, p. 116. Sur la critique de la transgression, cf. la première séance du cours de 1972-1973 au cours de laquelle Foucault, tout en reconnaissant la fertilité archéologique de la notion de transgression, indique cependant qu'elle doit désormais être généalogiquement suivie « dans des dimensions nouvelles, où il ne sera plus question de la loi, de la règle, de la représentation, mais du pouvoir plutôt que de la loi, du savoir plutôt que de la représentation » (*ibid.*, p. 7).

711 M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 39.

chauffage à Nancy en janvier 1972, les promenades qu'on annule ou réduit d'une heure à quinze voire dix minutes, les douches – de une fois par semaine comme il apparaît dans les réponses aux « enquêtes-intolérance » à une fois toutes les deux semaines comme à Loos en janvier 1972 –, le sport qu'on refuse aux prisonniers – ou sous conditions, comme à Toul où, comme dit le Dr Rose, il faut obtenir un « galon », récompense d'une année sans blâme –, les soins médicaux, la nourriture – en général infecte, avec de la viande avariée, que l'on avale pour ne pas dépérir. C'est, aussi, le drame des suicides et de la mort en prison⁷¹². C'est encore le problème général de l'amour, au-delà des sévices et de la frustration sexuels : ne pas pouvoir embrasser ses enfants au parloir, ne pas pouvoir faire l'amour en prison – Foucault cite l'exemple des nouvelles prisons suédoises accordant, grâce à l'intervention du KRUM, un contact élargi pour les proches, familles ou même maîtresses, et permettant de se retrouver dans des chambres aménagées.

Ces problèmes corporels n'aboutissent pas, par la vertu généalogique d'un discours anti-juridique, à l'absence de revendications. Résistance en prison et droit, de ce point de vue, sont indissociables, parce que la prison est le lieu hors-droit par excellence, reposant sur l'absence de droit, sur son détournement et même sur l'illégalisme. « La prison, comme dit Foucault à Montréal, c'est l'illégalisme institutionnalisé »⁷¹³ : violences physiques et sexuelles, sous ou malnutrition, trafics en tout genre et principalement pour survivre (nourriture, cigarettes, lectures). Par conséquent, comme le souligne Daniel Defert,

ces questions parlent moins de l'expérience des détenus, ou de leur misère, que de leurs droits. Droit à pouvoir se défendre contre les tribunaux. Droit à l'information, aux visites, au courrier. Droit à l'hygiène et à la nourriture. Droit à un salaire décent pour le travail fourni et droit quand on est sorti à pouvoir encore travailler. Droit à conserver une famille⁷¹⁴.

Faire jouer le simple droit contre le pouvoir disciplinaire et la normalisation que porte avec elle la prison est donc un des enjeux du G.I.P., mais aussi de la résistance généalogique comme finalité. D'où une série d'événements étonnants : les prisonniers eux-mêmes en viennent à demander la justice à l'intérieur de la prison (Nancy), répétant parodiquement les cris de Decazes ou de Béranger au XIX^e siècle. Les luttes autour des prisons donnent même lieu, en présence de Sartre, à une intervention au « ministère de la Justice où, pour la première fois, ne

712 En 1972, on compte 45 suicides en prison. Un numéro spécial du G.I.P. est consacré au suicide, qui permet de se rendre compte de réalités terrifiantes, comme la punition du suicide lui-même... Le suicide raté est sanctionné par dégradation de matériel par des périodes au mitard. Autre exemple d'ironie « matérielle » ou « physique » : on contraint un prisonnier à racheter le torchon utilisé pour se pendre...

713 J.-M. Brodeur, « « Alternatives » à la prison », *op. cit.*, p. 25. Cf. aussi *ibid.*, p. 24 : « L'espace de la prison est une formidable exception du droit et à la loi. La prison, c'est un lieu de violences physique et sexuelle qui est exercée sur les détenus, par les détenus eux-mêmes et par les gardiens. C'est un lieu de carences alimentaires, et c'est un lieu de frustrations sexuelles contraignantes. La prison, c'est aussi, on le sait bien, un lieu de trafic incessant ».

714 Daniel Defert, « Quand l'information est une lutte », *La Cause du peuple-J'accuse*, 25 mai 1971, p. 6-7 en P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, *op. cit.*, p. 69-72.

craint pas de dire Michel Foucault, « est entendue la voix de la Justice... »⁷¹⁵. Il est aussi envisagé d'organiser un imaginaire et ironique « Nuremberg des prisons ». En cela, la résistance retrouve l'idéal de publicité des Lumières, qui, loin d'être exclusivement un piège, peut constituer un instrument de lutte au service des dominés : toute la lutte déjà abordée autour de l'information, de la parole redonnée aux prisonniers, de la vérité-foudre qui doit à nouveau circuler entre l'intérieur et l'extérieur de la prison, doit être rappelée ici. Il faut lutter pour que la lutte soit possible⁷¹⁶.

Enfin, il s'agit d'abord de lutter contre les pouvoirs précis dont sont très localement victimes les prisonniers – la résistance au pouvoir disciplinaire en prison est le point où la généalogie foucauldienne est irréductible à la généalogie nietzschéenne, parce que Nietzsche ne pense pas la prison, mais aussi parce que la discipline, pour lui, est un moyen nécessaire et utile pour élever, dresser, et cultiver les hommes. Concrètement, le pouvoir disciplinaire en prison passe par les humiliations des matons, la surveillance panoptique et incessante – y compris au parloir, lorsqu'un surveillant se place derrière le détenu –, et tout le continuum d'obéissance auquel tout individu est contraint. « Respect absolu pour les chefs, obéissance sans défaut, valeur rédemptrice du travail ; chantage à la récompense, à la punition »⁷¹⁷ : tel est le quotidien carcéral, jeune héritier du pouvoir disciplinaire. En cela, le G.I.P. et *Surveiller et punir* se répondent encore : « la prison est une organisation trop complexe pour qu'on la réduise à des fonctions purement négatives d'exclusion ; son coût, son importance, le soin qu'on prend à l'administrer, les justifications qu'on tente d'en donner, tout cela semble indiquer qu'elle possède des fonctions positives »⁷¹⁸. Le pouvoir disciplinaire, puis panoptique, dont la finalité est de rendre les corps en même temps dociles et utiles, trouve en prison son lieu le plus favorable : c'est, surtout, l'exploitation des prisonniers contre un salaire de misère – le G.I.P. fait émerger le chiffre d'1,5 francs par jour –, sans garanties sociales et pour un travail dégradant. Tout se passe en 1971-

715 C. Mauriac, *Le Temps immobile*, t. 3, Paris, Grasset, 1976, p. 333.

716 Cf. par exemple *Le Groupe d'information sur les prisons*, *op. cit.*, p. 72 : « l'enquête elle-même est une lutte. C'est ainsi que les détenus la perçoivent quand ils font circuler les feuilles du questionnaire dans les cellules comme des tracts, en dépit des menaces ou des punitions. Ainsi l'entendent ceux qui prennent de gros risques en faisant entrer et sortir les questionnaires. Une anecdote seulement : la mère d'un garçon, détenu près de Paris, avait reçu le questionnaire : impossible de le donner directement à son fils, interdit d'en parler à la visite. Elle l'a recopié par fragments, sur des bouts de papier. Au parloir, dès que le maton avait le dos tourné, elle lisait vite une question. À la sortie, elle notait la réponse. L'échange a été surpris récemment par le maton : rapport ; le garçon doit passer au prétoire. Il a voulu continuer tout de même ; en deux mois le questionnaire a été rempli ». Cf. aussi M. Foucault, « Lutttes autour des prisons », *art. cit.*, p. 809 : « la prison, ce n'est pas un lieu immobile où rien ne se passe et dont on sait simplement que sortent quelques malheureuses loques, c'est une chose dans laquelle des événements se passent tous les jours : grèves de la faim, refus d'alimentation, tentatives de suicide, mouvements de révolte, bagarres... Toute cette vie grouillante de la prison qui n'« existait » littéralement pas, même pour ceux qui avaient écrit de très bonnes choses sur les prisons, on a essayé de la faire connaître au jour le jour ».

717 P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, *op. cit.*, p. 72.

718 M. Foucault, « À propos de la prison d'Attica », *art. cit.*, p. 1396.

1972 comme si rien n'avait changé depuis la naissance de la prison comme punition à la fin du XVIII^e siècle : il s'y trame toujours une justice de classe, et une utilisation du carcéral pour gérer les résistances populaires⁷¹⁹. De ce point de vue, le G.I.P. s'opposera singulièrement au casier judiciaire – un numéro spécial a même été prévu –, qui n'est qu'une manière d'exporter la prison hors de ses murs, de prolonger la surveillance du détenu lorsqu'il se croit libre, et de fabriquer le délinquant en le forçant à la récidive : « avec le casier judiciaire, il n'y a pas de libération, il n'y a que des sursis »⁷²⁰.

La résistance en prison, par conséquent, ne doit pas s'épuiser dans une éthique individuelle, et « c'est seulement par l'action collective, l'organisation politique, la rébellion que les détenus pourront échapper à ce système de dressage »⁷²¹. La réussite du G.I.P., en un sens, tient dans toutes ces révoltes de prisonniers qui éclatent en 1971 et 1972, lesquelles font d'ailleurs écho aux soulèvements italiens, et américains, auxquels le G.I.P. reste attentif : sans compter les grèves de la faim et les manifestations en tout genre, des révoltes ont lieu à Turin, Attica, Rahway, Toul, Nîmes, Amiens, Loos, Nancy⁷²². À cet égard, la montée sur les toits pour communiquer avec l'extérieur peut passer pour une réelle résistance anti-panoptique : il s'agit d'inverser les rôles, de se montrer mais aussi de dominer par le regard, de prendre un point de vue extérieur à la prison, à ses murs et à son silence⁷²³. Pour autant, la réussite du G.I.P. ne tient pas à la révolte en elle-même : la réussite tient en ce que ceux qui devaient résister à l'intolérable y sont parvenu, malgré les obstacles soigneusement mis en place par le pouvoir pour les faire échouer. D'ailleurs, René Pleven et certains journaux comme « Minute » accusent le G.I.P. de manipuler les révoltes de l'extérieur ; Deleuze, ainsi que Foucault répondent que tout le but est de laisser la parole, et la révolte, aux prisonniers. « Cette victoire, eh bien, c'est la possibilité pour les détenus d'organiser collectivement leurs luttes, la possibilité qu'ils ont eue, qu'ils se sont donnée, de formuler des revendications précises »⁷²⁴.

719 C'est le slogan qui circule dans le cercle du G.I.P. : « Qui vole un pain va en prison, qui vole des millions va au palais Bourbon » (Tract du G.I.P./Secours rouge diffusé fin décembre 1971, reproduit en P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, op. cit., p. 161). C'est aussi le mot d'Alain Geismar à sa sortie de prison : « la bourgeoisie, qui voulait mettre la révolte en prison, se retrouve avec les prisons en révolte » (A. Geismar, *Le Nouvel observateur* 21 janvier 1972, n°21, repris en *ibid.*, p. 180).

720 Appel du G.I.P. en une de *Cité nouvelle*, le 3 juin 1971, repris en *ibid.*, p. 89.

721 M. Foucault, « À propos de la prison d'Attica », art. cit., p. 1397.

722 Cf. la chronologie établie en P. Artières, L. Quéro, et M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, op. cit., p. 327-41. Il faut évoquer aussi l'événement de la mort de George Jackson en août 1971, auquel le G.I.P. consacre un numéro spécial en novembre.

723 Cf. l'analyse en P. Artières et M. Potte-Bonneville, *D'Après Foucault : Gestes, luttes, programmes*, Paris, Points, 2012, p. 244 : « Le toit n'est pas seulement un espace en hauteur, il est aussi en surplomb par rapport à la rue et aux forces de l'ordre. Il est au-dessus des miradors, comme si les mutins avaient pris le contrôle de la prison, comme si c'était eux qui assuraient dorénavant la surveillance ».

724 Déclaration de Foucault le lundi 17 janvier 1972 sur la révolte de Nancy, reprise en P. Artières, L. Quéro, et M.

2.3 La résistance et la norme

2.3.1 Le problème de la norme

La difficulté a été relevée à plusieurs reprises et doit être résolue : quelle norme peut orienter la résistance si, comme il est apparu au sujet de l'archéologie et de la généalogie, aucun fondement ni aucune irrésistible origine n'a droit de cité dans la philosophie foucauldienne ? L'absence de normes est d'ailleurs une critique ancienne et récurrente adressée à Foucault, et singulièrement à sa notion de résistance ; tout le problème de ce chapitre consiste à se demander si la résistance foucauldienne, pour reprendre le mot de Habermas qui cristallise les difficultés sur ce point, est bien « cryptonormative »⁷²⁵. Plusieurs questions décisives ne peuvent manquer de

Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons*, op. cit., p. 195.

⁷²⁵ Cf. déjà l'interrogation de Ian Hacking qui se demande ce que l'on peut bien « faire » à l'issue de l'œuvre foucauldienne (« L'amélioration de soi », repris en D. C. Hoy, *Michel Foucault, lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 260), critique qui revient à plusieurs reprises dans cet ouvrage traduisant des articles de Michael Walzer, Barry Smart, Richard Rorty ou encore Jürgen Habermas datant des années 1970-1980. Cf. plus précisément l'article de Walzer qui critique l'« anarchisme-nihilisme » de Foucault (M. Walzer, *La Critique sociale au XX^e siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996, p. 220 ; cf. aussi K. Bocquet « « Agiter les barreaux d'acier de la cage » Walzer, lecteur critique de Foucault », É. Joly et P. Sabot, *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 105-28). En 1985, José Guilherme Merquior porte la critique la plus radicale sur ce point en référant l'absence de normes au relativisme, voire au nihilisme supposé de Foucault ; cf. par exemple J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, op. cit., p. 169 : « La lutte est sans fin. Foucault ne combat donc pas les puissances en place au nom d'un pouvoir plus noble et plus humain : il les combat simplement parce qu'elles ne sont pas plus légitimes que les forces ou les résistances qui s'opposent à elles ». Cf. les accusations multiples de relativisme, d'anarchisme ou de néo-anarchisme, mais aussi d'irrationalisme et de nihilisme : « Foucault apparaît donc ainsi comme extrêmement représentatif des deux éléments qui définissent le néo-anarchisme : le *négativisme* et l'*irrationalisme* » (*ibid.*, p. 183). Cf. enfin les derniers mots de l'ouvrage qui lui donnent son titre : « Leo Strauss avait coutume de dire que, à l'époque moderne, plus on cultive la raison, plus on cultive le nihilisme. Foucault nous a montré qu'il n'est pas du tout nécessaire de cultiver la raison pour aboutir au nihilisme. Il fut le père fondateur de notre *Kathedernihilismus*, de notre nihilisme de la chaire » (*ibid.*, p. 188).

C'est en outre la grande critique adressée par Habermas à Foucault ; selon ses termes, la résistance foucauldienne relèverait d'un « cryptonormativisme » parce que la résistance ne peut logiquement pas être anormique ou sans norme, et que le revendiquer ne peut que constituer un mensonge, ou une ignorance de la normativité rationnelle, et même « communicationnelle », de la pensée. Cf. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 327 : « dans la mesure où elle se retire dans cette objectivité sans réflexion, à laquelle aspire l'ascète indifférent qui décrit, dans leur enchevêtrement kaléidoscopique, les pratiques de pouvoir, l'historiographie généalogique prend les atours de cette pseudo-science, à la fois *assujettie au présent, relativiste et cryptonormative*, qu'elle ne veut pas être ». Premièrement, la généalogie serait réduite à « une historiographie narcissiquement tournée sur le lieu où se tient l'historien, une historiographie qui instrumentalise la considération du passé pour les besoins du présent » (*ibid.*, p. 330-1). Deuxièmement, la résistance est condamnée au relativisme puisque, dépendante d'un pouvoir auquel elle s'oppose et d'un autre qu'elle devient, aucune norme universelle ne peut la justifier : « tout contre-pouvoir évolue, d'emblée, dans l'horizon du pouvoir qu'il combat, et se transforme, à son tour, dès qu'il a vaincu, en un complexe de pouvoir qui engendre un nouveau contre-pouvoir. Un cercle s'instaure dont la généalogie, pendant qu'elle active l'insurrection des formes disqualifiées de savoir et qu'elle mobilise [...] le savoir opprimé, ne peut sortir, elle non plus » (*ibid.*, p. 333). D'où, troisièmement, l'accusation de

surgir : premièrement, Foucault, en assumant une position en apparence historiciste – d'aucuns n'hésitant pas à utiliser les termes de relativiste et de nihiliste –, ne se prive-t-il pas de toute norme universelle, condamnant ainsi la résistance au caprice de la subjectivité ou au hasard des rapports de force ? Si aucune norme ne soutient la résistance, pourquoi résister ; comment seulement distinguer bon et mauvais pouvoir, ou pouvoir tyrannique et autorité légitime ? Faut-il résister parce qu'il y a résistance ; au nom de quoi le fait justifierait-il le droit ? C'est ainsi l'inscription ou la rupture de la résistance foucauldienne avec la longue histoire du droit de résistance, jalonnée par Socrate, le christianisme ou les jusnaturalistes, qui est en question ici : s'agit-il de renoncer à subsumer l'action de résistance sous une loi transcendante comme celle de Dieu, de l'homme ou de la nature ? Ce point est relativement peu discuté par Foucault, mais il faut souligner les importantes réflexions qui ponctuent certaines grandes analyses généalogiques au sujet des droits souverains de l'individu, de sa désobéissance ou de son inservitude volontaire, etc., réflexions qui, loin d'aboutir à l'affirmation simpliste selon laquelle Foucault est contre le droit – la revendication très précise de droits pour les prisonniers a déjà permis de contredire cette idée –, révèlent la possibilité d'un droit qui ne soit pas pris dans les normes de pouvoir souverain, disciplinaire et bio-politique, c'est-à-dire, par exemple, d'un droit cosmopolite de résistance.

Au contraire et deuxièmement, faut-il subordonner la résistance foucauldienne à une norme « immanente » où la vie, le désir, l'équivalent d'un conatus ou même d'une volonté de puissance constituerait une norme indépassable ? C'est le rapport de Foucault à la tradition qui court de Spinoza à Deleuze, et dont Nietzsche constitue un pivot important, qui doit alors être plus amplement discuté ; en outre, il faut s'interroger sur le rôle normatif de la guerre – ou de la guerre civile –, dont on sait l'équivalence, chez Marx, avec la lutte des classes, et chez Nietzsche,

cryptonormativisme consistant à relever qu'une résistance ne peut s'adosser qu'à une certaine axiologie positive, mais non-développée : la justice, le vrai, le bien ou le progrès. Ainsi, « s'il ne s'agit plus que de mobiliser du contre-pouvoir de lutter et de s'affronter à coups de ruses, la question se pose de savoir pourquoi alors, au lieu de nous y résigner, nous devrions, d'une manière générale, résister à ce pouvoir omniprésent qui, tel le sang dans le corps humain, circule dans le corps de la société humaine. [...] « En quoi la lutte est-elle préférable à la soumission ? Pourquoi faut-il résister à la domination ? Ce n'est qu'en introduisant, d'une manière ou d'une autre, des notions normatives que Foucault pourrait commencer à répondre à ces questions. Ce n'est qu'en introduisant des notions normatives qu'il pourrait commencer à nous dire ce qui ne va pas dans le régime moderne de pouvoir-savoir et pourquoi il nous faut lui résister ». [...] En vérité, Foucault se montre lui aussi choqué, à la fois par la relation asymétrique existant entre ceux qui possèdent le pouvoir et ceux qui y sont assujettis, et par l'effet réifiant des technologies de pouvoir portant atteinte à l'intégrité morale et corporelle des sujets capables de parler et d'agir » (*ibid.*, p. 336-7. Le passage entre guillemets correspond à une citation de Habermas renvoyant à N. Fraser, « Foucault on Modern Power : Empirical Insights and Normative Confusions », in *Praxis International*, vol. 1, 1981, p. 283). Cf. aussi, de ce dernier auteur, « Unruly Practices : Power, Discourse and Gender » in *Contemporary Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 33 : « Clairement, ce dont Foucault a besoin, et ce dont il a cruellement besoin, c'est de critères normatifs qui lui permettent de distinguer les formes de pouvoirs acceptables des formes de pouvoir inacceptables »).

avec la vie et la volonté de puissance. Troisièmement, y a-t-il un sens à ordonner la résistance à la liberté, que cette liberté soit pensée comme liberté de conscience ou de jugement, comme autonomie, enfin comme libération collective, ou révolution ? L'hypothèse suivie ici consiste à soutenir que Foucault met méthodiquement en question toutes les normes qui ont balisé l'histoire de l'action de résistance, et refuse de considérer comme évidentes non seulement les normativités transcendantes de Dieu, de l'homme et de la nature, mais aussi bien celles, immanentes, de la vie et du désir, comme enfin celle de la liberté. En cela, la réflexion de Foucault semble d'abord fertile dans la méticuleuse prudence à l'égard de toute norme, comme si penser une norme à l'action de résistance exigeait peut-être d'abord de penser l'action comme résistance à la norme. En des termes plus problématiques, il faut demander si une norme de la résistance est compossible avec une résistance à la norme.

Plusieurs lecteurs de Foucault ont souligné son attention constante, depuis *Histoire de la folie*, à une modalité de pouvoir qui diffère et succède à celle de la loi, et qui est la norme ; par rapport à celle-ci, celle-là a pour caractères importants d'être ordonnée moins au cadre binaire de l'autorisation et de l'interdit qu'à la polarisation différenciée d'anormalités autour d'une normalité, de se référer moins à un commandement explicite et public qu'à un principe régulateur non formalisé, enfin de constituer moins un code transcendant qu'une règle immanente à son objet⁷²⁶. Ces lecteurs s'accordent ainsi pour dénier à la norme foucauldienne le statut ontologique d'une substance ou d'un être fixe pour la penser dans une plasticité et une historicité essentielles : il n'y a pas plus de norme en soi que de folie, de sexe ou de délinquance

726 Cf. par exemple P. Macherey, *La Force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 10-1 : « Ni pour Canguilhem ni pour Foucault, les normes ne se présentent comme des règles formelles s'appliquant de l'extérieur à des contenus élaborés indépendamment d'elles, mais elles définissent leur allure et exercent leur puissance à même les processus au cours desquels leur matière ou objet se constitue peu à peu et prend forme, d'une manière qui dissout l'alternative traditionnelle du spontané et de l'artificiel » ; si bien que le problème de Foucault est le suivant : « comment passe-t-on d'une conception négative de la norme et de son action, fondée sur un modèle juridique d'exclusion, en rapport avec le partage du permis et du défendu, à une conception positive, qui met au contraire en avant sa fonction biologique d'inclusion et de régulation, au sens non d'une réglementation mais d'une régularisation, en référence à la distinction, avérée par les sciences humaines, du normal et du pathologique ? » (*ibid.*, p. 71). Parmi d'autres exemples, cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 34-5 : « Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle : non pas celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté ; mais celui de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme. Elles définiront un code qui sera celui, non pas de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit, mais le champ des sciences humaines » ; « c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une « société de normalisation ». Bourdieu reprend l'intuition foucauldienne de la norme lorsqu'il parle d'*habitus* au sens de cette culture devenue nature ; cf. par exemple la définition des *habitus* en P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 89 : « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme des structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre ».

en soi⁷²⁷. Or cette plasticité et cette historicité de la norme trouvent leur source chez Canguilhem : c'est l'ancien directeur de Foucault qui développe le premier la thèse selon laquelle la norme est immanente au processus de la vie, ce qui signifie d'abord que la norme renvoie moins à une normalité figée qu'à une « normativité » qui prend sens en fonction des résistances que la vie rencontre et doit dépasser⁷²⁸. C'est la vie, naturelle ou sociale, qui adapte ses normes en fonction des résistances qu'elle suscite ou découvre ; une conception immanente de la norme suppose ainsi une circularité entre la norme et la résistance faisant en sorte que la première est aussi bien constituante que constituée par la seconde⁷²⁹.

727 C'est là toute la thèse de Stéphane Legrand qui cherche à désubstantialiser le concept de norme : « Le présupposé, commun selon nous à la quasi-totalité des commentateurs de Foucault, consistant à hypostasier « les normes » et à leur accorder une réalité *sui generis* et la faculté d'agir par elles-mêmes sur les conduites » impose d'« élaborer une théorie des normes basées sur le décrochage, la différence originelle de leur fonctionnement par rapport à toute fonction assignable, donc à toute normativité qui résiderait *en elles* » ; en somme, « dire que « les normes » n'ont justement pas de fonction fixe, définie au départ par leur nature ou leur énoncé, c'est bien dire qu'elles ne sont pas des normes, mais la virtualité d'un usage normatif » (S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 11-2). Cette intuition se retrouve chez Macherey : « il n'y a pas de norme en soi, il n'y a pas de loi pure » (P. Macherey, *La Force des normes*, *op. cit.*, p. 88) et chez Canguilhem : « en toute rigueur, une norme n'existe pas » (G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Puf, 2011, p. 41).

728 À propos de Canguilhem, Macherey indique qu'« au sens biologique [...] la norme implique la possibilité de faire jouer une marge de tolérance : c'est donc un concept essentiellement dynamique, qui ne décrit pas des formes arrêtées, mais les conditions pour l'invention de nouvelles formes » (P. Macherey, *La Force des normes*, *op. cit.*, p. 65). Comme le souligne Macherey, « la vie ne se fait connaître, et reconnaître, qu'à travers les erreurs de la vie qui, en tout vivant, révèlent son constitutif inachèvement. Et c'est pourquoi le pouvoir des normes s'affirme au moment où il bute, et éventuellement trébuche, sur ces limites qu'il ne peut franchir et vers lesquelles il est ainsi ramené indéfiniment » (*ibid.*, p. 98-9). C'est en ce sens que Macherey lit ce passage du *Normal et le pathologique* : « « Il nous semble que la physiologie a mieux à faire que de chercher à définir objectivement le normal, c'est de reconnaître l'originale normativité de la vie ». Ce qui signifie que, les normes n'étant pas des données objectives, et comme telles directement observables, les phénomènes auxquels elles donnent lieu ne sont pas ceux statiques d'une « normalité », mais ceux, dynamiques, d'une « normativité ». [...] Ainsi est renversée la perspective traditionnelle concernant le rapport de la vie et des normes : ce n'est pas la vie qui est soumise à des normes, celles-ci agissant sur elle de l'extérieur : mais ce sont les normes qui, de manière complètement immanente, sont produites par le mouvement même de la vie. Telle est la thèse centrale de l'*Essai* : il y a une essentielle normativité du vivant, créateur de normes qui sont l'expression de sa constitutive polarité. Ces normes rendent compte du fait que le vivant n'est pas réductible à une donnée matérielle mais qu'il est un possible, au sens d'une puissance, c'est-à-dire une réalité qui se donne d'emblée comme inachevée parce qu'elle est confrontée par intermittence aux risques de la maladie, et à celui de la mort en permanence » (*ibid.*, p. 101-2 et G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 116).

729 Sur cette circularité ou ce double caractère, passif et actif, de la norme, cf. P. Macherey, *La Force des normes*, *op. cit.*, p. 88 : « En quoi consiste cette thèse de l'immanence ? Elle introduit dans le rapport causal qui définit l'action et la norme la considération suivante : ce rapport n'est pas un rapport de succession, liant des termes séparés, *partes extra partes*, selon le modèle d'un déterminisme mécaniste ; mais il suppose la simultanéité, la coïncidence, la présence réciproque les uns aux autres de tous les éléments qu'il réunit » ; si bien que cette « norme, piégeante et piégée, n'est elle-même rien d'autre que le fait de se prendre elle-même à son propre piège » (*ibid.*, p. 92). Cf. enfin *ibid.*, p. 131 : « par une sorte d'action en retour, les effets que produit ou contribue à produire l'action de ces normes interviennent dans le processus de leur propre production, dont ils dessinent et infléchissent l'allure générale. Déterminantes et déterminées à la fois, ou pour reprendre les termes que Pascal avait repris à l'une des plus anciennes traditions de la philosophie biologique, celle des penseurs stoïciens, « causées et causantes, aidées et aidantes », et on pourrait ajouter normées et normantes ». Cf. enfin S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 218 : « le pouvoir qui « normalise », qui impose des normes, n'est pas un pouvoir extérieur imposant des normes fixes : il est lui-même normatif, il ne peut normer les sujets, conduire leur conduite, qu'en produisant en eux de la normativité, c'est-à-dire les puissances par lesquelles ils inventeront de nouvelles normes, capables de déborder ce

Pour insister sur cette relation de la norme à la résistance qui n'est pas systématisée chez ces commentateurs, il faut bien revenir à la thèse selon laquelle « la norme », chez Foucault, n'a pas de sens ; il faut non seulement passer cet énoncé au pluriel, et soutenir qu'il y a des normes – les normes disciplinaires ne sont pas les normes bio-politiques, même si Foucault utilise le terme de bio-pouvoir pour signifier une certaine complémentarité de ces deux technologies de pouvoir en tant qu'elles prennent en charge le vivant⁷³⁰ –, mais aussi soutenir que les normes ne sont jamais fixes : ouvertes, mobiles, capables d'adaptation et d'innovation, elles sont des formes contemporaines du pouvoir qui fait jouer tout un système d'exclusions et d'intégrations, d'anomisations et de renormalisations successives⁷³¹. Tout le fonctionnement de la norme est ainsi finalisé par un perfectionnement du pouvoir ou du gouvernement dans sa conquête des résistances : les normes repoussent toujours plus loin et plus profondément dans l'individu l'effort pour neutraliser sa résistance, en investissant sa vie, son plaisir, son intérêt, son désir, sa liberté, sa vérité et sa nature. Il n'est pas étonnant de remarquer, comme Foucault le fait en de nombreux endroits, que le désir de la norme ou le plaisir de la normalité sont beaucoup plus forts que ceux de la loi : c'est que la norme pénètre toujours plus loin dans le désir et dans le plaisir de l'individu, afin d'étouffer la moindre norme de résistance.

Excepté la normalisation disciplinaire étudiée dans *La Société punitive* et *Surveiller et punir*, il faut remarquer deux grandes investigations foucauldienne sur la norme. Premièrement, tout un ensemble de textes, dont les cours *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, abordent la normation disciplinaire par le biais de la psychiatrie, en pointant le rôle de cette science humaine dans la transformation de la résistance en anormal. En s'érigeant en effet comme science du

même pouvoir, de le renverser ou de le contourner ».

730 Le pouvoir sur la vie ou « bio-pouvoir » s'est développé dans deux directions : le dressage, à partir du XVII^e siècle, du corps individuel par les « disciplines : anatomo-politique du corps humain » ; et la prise en charge, à partir du milieu du XVIII^e siècle, du corps social par des « contrôles régulateurs : une bio-politique de la population » (M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 183. Le terme de bio-pouvoir intervient à la page suivante). Le bio-pouvoir achève ou renforce la discipline plus qu'il ne s'y substitue : son but est de constituer un corps discipliné dans une population parfaitement régulée, afin de neutraliser le maximum de résistances dans une société où la normalisation joue à tous les niveaux. La norme ne concerne donc pas que le pouvoir disciplinaire : en associant le disciplinaire et le bio-politique, le bio-pouvoir marque l'importance décisive prise par la norme par rapport à la loi. Cf. aussi M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 225 : « La norme, c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser. [...] La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation ». Par rapport à Canguilhem, il s'agit donc de voir en quoi les normes prennent en charge la vie – individuelle et sociale –, plutôt que d'étudier en quoi la vie – biologique ou sociale – est une norme.

731 Sur le lien entre pouvoir et norme, cf. par exemple M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 39 où Foucault entreprend une « généalogie de ce curieux pouvoir » de « normalisation ». La norme disciplinaire, par exemple, implique tout un jeu d'exclusions partielles et de réintégration afin de contourner les résistances : « le pouvoir disciplinaire a cette double propriété d'être anomisant, c'est-à-dire de mettre toujours à l'écart un certain nombre d'individus, de faire apparaître de l'anomie, de l'irréductible, et d'être toujours normalisant, d'inventer toujours de nouveaux systèmes récupérateurs, de toujours rétablir la règle. C'est un perpétuel travail de la norme dans l'anomie qui caractérise les systèmes disciplinaires » (M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 56).

normal et des anormaux, la psychiatrie ajointe deux fonctions de la norme : « la norme comme règle de conduite et la norme comme régulation fonctionnelle ; la norme qui s'oppose à l'irrégularité et au désordre, et la norme qui s'oppose au pathologique et au morbide »⁷³². Une fois posée la distinction entre loi et norme ou entre norme juridique et norme au sens strict sur laquelle Pierre Macherey appuie son commentaire, la distinction importante pour Foucault se situe entre norme morale et norme biologique ou entre ordre social et santé ; et c'est précisément cette distinction que transgresse la psychiatrie en faisant en sorte que l'anormal soit en même temps le désordre et la maladie – selon le chiasme : désordre individuel et maladie sociale, désordre social et maladie individuelle. En cela, la psychiatrie code la résistance, qu'elle soit passive ou active, en anormal : en même temps trouble à la sécurité publique et pathologie à guérir.

Deuxièmement et plus tardivement, dans des textes comme *La Volonté de savoir*, « *Il faut défendre la société* », *Sécurité, territoire, population* ou encore *Naissance de la biopolitique*, Foucault distingue la « normation » disciplinaire de la « normalisation » bio-politique, qui relève d'une gestion plus globale et plus perfectionnée des résistances. Dans un dispositif de sécurité ou bio-politique en effet,

la norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire. Donc, je dirais qu'il ne s'agit plus d'une normation, mais plutôt, au sens strict enfin, d'une normalisation⁷³³.

En quoi la normalisation bio-politique diffère-t-elle de la normation disciplinaire ? Dans le cas de la variolisation puis de la vaccination, il s'agit pour le pouvoir d'intervenir non plus en

732 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 150. Cf. par exemple *ibid.*, p. 151 : « Entre la description des normes et règles sociales et l'analyse médicale des anomalies, la psychiatrie sera essentiellement la science et la technique des anormaux, des individus anormaux et des conduites anormales ». La thèse de Foucault est que l'expertise médico-légale n'est ni médicale, parce qu'elle ne repose sur aucun savoir sérieux, ni légale, parce qu'elle ne relève pas du permis et du défendu ; elle ajointe les deux domaines à partir d'une extériorité dont tout le danger est de croire qu'elle est anomique : « ce n'est pas à des délinquants ou à des innocents que s'adresse l'expertise médico-légale, ce n'est pas à des malades opposés à des non-malades. C'est à quelque chose qui est, je crois, la catégorie des « anormaux » ; ou, si vous voulez, c'est dans ce champ non pas d'opposition, mais de gradation du normal à l'anormal, que se déploie effectivement l'expertise médico-légale » (*ibid.*, p. 38). Foucault cite longuement des rapports d'expertise médico-légale en montrant la faiblesse théorique, voire le ridicule, à partir de catégories qui jouent à la frontière de la littérature, du mythe et de la morale : ainsi un individu y est qualifié dans des formes d'alciadiadisme, d'érostratisme, de bovarisme ou de donjuanisme... Parmi d'autres conséquences, la psychiatrie, en devenant la science des anormaux, n'est plus directement celle de la folie : en revanche, « tout ce qui est désordre, indiscipline, agitation, indocilité, caractère rétif, manque d'affection, etc., tout ça peut être désormais psychiatrisé » (*ibid.*, 150).

733 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 65. Le terme de sécurité lui-même indique une forme d'assurance globale qui naît avec la société moderne ; cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 131 : « La santé c'est un ensemble de sécurités et d'assurances ».

excluant, comme dans le cas de la lèpre, ni non plus en quadrillant et en surveillant, comme dans le cas de la peste, mais en induisant, à partir de la normalité globale du phénomène donné pour la population totale – par exemple, un individu sur huit meurt de la variole –, puis à partir des sous-normalités par catégories comme le lieu, l'âge et la profession – par exemple, deux enfants sur trois ont un risque de contracter la variole –, une norme déterminée. Cela signifie que dans le cas d'un pouvoir bio-politique, le normal est donné, non produit ; à l'inverse la norme est produite et non pas donnée. La zone d'applicabilité du pouvoir n'est donc plus un donné multiple, hiératique et désordonné qu'il faut transformer en anormal et corriger en vertu d'une norme première – la sécurité ou la santé du corps social –, mais concerne d'abord des courbes de normalités et de probabilités qu'il faut s'évertuer à superposer afin de constituer une norme d'ensemble. L'objet du dispositif de sécurité, c'est donc la plus ou moins grande anormalité des lignes de normalité, ce qui constitue un nouveau triomphe du pouvoir : car la résistance n'est plus dangereuse par elle-même, et n'est plus extérieure à la société de normalisation ; elle est toujours déjà intériorisée par du normal, comme par exemple le taux de morbidité ou de mortalité infantile pour la variole. Il y a un taux de résistances acceptable, ou un seuil de révoltes et de contre-conduites supportable par la société bio-politique. Le pouvoir neutralise ainsi à l'avance toute menace réelle de résistance en naturalisant celle-là : même un crime ou une folie ont, par rapport à une classe d'âge ou à une population, une certaine normalité et une certaine nécessité. Il s'agit en somme d'étouffer les résistances en faisant jouer les éléments physiques, naturels ou réels, sur eux-mêmes.

Comment alors penser et résister aux normes dans toute leur complexité et leur actualité ? Le grand risque d'une lecture strictement immanente des normes chez Foucault, telle qu'elle est repérable dans l'ouvrage de Macherey par exemple, est d'aboutir à un monisme vitaliste, ou à un « naturalisme vitaliste »⁷³⁴, qui affilierait Foucault à une tradition spinoziste,

734 Pour l'expression, cf. G. Sibertin-Blanc, « Pour un naturalisme vitaliste », *Methodos* [En ligne], 2 | 2002. Cf. plus précisément p. 19 où l'auteur synthétise ce vitalisme à partir de Spinoza, Nietzsche et Deleuze : « Dans la société, c'est toujours le désir qui agence, agit et est agi ; la naturalité du désir signifie précisément, dans la perspective vitaliste, l'immanence de la puissance de vie, *conatus*, à tous ses effets – psychiques, techniques, linguistiques, artistiques, économiques... –, et son auto-constitution dans les agencements qu'elle constitue ». L'article tend ainsi à distinguer les approches de Deleuze et Foucault, en prenant le parti du vitalisme du premier contre la résistance du second : « Il ne s'agit donc plus, pour Deleuze, de comprendre les dispositifs de normalisation selon leurs limites franchissables, leurs lignes de contingence pour une résistance possible, mais de les reconduire au processus même de valorisation qui les sous-tend et les constitue ; les normes apparaissent alors qualitativement différenciées, selon qu'elles permettent la position de nouvelles valeurs et de nouvelles normes (normes à « valeur propulsive », selon la terminologie de Canguilhem, [...]), ou selon qu'elles limitent ou bloquent une telle puissance immanente de vie (normes à « valeur répulsive » pour un équilibre stable, statique, réactif) » (*ibid.*, p. 24). Si la distinction est juste, nous prenons ici le parti de la résistance foucauldienne contre le vitalisme spinoziste, nietzschéen, bergsonien ou deleuzien. Contre la notion de naturalisme en lien avec celle de vitalisme, de libération et de répression, cf. le débat inédit de Foucault avec *Rouge* évoquant en 1977 « une sorte de lyrisme implicite qui serait celui du naturalisme : [...]. Détruisons les hôpitaux psychiatriques, pour que la voix pure de la folie se fasse entendre, abolissons les

bergsonienne et en partie nietzschéenne, et permettrait un rapprochement certain avec Deleuze – il est difficile de voir jusqu'où, à l'inverse, le rapprochement de Foucault et de Deleuze ne tire pas le premier vers un vitalisme. C'est clairement l'intention de Pierre Macherey qui affirme, tout en revendiquant l'influence spinoziste de sa lecture, qu'il n'y a pas de différence de nature entre la norme sociale et la norme naturelle, et que la première est réductible à la seconde. Puisqu'il s'agit avec la norme foucauldienne d'une normativité immanente et non d'une normalité conventionnelle, rationnelle ou transcendante, « cet ordre n'est pas un ordre humain mais un ordre naturel » ; et l'effort de la philosophie consiste à « déployer [...] au maximum sa puissance qui est dans cette nature même, par laquelle elle communique, en tant que *pars naturae*, avec la nature entière », le but éthique consistant alors « à « penser autrement », expression dont on pourrait aussi se servir pour présenter l'*amor intellectualis Dei* dont parle Spinoza, qui, au fond, ne dit rien d'autre⁷³⁵. Le problème est le suivant : en défendant une conception vitaliste ou immanente de la norme, Macherey identifie par analogie l'assujettissement foucauldien à une norme sociale et l'appartenance spinoziste de l'individu à la totalité naturelle, toute la finalité éthique et philosophique consistant dans les deux cas à s'élever au tout à partir de la vie de l'individu qui en est une partie ou une modalité. En d'autres termes cette lecture vitaliste ou spinoziste de Foucault naturalise et rend nécessaire la norme sociale. Si l'idéal est, grâce à l'équivalent généalogique d'un troisième genre de connaissance, de s'unir ou de participer à la norme de « Dieu, c'est-à-dire [de] la nature », alors la résistance ne peut se comprendre que comme résistance à ce qui fait résistance à la nature. Il nous semble au contraire que le travail de

prisons pour que la grande révolte des délinquants se faire jour, « à bas la répression sexuelle », pour que notre jolie sexualité printanière et fleurie puisse réapparaître ». Je crois que dans le goût actuel pour les recherches historiques, je crois qu'il y a cette espèce de nostalgie, une nostalgie des retours et le postulat qu'au-dessous de l'histoire, il y a la vie elle-même, qu'il faut déceler et desceller » (disponible à l'adresse <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>, p. 3).

735 P. Macherey, *La Force des normes*, *op. cit.*, p. 84-5. Sur le caractère naturel et nécessaire de la norme pour Macherey, cf. *ibid.*, p. 96 : « Contre l'idée courante d'après laquelle le pouvoir des normes est artificiel et arbitraire, ce principe révèle le caractère nécessaire et naturel de leur force qui se définit et se forme au fil même de son action, qui se produit en produisant ses effets, tendanciellement sans réserve et sans limites, c'est-à-dire sans supposer l'intervention négatrice d'une transcendance ou d'un partage ». Cf. aussi le ton bergsonien et spinoziste de ce commentaire de Canguilhem : « Les normes, en tant qu'elles ne correspondent pas à un simple constat de normalité, mais sont l'affirmation d'un pouvoir de normativité, expriment dynamiquement un élan qui trouve son impulsion en chaque vivant, selon une orientation déterminée par son essence singulière de vivant » (*ibid.*, p. 129). L'auteur revendique d'ailleurs clairement le vitalisme qui lui sert de référence en affirmant, dans l'introduction de son ouvrage, que l'intérêt qu'il porte à Canguilhem et à Foucault touche à « ce que c'est que vivre, et vivre en société, sous des normes » (*ibid.*, p. 15). Enfin, sur le thème de l'appartenance qui subordonne la lutte foucauldienne à la nature spinoziste, cf. *ibid.*, p. 78 : « « assujetti », non toutefois au sens de la soumission à un ordre extérieur supposant une relation de pure domination, mais à celui d'une insertion des individus, de tous les individus sans exception et sans exclusive, dans un réseau homogène et continu, un dispositif normatif, qui, en les produisant, ou plutôt en les reproduisant, les transforme en sujets » ; « « être sujet », c'est donc « appartenir », c'est-à-dire intervenir à la fois comme élément et comme acteur dans un processus global ». Le lien de Canguilhem à Spinoza est en outre souligné par Guillaume Le Blanc qui remarque que « l'analyse est d'inspiration spinoziste » (G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, Puf, 2008, p. 102).

Foucault consiste à montrer qu'aucune norme n'est irrésistible, c'est-à-dire divine, naturelle ou nécessaire.

Trouve-t-on alors chez Canguilhem de quoi penser adéquatement la norme chez Foucault ? Dans *L'Essai* de 1943, Canguilhem s'oppose à la conception scientifique et objective du pathologique selon laquelle l'anormal n'est qu'une différence de degré, en plus ou en moins, par rapport à une normalité mesurable quantitativement. Au contraire, la maladie constitue pour le malade une différence qualitative par rapport à la santé ; par exemple, le diabète n'est pas qu'une simple variation numérique de la glycémie, mais « un événement intéressant l'organisme vivant pris dans son tout », c'est-à-dire non seulement le pancréas mais aussi tous les organes et toutes les fonctions du corps ; en somme « être malade c'est vraiment pour l'homme vivre d'une autre vie, même au sens biologique du mot », ou vivre « une autre allure de la vie »⁷³⁶. Au fond, les trois grandes thèses de Canguilhem quant à la notion de norme découlent de ces citations ; premièrement, l'expérience du malade prime sur le discours de la science : la norme dépend de la normativité immanente à toute vie individuelle, et non d'une normalisation objective et transcendante de la physiologie⁷³⁷. Deuxièmement, si la vie et la norme sont consubstantielles, alors la maladie n'est au sens strict ni l'anormal – la déviation par rapport à une norme –, ni l'anomique – l'absence de norme –, mais une autre norme, une autre allure de la vie : c'est l'anomal, au sens d'insolite, de différent ou de singulier⁷³⁸. Pour que la diversité des formes de vie se transforme en un monde d'anormaux, il faut qu'une vie, biologique ou sociale, la ressente comme tel – qu'elle éprouve des valeurs négatives, des contrariétés ou des dangers. C'est donc la norme qui constitue pour une part importante la résistance : la vie, à l'instar de la caste des nobles dans *La Généalogie de la morale*, s'auto-institue comme bonne et normale, et met à distance ses différentes résistances comme mauvaises et anormales⁷³⁹. Troisièmement, ce n'est

736 G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op. cit., respectivement p. 43, 49 et 51.

737 Cf. *ibid.*, p. 53 : « nous pensons qu'il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience, et qu'en particulier, dans ce cas qui nous occupe, c'est le point de vue du malade qui est au fond le vrai ». Toute la force de la thèse de Canguilhem consiste à reconnaître un primat à l'expérience du vivant, non au sens du génitif objectif – l'expérience ou l'expérimentation faite sur l'objet « vivant » – mais au sens du génitif subjectif – l'expérience et la conscience du vivant lui-même. Sur ce point cf. *ibid.*, p. 153 : « On ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie ». Sur la normativité de la vie, cf. *ibid.*, p. 77 : « au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique ».

738 Deleuze fait un emploi fort du terme anomal, celui d'une ligne de fuite pour des multiplicités et des expériences vitales plus intenses. Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 299 : « Ni individu ni espèce, qu'est-ce que l'anomal ? C'est un phénomène, mais un phénomène de bordure » qui permet de pénétrer positivement dans des devenirs qui sont ceux « des groupes minoritaires, ou opprimés, ou révoltés, ou toujours en bordure des institutions reconnues » (*ibid.*, p. 302). Il faudrait plutôt faire un usage négatif du terme d'anomal chez Foucault, c'est-à-dire comme un point de résistance passif, plutôt qu'actif : ce qui reste, ce qui résulte de, et non ce qui transgresse ou fuit. Le défaut de la position de Deleuze, comme il faudra y insister, est de ne pas tenir compte du caractère négatif de la résistance.

739 Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op. cit., p. 91 : « Il n'y a pas de fait normal ou pathologique en

pas la norme qui est première mais la résistance à la vie, l'ensemble des « valeurs négatives » comme la maladie, la monstruosité et la mort – c'est l'anormal, auquel la norme doit tout son être⁷⁴⁰.

Relativement à ces trois thèses, Foucault demeure profondément critique, et peu théorique. S'il décide d'explorer les sciences humaines, et en particulier la psychiatrie, afin de refuser que celle-ci s'instaure en science du normal⁷⁴¹, il ne s'agit pas pour lui de le faire au nom d'une normativité inhérente à la vie individuelle ; s'il affirme aussi que la norme constitue pour une part importante la résistance, il tente de redonner du possible à cette dernière sans l'ordonner à une puissance de vie originaire ; si enfin il refuse à la norme une certaine absoluité, ce n'est pas pour faire de la résistance le nouvel absolu de la vie, mais pour affirmer, simplement,

soi. L'anomalie ou la mutation ne sont pas en elles-mêmes pathologiques. Elles expriment d'autres normes de vie possibles. [...] Le pathologique, ce n'est pas l'absence de norme biologique, c'est une autre norme mais comparativement repoussée par la vie ». Cf. enfin *ibid.*, p. 150 : « il est médicalement incorrect de parler d'organes malades, de tissus malades, de cellules malades. La maladie est un comportement de valeur négative pour un vivant individuel, concret, en relation d'activité polarisée avec son milieu ». Que la norme constitue la résistance explique par exemple pour Stéphane Legrand que la résistance soit condamnée à emprunter son discours et la forme de sa contestation au pouvoir adverse : « le pouvoir de normalisation [...] produit ce qu'il prétend réguler, constitue ce qu'il se donne pour tâche de réduire ou de réprimer » (S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, op. cit., p. 264).

740 Cf. par exemple G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op. cit., p. 72 : « le normal biologique n'est [...] révélé que par les infractions à la norme » et « il n'y a de conscience concrète ou scientifique de la vie que par la maladie ». Pour une synthèse, cf. *ibid.*, p. 139 : « Le médecin a tendance à oublier que ce sont les malades qui appellent le médecin. [...] c'est l'expérience d'un obstacle, vécue d'abord par un homme concret, sous forme de maladie, qui a suscité la pathologie [...] c'est le *pathos* qui conditionne le *logos* parce qu'il l'appelle. C'est l'anormal qui suscite l'intérêt théorique pour le normal. Des normes ne sont reconnues pour telles que dans des infractions. Des fonctions ne sont révélées que par leurs ratés. La vie ne s'élève à la conscience et à la science d'elle-même que par l'inadaptation, l'échec et la douleur ». Cf. enfin *ibid.*, p. 180 : « L'anormal, en tant qu'a-normal, est postérieur à la définition du normal, il en est la négation logique. C'est pourtant l'antériorité historique du futur anormal qui suscite une intention normative. Le normal c'est l'effet obtenu par l'exécution du projet normatif, c'est la norme exhibée dans le fait. Sous le rapport du fait, il y a donc entre le normal et l'anormal un rapport d'exclusion. Mais cette négation est subordonnée à l'opération de négation, à la correction appelée par l'anormalité. Il n'y a donc aucun paradoxe à dire que l'anormal, logiquement second, est existentiellement premier ».

Macherey commente ainsi le thème des valeurs négatives : « Si l'expérience du vivant est de nature telle qu'elle s'exprime d'abord à travers les valeurs négatives qui décèlent les anomalies de son parcours, c'est parce que ces anomalies sont constitutives de son essence de vivant dont elles donnent aussi la manifestation : la maladie, la monstruosité et la mort ne sont pas des accidents extérieurs qui viendraient se greffer sur cette essence de manière à en altérer la nature telle que celle-ci serait, pour elle-même, déterminée en soi ; mais elles sont des formes consubstantielles au procès de la vie, dont elles précisent nécessairement, et de l'intérieur, les limites. Être malade, être un monstre, mourir, c'est encore vivre ; et c'est même peut-être vivre en un sens plus fort, plus intense, que celui que banalise le cours ordinaire de l'existence, puisque ces moments ou ces états de crise sont aussi ceux par lesquels la vie atteint un plus haut prix » (P. Macherey, *La Force des normes*, op. cit., p. 132). Macherey suit ainsi Canguilhem en affirmant « le primat de valeurs négatives sur des valeurs positives » (*ibid.*, p. 138). Legrand le suit en affirmant que « toute norme présuppose un hors-norme » ; « de sorte qu'Agamben peut légitimement affirmer, en commentant Schmitt, que l'exception, c'est-à-dire le cas dont il est décidé qu'il ne relève pas de la norme, « constitue la condition de possibilité même de validité de la norme juridique » (S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, op. cit., p. 135 et G. Agamben, *Homo Sacer t. I*, Paris, Seuil, 1997, p. 21-2).

741 De même que pour Canguilhem « il n'y a donc pas, à proprement parler, de science biologique du normal » (G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op. cit., p. 156), de même pour Foucault il n'y a pas à proprement parler de science sociale du normal, même si la psychiatrie a historiquement – ou généalogiquement – revendiqué ce rôle.

qu'une résistance est permise là où une norme fonctionne. Plus profondément, c'est précisément à cause d'un certain vitalisme qu'aucune résistance sérieuse au pouvoir le plus contemporain n'a encore été formulée, parce que les vitalistes reconduisent le langage et l'objet investi par le bio-pouvoir, en prenant le parti non réfléchi de la vie ou du droit à la vie, au corps, au bien-être ou à la santé⁷⁴². Il est d'ailleurs remarquable qu'à la différence de Canguilhem, Foucault n'évoque jamais la résistance comme l'invention d'une nouvelle norme, ou comme un type de normativité propre, parce que, à la différence des vitalistes, il n'oppose par la puissance au pouvoir, c'est-à-dire la positivité sans manque de la vie à une négativité ou, dans son vocabulaire, à un schéma juridico-répressif⁷⁴³.

Cette prudence foucauldienne provient enfin d'une réflexion sur la morale ou sur l'axiologie ; car si la norme est un concept éminemment plurivoque⁷⁴⁴, c'est que, dans sa dualité première, elle permet de décrire la réalité ou d'expliquer les faits, mais constitue aussi un devoir-être, un idéal ou une valeur. Canguilhem ne dit d'ailleurs pas seulement que la normalité scientifique cache une morale sous-jacente ; il affirme comme Nietzsche que la vie, en tant qu'elle est vie – c'est-à-dire normative – est morale, et donc que la résistance est toujours qualifiée de mauvaise⁷⁴⁵. Le caractère normatif de la vie explique donc que la résistance à la

742 Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 191-2 : « contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^e siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant » ; « ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible ». Si donc certains philosophes classiques comme Hobbes pensent que la vie constitue une norme, l'individu devant contracter au nom de sa vie plus que de sa liberté, ce sont plutôt les vitalistes du XIX^e siècle que vise Foucault.

743 L'opposition puissance/pouvoir est un lieu commun de Spinoza à Macherey en passant par Nietzsche et Deleuze : la première est pensée comme une force immanente que le second viendrait réprimer ou inhiber. Sur le vitalisme normatif de Canguilhem, cf. G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes, op. cit.*, p. 101 : « Le leçon éthique de Canguilhem est la suivante : agis de telle sorte que tu multiplies la vie en toi et autour de toi ». Cf. par exemple G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique, op. cit.*, p. 194 : « Comme les hommes ne sont pas fous, et comme il n'existe pas de Sages, c'est que les normes sociales sont à inventer et non pas à observer ». Tout au plus trouve-t-on chez Foucault des formulations comme celle-ci, mais rien n'indique qu'il s'agit d'une tâche que Foucault revendique pour son compte : « s'il y a une gouvernementalité effectivement socialiste, elle n'est pas cachée à l'intérieur du socialisme et de ses textes. On ne peut pas l'en déduire. Il faut l'inventer » (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 95).

744 Pour un aperçu de cette plurivocité, cf. S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, p. 8-9 : « a) la norme au sens de régularité constatée dans les pratiques [...] ; b) la norme au sens du modèle rationnel construit par l'observateur pour rendre compte scientifiquement de telles régularités et défini comme modèle normal [...] ; la norme au sens de règle présente à la conscience explicite des acteurs et effectivement suivie par eux, comme on suit une prescription éthique ; d) la norme au sens de l'action la plus rationnelle et/ou la plus valable dans telle situation donnée [...] ; e) la norme au sens des conditions de fonctionnement d'un système mécanique ou biologique donné en tant que ce fonctionnement est susceptible de déterminer les modalités d'une pratique ».

745 En désontologisant l'anormal, la résistance ou le mal, Canguilhem l'axiologise : « de ce que le mal n'est pas un être, il ne suit pas que ce soit un concept privé de sens, il ne suit pas qu'il n'y ait pas de valeurs négatives, même parmi les valeurs vitales » (G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique, op. cit.*, p. 62). Sur cette normativité appartenant à tout vivant, qui rapproche Canguilhem de certaines citations de Nietzsche, cf. par exemple *ibid.*, p. 74 : « être malade, c'est être nuisible, ou indésirable, ou socialement dévalué, etc. » et *ibid.*, p. 84 : « Vivre c'est, même chez une amibe, préférer et exclure ». Pour Canguilhem comme pour Nietzsche, vivre, c'est évaluer selon ce

norme est non seulement première, mais donne aussi naissance à la norme au point précis où la vie – biologique ou sociale – l'appréhende toujours déjà comme anormale. La résistance est toujours pensée par le vitalisme comme un obstacle mauvais à dépasser, un négatif nécessaire et premier qu'un certain type de vie – fort, joyeux, expansif, propulsif – doit vaincre. Or Foucault résiste toujours à faire de la vie une norme ; tout au plus, et au contraire, se contente-t-il de résister à la moralité contingente et abusive présente au cœur de toute norme. Cela ne peut que relancer notre problème : quelle norme peut bien orienter la résistance foucauldienne ?

qui est bon pour tel vivant, au niveau naturel comme au niveau social, car la normalisation de la société dépend aussi de valeurs qui définissent son bien. De la cellule à l'organisme le plus complexe, vivre c'est être polarisé par des préférences vitales qui signifient qu'il est impossible que la vie soit indifférente à ses propres conditions de possibilité. Chez Spinoza, Nietzsche, Canguilhem ou Macherey, le critère devient donc immanent à la vie : joie/tristesse, expansion/conservation, force/faiblesse, vie propulsive/vie répulsive. Jamais Foucault n'adosse sa pensée à un tel critère normatif ou vitaliste.

Plus précisément, est bon ce qui favorise l'allure de la vie, et mauvais ce qui y résiste ; la résistance est, aussi bien biologiquement que socialement, dévaluée axiologiquement. Cf. par exemple *ibid.*, p. 177 : « Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser. Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence, à un donné, dont la variété, le disparate s'offrent, au regard de l'exigence, comme un indéterminé hostile plus encore qu'étranger. Concept polémique [...]. Le concept de droit, selon qu'il s'agit de géométrie, de morale ou de technique, qualifie ce qui résiste à son application de tordu, de tortueux ou de gauche ». Si la norme est norme, c'est bien parce qu'elle est normalisation de la résistance : « En bref, sous quelque forme implicite ou explicite que ce soit, des normes réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités conformément à l'opposition polaire d'un positif et d'un négatif. Cette polarité de l'expérience de normalisation, expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle [...] fonde dans le rapport de la norme à son domaine d'application, la priorité normale de l'infraction » (*ibid.*, p. 178). Cf. enfin *ibid.*, p. 179 : « Jouir véritablement de la valeur de la règle, de la valeur du règlement, de la valeur de la valorisation, requiert que la règle ait été soumise à l'épreuve de la contestation ».

2.3.2 Le travail de la norme : transformation de la résistance en anormal

Dans une perspective qui est déjà celle de Canguilhem, il faut dire que pour Foucault la résistance est, du moins d'un point de vue méthodologique, première par rapport à la norme ; et tout l'effort du généalogiste consiste à suivre le codage de la première par la seconde, c'est-à-dire la transformation de la résistance éthique ou politique en anormalité. À cet égard, la thèse du cours *Les Anormaux* peut être synthétisée de la manière suivante : « La généalogie [...] de l'individu anormal nous renvoie à ces trois figures : le monstre, le correctionnaire, l'onaniste »⁷⁴⁶. Plusieurs remarques ici : d'abord, il s'agit ici d'une généalogie, c'est-à-dire d'une histoire qui doit montrer la contingence d'un pouvoir semblant aller de soi – ici, celui de la norme exercé sur l'individu anormal, c'est-à-dire une certaine normalité de l'anormal –, afin d'y résister. Ensuite, ces trois figures du monstre, de l'indiscipliné et du masturbateur ne sont ni liées par un droit d'origine, ni isolées par nature ; au contraire, seules leurs différences respectives peuvent expliquer leur articulation à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle dans la normalisation – aux deux sens du terme, banalisation et dressage – de l'anormal. Plus précisément, il y a ici une triple série de différences : quant au domaine des concepts, il faut voir comme un rétrécissement, puisque celui de monstre renvoie à la vie et au monde, celui d'individu corrigible à la famille, et celui d'enfant masturbateur au corps individuel ; quant à ce que l'on nomme l'extension des concepts, il faut plutôt entendre un crescendo, car si le monstre est singulier et signifie l'exception à la loi, la présence de l'individu à corriger est beaucoup plus régulière, alors que l'enfant masturbateur constitue l'élément universel, partout présent mais tout le temps tu ; enfin quant au pouvoir-savoir de chacun des concepts, il faut voir une différence entre le pouvoir souverain et le savoir naturaliste du monstre, le pouvoir-savoir pédagogique et disciplinaire de l'individu corrigible, et le pouvoir-savoir disciplinaire et biopolitique de l'onaniste. Comment expliquer généalogiquement le glissement du monstre à l'anormal ?

Le monstre, explique en substance Foucault, est une transgression de la loi naturelle, et c'est pour cette raison qu'il représente, réellement ou imaginativement, la figure du mixte, du deux-en-un ou de l'hendiadyn⁷⁴⁷ : il signifie donc la confusion dans la loi de la nature, la contre-

⁷⁴⁶ M. Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., p. 56.

⁷⁴⁷ Il peut s'agir du mixte de deux règnes – l'homme-bouc –, de deux espèces – le porc à tête de mouton –, de deux individus – deux têtes pour un corps, ou deux corps pour une tête –, de deux sexes – l'hermaphrodisme, dont Foucault donne deux cas dans *Les Anormaux*, mais qu'il aborde aussi dans la publication de *Herculine Barbin dite Alexina B.* en 1978 –, ou encore de la vie et de la mort – le mort-né, le fœtus invivable etc. On trouvera d'autres exemples de monstrueux dans le livre de Pierre Ancet, à propos de ce qu'il nomme à la suite de Roger Caillois « le fantastique naturel », c'est-à-dire un domaine de « confusion » ou d'« hybridation » des genres, des espèces et des

nature, l'extra-ordinarité vivante. Mais ce qui définit le monstre et le différencie de l'infirmité ou de la difformité, c'est qu'avec lui seulement la contestation de la loi naturelle vient contester la loi positive, civile ou religieuse : c'est quand « le désordre de la nature bouscule l'ordre juridique »⁷⁴⁸ que naît le monstre. Le monstre se présente ainsi comme la résistance exceptionnelle, surgie de la nature, à l'ordre social et politique. Le monstre, sans le vouloir – c'est là sa parenté, dans l'attention que lui porte Foucault, avec le fou ou le malade –, vient ainsi semer le trouble à l'égard du pouvoir souverain, d'où la grande fécondité du monstre siamois dans les théories du XV^e, XVI^e, et XVII^e siècles : c'est, par exemple, l'aigle à deux têtes chez Hobbes, c'est-à-dire le problème du double souverain, civil et ecclésiastique, ou des deux âmes dans un seul corps. Or Foucault veut montrer le glissement du monstre comme résistance à la loi au monstre comme résistance à la norme ; et c'est en 1865, à l'occasion de l'affaire en hermaphrodisme d'Anne Grandjean, née femme et vivant en homme, que Foucault situe cette mutation. Anne Grandjean n'est pas punie pour être un mixte ou une transgression de la loi naturelle ; elle est plutôt coupable d'une monstruosité éthique ou morale, définie par une conduite heurtant avant tout la norme de la société disciplinaire : ce qui est condamné,

ce n'est pas le fait qu'elle soit hermaphrodite. C'est tout simplement le fait que, étant une femme, elle a des goûts pervers, elle aime les femmes, et c'est cette monstruosité, non de nature mais de comportement, qui doit provoquer la condamnation. [...] C'est simplement une irrégularité, une légère déviation⁷⁴⁹.

Son défenseur, Vermeil, a beau insisté sur la difformité génitale d'Anne Grandjean ; c'est tout de même sa monstruosité morale qui est visée, pensée et punie : avec la mutation du pouvoir disciplinaire, c'est le sens et la portée de la monstruosité qui changent, puisqu'en cessant d'être le hors-la-loi naturel pour devenir l'anormal social, le monstre se généralise, se banalise et se multiplie.

Or cette monstruosité morale et sociale est le lieu fictif où vont se projeter tous les dangers, toutes les résistances et tous les crimes – il n'est pas étonnant de voir Foucault évoquer Sade en ce point⁷⁵⁰ – que la société disciplinaire peut imaginer à son encontre. Toute résistance

sexes alimenté par celui du réel et de l'imaginaire ; cf. en particulier P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, Puf, 2006, p. 87-118. L'auteur se concentre toutefois davantage sur la transgression perceptive du corps propre que produit le monstre, plutôt que sur celle de la loi.

748 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 60. Foucault en donne quelques exemples : un monstre qui naît peut-il hériter de son père ? Faut-il punir l'un des deux frères siamois, si l'exécution du meurtrier fait mourir le second ? Faut-il baptiser un monstre, ou, par exemple, seulement une des deux sœurs siamoises ?

749 *Ibid.*, p. 67.

750 Cf. par exemple *ibid.*, p. 93 : chez Sade, « le monstre est un individu à qui l'argent, ou encore la réflexion, ou encore la puissance politique, donnent la possibilité de se retourner contre la nature. De sorte que, dans le monstre de Sade, par cet excès de pouvoir, la nature se retourne contre elle-même et finit par annuler sa rationalité naturelle, pour n'être plus qu'une sorte de fureur monstrueuse s'acharnant non seulement sur les autres, mais sur elle-même ».

ou attaque contre la société suppose alors une forme de monstruosité. Si à l'époque classique le crime était analytiquement contenu dans le monstre, c'est l'inverse qui est vrai à partir de la fin du XVIII^e siècle : du crime au monstre, la conséquence devient bonne. Par exemple, le crime n'est plus l'acte qu'anéantit la punition instantanée, éclatante et omnipotente du souverain, mais l'acte qui se dissout dans une nature du criminel qui en explique la provenance et qui constitue le support stable d'une normalisation disciplinaire. C'est le criminel lui-même, plutôt que la société dont il constituerait un symptôme, qui devient malade : « on punira des individus qui seront désormais toujours référés à l'horizon virtuel de la maladie, des individus qui seront jugés en tant que criminels, mais jaugés, appréciés et mesurés en termes de normal et de pathologique »⁷⁵¹. Ce n'est pas la société corrompue qui fait naître le criminel comme conséquence de son mauvais gouvernement ; c'est le criminel, en lui-même monstrueux, qui doit être puni et guéri en même temps au nom d'une norme sociale qui s'institue, par droit d'origine, comme bonne et saine. Le monstre devient social, et même politique : à la même époque, le criminel est pensé comme une nature contre-nature ignorant le contrat social au nom d'une tyrannie ou d'un despotisme privé. Et si le criminel est un souverain d'en bas, le souverain est un criminel d'en haut : celui qui, tout aussi monstrueusement – Foucault insiste par exemple sur la description de Louis XVI et de Marie-Antoinette selon les deux catégories de l'anthropophagie et de l'inceste –, méprise l'intérêt général puisqu'il n'a pas contracté.

Or cette nature monstrueuse, et encore exceptionnelle, du roi et du criminel, va être exportée et étendue à toute résistance politique qui contesterait l'ordre social normal :

Les problèmes qui sont présents dans les discussions à propos de la condamnation de Louis XVI, les formes de cette condamnation, vous allez les retrouver transposées dans la seconde moitié du XIX^e siècle à propos des criminels-nés, à propos des anarchistes qui, eux aussi, repoussent le pacte social, à propos de tous les criminels monstrueux, à propos de tous ces grands nomades qui tournent autour du corps social, mais que le corps social ne reconnaît pas comme faisant partie de lui-même⁷⁵².

De même que tout criminel constitue un monstre, de même tout anormal constitue une résistance virtuelle et dangereuse. Et cette monstruosité de la résistance politique, explique généalogiquement Foucault, doit être référée à la littérature anti-jacobine, qui place la monstruosité dans le peuple révolutionnaire : c'est « le monstre populaire, celui qui rompt le pacte social, en quelque sorte par le bas », c'est-à-dire « par la révolte »⁷⁵³. La résistance populaire constitue ainsi le moyen pour le pouvoir disciplinaire d'étendre le pouvoir de la norme en chaque individu : en un sens, c'est chaque élément du peuple qui se voit attaché une

751 *Ibid.*, p. 85. Cf. aussi *ibid.*, p. 83 : « Le crime a une nature et le criminel est un être naturel caractérisé, au niveau même de sa nature, par sa criminalité ».

752 *Ibid.*, p. 89.

753 *Ibid.*, p. 91.

monstruosité, une dangerosité et une virtualité de résistance.

Et ce qui va jouer le pivot dans cette universalisation de la monstruosité morale, c'est la monomanie, sorte de monstruosité criminelle, qui acte la naissance de la médecine légale, ou de la psychiatrie criminelle. Plusieurs cas sont au centre de l'attention des psychiatres : celui de la femme de Sélestat qui, en 1817, tue sa fille, la découpe en morceaux et fait cuire sa cuisse avec des choux blancs avant de la manger ; celui de Papavoine qui, en 1824, tue deux enfants en croyant reconnaître deux membres de la famille royale ; celui d'Henriette Cornier qui, en 1825, étête la fille de voisins à qui elle en avait demandé la garde. Ce dernier cas concentre les difficultés, parce qu'il met en présence d'un acte sans raison d'un sujet raisonnable ; or l'article 64 de la loi de 1810, s'il déresponsabilise le sujet fou, a besoin de raisons pour punir une action criminelle⁷⁵⁴. Le problème de l'acte fou d'un non-fou va ainsi faire graviter la psychiatrie autour de la notion de dangerosité sociale qui constitue la seule forme d'intelligibilité assignable à un tel cas de monomanie. Au XIX^e siècle, indique Foucault, « c'est comme précaution sociale, c'est comme hygiène du corps social tout entier que la psychiatrie s'est institutionnalisée »⁷⁵⁵. Puisque le pouvoir punitif se trouve localement paralysé, le pouvoir psychiatrique en profite en se proclamant gardien de l'hygiène sociale, et en prétendant détenir seul le secret et le savoir de la dangerosité : la folie. Et si le danger appartient à l'essence de la folie, il faut dire en retour que la

754 Cf. par exemple *ibid.*, p. 113 : « le crime sans raison, c'est l'embarras absolu pour le système pénal. On ne peut plus, devant un crime sans raison, exercer le pouvoir de punir ». Or Henriette Cornier est parfaitement lucide : elle prémédite son acte, dispose sa chambre en vue du meurtre, ment sciemment pour obtenir la garde de l'enfant, est parfaitement consciente de la gravité de son acte, connaît d'ailleurs sa valeur pénale puisqu'elle évoque explicitement la peine de mort, enfin tente d'échapper aux conséquences de son acte puisqu'elle jette la tête de l'enfant par la fenêtre. L'accusation fait donc de la lucidité de Cornier une raison suffisante pour ne pas faire appliquer l'article 64 et rendre l'accusée responsable de ses actes. Comme y insiste Foucault, Henriette Cornier n'est plus dans le cas classique de la légitime défense, préférant tuer son ennemi pour sauver sa vie ; au contraire, c'est en tuant un être inoffensif qui ne menace pas du tout son intérêt, que la vie de Cornier est menacée. Il faut souligner le fait que l'article 64 est exprimé selon le couple de la résistance et de l'irrésistible, puisqu'il affirme qu'« il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pas pu résister ».

755 *Ibid.*, 109. Foucault ajoute immédiatement : « (ne jamais oublier que la première revue en quelque sorte spécialisée dans la psychiatrie en France, c'étaient les *Annales d'hygiène publique*) ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 250 : « l'épinglage d'une folie sur un crime, à la limite de la folie sur tout crime, était le moyen, de fonder le pouvoir psychiatrique, non pas en termes de vérité, puisque précisément ce n'est pas de vérité qu'il s'agit, mais en termes de danger : nous sommes là pour protéger la société, puisque, au cœur de toute folie, il y a inscrite la possibilité d'un crime ». C'est toujours le cas selon Elisabeth Roudinesco, qui explique que selon la dernière version du DSM (2005), « un être humain n'est plus doué d'une conscience, d'un psychisme, d'une complexité, et encore moins d'un inconscient, ni même atteint d'une pathologie précise, mais il est réduit, quoiqu'il fasse, à un ou plusieurs comportements que l'on appelle « désordre » » (P. Chevallier, T. Greacen, *Folie et justice : Relire Foucault*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2009, p. 41). L'auteur précise que la définition de la santé mentale, partout présente dans les recommandations, « n'est définie que négativement. *Le Livre vert* explique en effet ce qu'est la « mauvaise santé mentale » et inclut dedans des maladies neurologiques (Alzheimer, démences, etc.), des états symptomatiques psychiques non psychotiques (stress, anxiété, dépression), une seule maladie mentale (la schizophrénie), mais aussi, par dessus tout, des conduites très diverses les unes des autres, jugées dangereuses pour la société et pour l'individu lui-même : suicide, toxicomanie, alcoolisme, violences conjugales, délinquance infantile, atteintes aux droits de l'homme, etc. » (*ibid.*, p. 42).

folie guette tout danger social, ou toute résistance éthique et politique à la norme⁷⁵⁶.

La monomanie offre donc un avantage décisif dans cette mutation de la psychiatrie, parce qu'elle constitue une maladie dont le diagnostic s'établit grâce à un symptôme singulier – aux deux sens d'unique et d'étrange – : le meurtre fou⁷⁵⁷. Or pour pathologiser la folie, la psychiatrie doit isoler une force autonome qui puisse constituer sa cause ; il est remarquable que cette assignation se fasse historiquement dans les termes de l'irrésistible :

Marc, le médecin, va dire, dans sa consultation, « direction irrésistible », « affection irrésistible », « désir irrésistible », « penchant atroce de l'origine duquel on ne peut pas répondre » ; ou encore il dit qu'elle est portée irrésistiblement à des « actions sanguinaires » [...]. Vous voyez que ce autour de quoi tournent ces désignations, toute série de noms, de termes, d'adjectifs, etc., qui désignent cette dynamique de l'irrésistible, c'est quelque chose qui est d'ailleurs nommé dans le texte : c'est l'instinct⁷⁵⁸.

La psychiatrie va utiliser le caractère irrésistible de l'instinct pour fonder son pouvoir-

756 Cf. par exemple M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 111 : la psychiatrie, indique Foucault, « a toujours cherché à retrouver le secret des crimes qui risquent d'habiter toute folie, ou encore le noyau de folie qui doit bien hanter tous les individus qui peuvent être dangereux pour la société. Bref, il a fallu que la psychiatrie [...] établisse l'appartenance essentielle et fondamentale de la folie au crime et du crime à la folie ». Sur la notion de dangerosité, cf. l'article de Jean Danet, « Droits de la défense et savoir sur les crimes », qui soutient qu'en 2008, « durant toute la phase de l'application des peines, les expertises cumulées vont en permanence établir un lien entre maladie mentale ou troubles de la personnalité et dangerosité » (P. Chevallier, T. Greacen, *Folie et justice: Relire Foucault*, *op. cit.*, p. 82). D'autres auteurs, comme Daniel Zagury ou Françoise Digneffe, rappellent que dans les faits « on attribue aux malades mentaux dans la littérature internationale un homicide sur vingt à un homicide sur cinquante » (Zagury, « Pratiques et risques de l'expertise psychiatrique » en *ibid.*, p. 93) et que « les actes imputables aux personnes souffrant de ces troubles représentant 3% des actes violents et 5,6 % des homicides » (Digneffe, « Généalogie du concept de dangerosité » en *ibid.*, p. 149). Enfin, Claude-Olivier Doron informe sur les nouvelles formes de dangerosité, comme la délinquance sexuelle, notamment sur mineurs, contre laquelle s'élève un dispositif de sécurité prenant la forme paroxystique d'un principe de précaution : selon la règle du « plus jamais ça », il n'est pas question de tolérer *la moindre* occurrence de tel ou tel crime. Version de précaution qui, en un sens, absolutise la menace, la rend absolument anormale et intolérable : là où la gestion des risques considère le risque comme une réalité normale qu'il faut essayer de réduire, la précaution le tient pour une monstruosité qu'il faut annihiler » (Doron, « Une volonté infinie de sécurité » en *ibid.*, 180). Doron évoque certaines mesures récentes qu'il juge constitutives de cette nouvelle « volonté illimitée de protection » : le suivi socio-judiciaire (SSJ), le fichier judiciaire des infractions sexuelles (FIJAIS), la surveillance judiciaire, y compris électronique (PSE et PSEM) et la rétention de sûreté.

757 Cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 249 évoquant la monomanie comme « une sorte de maladie monosymptomatique qui n'aurait qu'un symptôme, et une seule fois dans la vie de l'individu, mais qui serait précisément le crime ».

758 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 120. Sur la notion d'instinct dans son lien avec la résistance, cf. aussi M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 213 : « Qu'est-ce que l'instinct ? C'est une certaine forme anarchique de volonté qui consiste à ne jamais vouloir se plier à la volonté des autres ». Sur l'importance de l'instinct pour l'histoire de la psychiatrie, cf. M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 147 : « C'est le moment – ces années 1845-1847 – où les psychiatres prennent la relève des aliénistes. Esquirol est le dernier des aliénistes, parce que c'est le dernier qui pose la question de la folie, c'est-à-dire du rapport à la vérité. Baillarger est le premier des psychiatres en France (en Allemagne, c'est Griesinger, à peu près à la même époque), parce que c'est lui qui pose le premier la question du volontaire et de l'involontaire, de l'instinctif et de l'automatique, au cœur des processus de la maladie mentale ». C'est la notion d'instinct qui lie la pastorale chrétienne et la psychiatrie du XIX^e siècle : « Le modèle sera la convulsion, la convulsion en tant que libération automatique et violente des mécanismes fondamentaux et instinctifs de l'organisme humain : la convulsion va être le prototype même de la folie » (*ibid.*, p. 208).

savoir exclusif sur le danger social et se constituer en hygiène du corps social. Historiquement, la loi de 1838 achève ce processus avec le placement d'office, c'est-à-dire l'internement, sous demande du préfet, d'un individu dangereux dans un asile médicalisé.

L'instinct, qui désigne toutes les pulsions automatiques et involontaires échappant à la conscience, va permettre d'ancrer dans tout individu la monstruosité réservée jusque-là aux crimes monomaniaques :

Ce passage au minuscule, la grande dérive qui a fait que le monstre, le grand monstre anthropophage du début du XIX^e siècle, s'est retrouvé finalement monnayé sous la forme des petits monstres pervers qui n'ont pas cessé de pulluler depuis la fin du XIX^e siècle, ce passage du grand monstre au petit pervers n'a pu être fait que par cette notion d'instinct⁷⁵⁹.

L'instinct est l'échangeur entre le grand et les petits monstres, le glissement du monstre anthropophage ou incestueux aux mille anormalités humaines et sexuelles⁷⁶⁰. Dans la *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan⁷⁶¹, l'onanisme, l'amour lesbien, la nécrophilie, la pédérastie ou encore l'amour avec des statues apparaissent pour la première fois comme les conséquences naturelles et objectives de l'excès de l'instinct sexuel par rapport à la norme reproductive. En outre, Kaan accorde une place déterminante à la masturbation des enfants ; de fait, le masturbateur, héritier d'une longue attention pastorale à l'égard du corps et de la masturbation⁷⁶², se trouve au premier rang de ces petits monstres pervers auxquels le XIX^e siècle

759 *Ibid.*, p. 122. Cf. aussi *ibid.*, p. 261 sur la notion d'instinct comme échangeur entre le monstre et l'anormal : « Dans toute cette fin du XIX^e siècle, le problème va être de constituer un couplage instinct-sexualité, désir-folie, plaisir-crime, couplage qui soit tel que, d'une part, les grands monstres surgis à la limite de l'appareil judiciaire pourront être réduits, émiettés, analysés, rendus quotidiens et sous des profils adoucis à l'intérieur des rapports familiaux, et tel que, d'autre part, les petits masturbateurs qui tiédissaient à l'intérieur du nid familial pourront, par genèses, agrandissements, déboitements successifs, devenir les grands criminels fous qui violent, qui découpent et qui dévorent ».

760 Le glissement de l'instinct à l'instinct sexuel se fait dans la problématisation de la monomanie érotique, comme celle du soldat Bertrand qui de 1847 à 1849 profane des tombes, fait des guirlandes avec les morceaux de cadavres qu'il accroche sur les pierres tombales, et accomplit des actes sexuels avec les restes des jeunes filles qu'il choisit en général de déterrer. Si Marchal diagnostique d'abord une monomanie destructive, provoquant une monomanie érotique dans un second temps, Michéa réordonne l'étiologie : c'est l'instinct sexuel qui, prédominant, explique, par le plaisir qu'il procure, le goût second de la destruction. Michéa achève ainsi en 1849 de constituer une théorie de l'instinct sexuel qui par son excès produit les anormalités les plus variées et les plus fantasques (cf. *ibid.*, p. 267-71).

761 C'est dans la *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan que Foucault trouve pour la première fois « l'affirmation d'un instinct sexuel – *nisus sexualis*, dit le texte – qui est la manifestation [...] dynamique du fonctionnement des organes sexuels. [...] C'est une naturalisation très marquée de la sexualité humaine et, en même temps, son principe de généralisation » (*ibid.*, p. 263). Or cet instinct sexuel « est beaucoup trop vif, il est beaucoup trop précoce, il est beaucoup trop ample, il traverse trop largement tout l'organisme et toute la conduite des individus pour pouvoir effectivement loger, s'effectuer uniquement dans la copulation adulte et hétérosexuelle. Et dans cette mesure-là – explique H. Kaan – il est exposé à toute une série d'anomalies, il est toujours exposé à dévier par rapport à la norme » (*ibid.*, p. 264).

762 Cf. *ibid.*, p. 179 : « Il y a eu, à partir du XVI^e siècle, autour de ces procédures de l'aveu pénitentiel, une identification du corps et de la chair » où apparaît, « au point de jonction de l'âme et du corps, le jeu premier du désir et du plaisir dans l'espace du corps et à la racine même de la conscience. Ce qui veut dire concrètement que la masturbation va être la forme première de la sexualité avouable ». Cf. aussi l'article de Serrurier sur le cas d'un

donne naissance. En tout cas, n'importe quelle résistance politique peut être disqualifiée comme monstrueuse, ou anormale, et comme relevant de la normalisation psychiatrique – Foucault cite le cas de la criminologie de Lombroso, en ce sens précis où la psychiatrie s'arroge le droit de conquérir les résistances politiques et de trier entre bons et mauvais résistants⁷⁶³.

Enfin, la généalogie de l'anormal passe par l'enfance ; et c'est l'exemple de Jouy, jeune homme simplet dont on soupçonne des relations sexuelles anormales – pourtant consenties – avec une jeune fille, qui sert d'épingle historique à Foucault dans l'analyse de l'infantilisation de la folie. Jouy représente le paradigme du marginal, c'est-à-dire de celui qui ne colle pas à la norme morale, sociale et économique : habitant en bordure de forêt, Jouy est l'idiot d'un village qui le rejette depuis qu'il est enfant, et il accomplit un travail ingrat pour un salaire quatre fois inférieur à la normale. La disqualification de Jouy requiert toute une réorientation dans les pouvoir-savoirs, car s'il s'agit toujours d'autonomiser une folie comme force irrésistible pour avoir prise sur elle et justifier son pouvoir-savoir de protection sociale, il s'agit désormais pour la psychiatrie de penser l'incapacité de résister à cette force par le bas, c'est-à-dire par le retard de développement ou l'arrêt à l'état d'enfance des facultés organisatrices et supérieures du comportement⁷⁶⁴. En d'autres termes, la folie est toujours caractérisée par l'irrésistible, mais un

masturbateur cité par Foucault : « Ce jeune homme était dans le marasme le plus complet, sa vie était entièrement éteinte. Il satisfaisait partout où il se trouvait aux besoins de la nature. Son corps exhalait une odeur particulièrement nauséabonde. Il avait la peau terreuse, la langue vacillante, les yeux caves, toutes les dents déchaussées, les gencives couvertes d'ulcérations qui annonçaient une dégénérescence scorbutique. La mort ne pouvait plus être pour lui que le terme heureux de ses longues souffrances » (J.-B.-T.- Serrurier, *Dictionnaire des sciences médicales*, « Pollution », 1820, cité en *ibid.*, p. 223).

763 Cf. *ibid.*, p. 143 à propos de Lombroso : « l'anthropologie semble nous donner les moyens de différencier la vraie révolution, toujours féconde et utile, de l'émeute, de la rébellion, qui demeure toujours stérile. Les grands révolutionnaires – continuait-il –, à savoir, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday et Karl Marx, ceux-là étaient presque tous des saints et des génies, et d'ailleurs ils avaient une physionomie merveilleusement harmonieuse. En revanche, en prenant les photographies de quarante et un anarchistes de Paris, il s'aperçoit que 31% [...] avaient des stigmates physiques graves. [...]. C'est de la même façon qu'en France, après 1871 et jusqu'à la fin du siècle, la psychiatrie va être utilisée sur ce modèle du principe de la discrimination politique ». C'est aussi l'exemple, cité par Foucault, de cet ancien communalard qui a l'insolence de crier dans une bonne assemblée « Vive la révolution, à bas les prêtres ! », et dont l'expertise explique les propos par la dureté de la physionomie, les lèvres lippues, le rire sarcastique et la voix sonore...

764 Il faut rappeler, comme le fait Foucault, que l'idéal de la psychiatrie de la première moitié du XIX^e siècle est la monomanie, qui sourd directement du « surgissement, gonflement, exagération d'un instinct devenu irrésistible » (*ibid.*, p. 282). Or le sens moral de Jouy, précise Foucault, est lui aussi « insuffisant pour résister aux instincts animaux » (*ibid.*, p. 279) ou à l'instinct sexuel. Mais cet irrésistible prend un tout autre sens : il est irrésistible non en soi, mais en raison du retard de Jouy, de son infantilité. Il faudrait citer à cet égard tout le passage que Foucault reproduit du rapport de Bonnet et Bulard : « Il n'a pas la possession mentale suffisante pour résister par lui-même à certaines tendances [...]. Ces mauvais instincts [...] tiennent à son arrêt de développement originel, et nous savons qu'ils ont parfois la plus grande irrésistibilité chez les imbéciles et les dégénérés [...]. Primordialement frappé d'avortement mental, n'ayant été soumis à aucun bénéfice de l'éducation, [...] il n'a pas ce qu'il faut pour contrebalancer la propension vers le mal et résister victorieusement aux tyrannies sensorielles » (H. Bonnet et J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy, inculpé d'attentats aux mœurs*, Nancy, 1868, page 9-12 reproduit en *ibid.*, p. 283).

irrésistible non pas inintelligible et absolu – au sens de « séparé » du passé de l'individu, comme dans le cas de Henriette Cornier – mais un irrésistible explicable par l'enfance de l'individu : c'est parce que Jouy est attardé et qu'il ne peut pas user des plus hautes potentialités de son esprit contre le chaos de l'instinct sexuel, que la folie est chez lui irrésistible. L'irrésistible est toujours pour la norme le moyen de disqualifier et de réduire les résistances.

Jouy est l'adulte encore enfant ; par là, la psychiatrie peut étendre son pouvoir-savoir en traquant l'enfance de tout adulte, préfigurant par là la psychanalyse : L'enfance a été le principe de la généralisation de la psychiatrie ; l'enfance a été, en psychiatrie comme ailleurs, le piège-à-adulte »⁷⁶⁵. Si l'enfance est folie, alors tout adulte garde en lui une potentialité de folie que la psychiatrie doit conquérir afin de sauver la société. En sens inverse, le crime fou peut être expliqué en reconstituant la trame continue de l'enfant jusqu'au criminel – il s'agit d'insister par exemple sur la méchanceté enfantine de Pierre Rivière et sur sa cruauté envers les animaux pour rendre intelligible son crime monstrueux... Dans les deux cas, la psychiatrie garantit son rôle prophylactique en s'appuyant sur le danger, l'anormalité ou la monstruosité que contient toute trace d'enfance : « En devenant science de l'infantilité des conduites et des structures, la psychiatrie peut devenir la science des conduites normales et anormales »⁷⁶⁶. L'enfant qui demeure au fond de chaque adulte universalise et justifie la psychiatrie comme science de l'anormal et des monstruosité minuscules : il lui faut traquer les débordements de conduite, les excès et les défauts de liberté, accentuer la vigilance envers tout dépassement de la norme sociale. Cette obsession de la norme, qui repose vite sur une théorie de l'instinct et de l'hérédité, n'est pas autre chose qu'un racisme de l'anormal, un racisme tourné vers l'intérieur de la société ou de l'espèce contre l'anormal affecté d'un coefficient de dangerosité :

Le racisme qui naît dans la psychiatrie de cette époque, c'est le racisme contre l'anormal [...]. C'est un racisme donc qui aura pour fonction [...] la détection, à l'intérieur même d'un groupe, de tous ceux qui pourront être porteurs effectivement du danger. Racisme interne, racisme qui permet de filtrer tous les individus à l'intérieur d'une société donnée⁷⁶⁷.

765 *Ibid.*, p. 287.

766 *Ibid.*, p. 290. Foucault donne des exemples de cette traque : découverte de l'agoraphobie par Krafft-Ebing, de la maladie incendiaire par Zabé en 1867, de la cleptomanie par Gorry en 1879, de l'exhibitionnisme en 1877, des invertis par Westphal, de l'homosexualité, du masochisme en 1875 et même de l'anti-vivisectionnisme que Magnan découvre au moment d'une campagne d'une société protectrice des animaux... Cf. *ibid.*, p. 291 : « La psychiatrie, vers les années 1850-1870 [...], a lâché à la fois le délire, l'aliénation mentale, la référence à la vérité, et puis la maladie. Ce qu'elle prend en compte maintenant, c'est le comportement, ce sont ses déviations, ses anomalies ; elle prend sa référence dans un développement normatif ».

767 *Ibid.*, p. 299. Il y a dans ces dernières analyses du cours de 1974-75 l'anticipation de ce que Foucault conceptualisera plus précisément comme étant la bio-politique. Cf. aussi *ibid.*, p. 298 : « La psychiatrie [...] devient la science de la protection scientifique de la société, elle devient la science protectrice de l'espèce ». Cf. aussi M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 228 où Foucault explique que le bio-pouvoir vise « la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal) ». Le fou, le criminel, le malade sont autant de dangers biologiques à éradiquer.

La psychologie se fait ainsi le vecteur essentiel d'un racisme biologique de l'anormal dont pourront s'emparer les racismes d'État et les totalitarismes du XX^e siècle.

Quels résultats intermédiaires cette analyse permet-elle de tirer ? Premièrement, l'anormal devient anormal par l'anormalité que lui octroie la norme : ni naturel ni nécessaire, mais fabriqué et contingent. Deuxièmement, c'est toujours à partir de résistances premières – le monstre, le fou, le meurtrier, le pervers... – que la norme fabrique l'anormal : l'anormal est donc la résistance piégée et intégrée à la société de normalisation. Plutôt que de supprimer la résistance, le pouvoir disciplinaire comprend qu'il est plus économique de la gérer autour d'une norme correctrice et assujettissante. Troisièmement, *Les Anormaux* montre à travers les thèmes de la folie, de l'instinct et de l'enfance que la résistance à la norme ne peut pas se subordonner à une norme immanente qui serait celle du corps ou de la vie dans ce qu'ils possèderaient d'irrésistible, parce que la société de normalisation, ou la psychiatrie qui se fait son porte-voix au cours du XIX^e siècle, mise précisément sur cela pour conquérir et gérer les résistances à son encontre. Il faut enfin à remarquer que ces thèmes – folie, instinct, enfance – font partie des concepts centraux de Nietzsche ; tout se passe dans ces généalogies comme si Foucault tenait à marquer latéralement une distance avec le versant positif du nietzschéisme, en maintenant toujours la possibilité d'une résistance à la norme plutôt qu'en libérant une puissance de vie ou une volonté de puissance comme normes. En tout cas, la résistance à la norme ne doit pas passer par une revendication de l'anormalité, parce que l'anormalité est toujours-déjà une prise pour la norme ; la résistance à la norme doit revendiquer un droit à l'anomal, c'est-à-dire à ce qui n'est ni normal ni déviant par rapport au normal. La résistance à la norme constitue donc un effort de singularité – au sens d'unique et d'étrange, comme c'est le sens de ces hommes « infâmes » dont Foucault a voulu faire l'histoire, ou comme dans la phrase de René Char qui lui plaisait tant : « Développez votre étrangeté légitime »⁷⁶⁸.

768 R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983, p. 160. Pour le beau texte sur les hommes infâmes, cf. par exemple M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 198, p. 237 : « Des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes, voilà ce que j'ai voulu rassembler en une sorte d'herbier ». Dans ces lignes qui condensent la méthode de Foucault – l'événement singulier, le hasard et le gris des archives –, il s'agit bien de traquer les résistances que le pouvoir transforme en anormaux et de donner à ces existences différentes une sorte de « revanche », en révélant ce fait que « le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges » (*ibid.*, p. 241).

2.3.3 Résistance de la folie : contre la vérité et la réalité comme normes

Le Pouvoir psychiatrique donne un exemple d'une telle étrangeté légitime en posant directement le problème de la folie comme résistance ; ou plutôt, puisque Foucault a déjà développé cette intuition dans *Histoire de la folie*, non de la folie comme expérience tragique au fond de l'histoire, mais de la folie dans sa confrontation historiquement déterminée avec le pouvoir disciplinaire au sein de l'asile psychiatrique, et dans sa double dimension de résistance passive – c'est-à-dire comme résultat d'une action initiée par le pouvoir –, et de résistance active – c'est-à-dire comme cause d'une action initiée contre le pouvoir. La première leçon du cours de 1973-1974 décrit d'abord une mutation dans la perception de la folie à la fin du XVIII^e siècle : d'erreur ou croyance fausse, la folie devient une force à dompter, une rébellion à canaliser, une insurrection à corriger. Et l'asile psychiatrique s'impose comme le moyen disciplinaire pour capter la résistance du fou : « ce par quoi on assigne la folie du fou à partir du début du XIX^e siècle, disons que c'est l'insurrection de la force, c'est que, dans le fou, une certaine force se déchaîne, force non maîtrisée, force peut-être non maîtrisable » ; si bien que le problème de l'asile consiste précisément à « situer très exactement le point où la force déchaînée de la folie lève son insurrection » et que « la thérapeutique de la folie, c'est « l'art de subjuguier et de dompter, pour ainsi dire, l'aliéné » »⁷⁶⁹. La folie est donc une résistance corporelle à l'ordre disciplinaire qui s'étend et prétend quadriller l'ensemble du champ social, y compris dans ses marges et ses marginaux : une force rétive, et dangereuse, que le pouvoir doit gérer habilement, guérir, et conquérir.

Le Pouvoir psychiatrique semble ainsi développer le modèle du pouvoir disciplinaire hors de la sphère de la pénalité ; à y regarder de près, il s'agit toujours d'un certain pouvoir punitif, quoique non pénal, qui se joue dans l'asile : celui précisément de l'asile, de son psychiatre et de ses surveillants. Cet exemple consiste donc à montrer tout un débordement du pouvoir souverain par le pouvoir disciplinaire, dont le paradigme est l'internement du roi fou, parce qu'il se joue dans une scène qui représente précisément une résistance inversée : Georges III, ce souverain enfermé par les experts disciplinaires de la folie, lance ses excréments sur ses

769 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 9-10. Foucault cite ici un passage du *Traité médico-philosophique* de Pinel. Cf. aussi *ibid.*, p. 171 qui évoque la « volonté en insurrection, volonté illimitée » du fou. Cf. aussi M. Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., p. 111 où Foucault revient sur « cette opération dont je vous parlais l'an dernier, qui consiste à bâtir une analyse de la folie qui se déplace par rapport à l'analyse traditionnelle et dans laquelle la folie apparaît non plus comme ayant pour noyau essentiel le délire, mais ayant pour forme nucléaire l'irréductibilité, la résistance, la désobéissance, l'insurrection, littéralement l'abus de pouvoir ».

surveillants, répétant le geste ancestral du peuple contre le souverain⁷⁷⁰. Ce qui est décisif dans cette lutte, c'est que les excréments jetés ou étalés sur la personne même de l'ancien souverain manifestent la révolte d'un corps qu'on veut utile et docile, neutralisé et productif. Le pouvoir n'est plus souverain, mais disciplinaire, et la folie-résistance du souverain mime l'insurrection contre les nouveaux dominants du corps humain.

Avant de développer l'idée d'une résistance directement active, *Le Pouvoir psychiatrique* traite d'une résistance qu'il faut plutôt qualifier de passive parce qu'elle prend le sens de reste ou de résidu du pouvoir disciplinaire, par rapport auquel le fou constitue le dernier degré : « Quant au malade mental, il est bien sans doute le résidu, le résidu de toutes les disciplines, celui qui est inassimilable à toutes les disciplines scolaires, militaires, policières, etc., que l'on peut trouver dans une société »⁷⁷¹. L'analyse de la famille, qui depuis les premières œuvres de Foucault est toujours le lieu d'une reconduction et d'une intensification des normes sociales, permet de comprendre sur un exemple précis ce rôle de la psychiatrie à l'égard des résidus disciplinaires. Ce n'est pas, d'ailleurs, que la famille soit inconsciemment attachée à la folie et aux névroses de chacun, comme le pense la psychanalyse ; ce n'est donc pas comme si la famille jouait en même temps le rôle d'anormalité monstrueuse au fond de la conscience individuelle, et de normalité à retrouver. La famille est plutôt le moyen par lequel, historiquement, le pouvoir s'infiltré jusque dans l'intimité et le quotidien des individus pour en dominer les corps et les habitudes. « La famille, explique Foucault, cellule de souveraineté, est perpétuellement, au cours du XIX^e siècle, [...] sécrétée à nouveau par le tissu disciplinaire parce qu'elle est en fait [...] un élément de solidité du système disciplinaire »⁷⁷². L'analyse est la suivante : certes, la famille organisée autour

770 Cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 26 : « je crois que, ce faisant, le roi inverse effectivement sa souveraineté, non seulement parce qu'il a remplacé son sceptre et son épée par ses immondices, mais parce que, très précisément, il reprend là un geste qui a sa signification historique. Ce geste qui consiste à jeter boue et immondices à quelqu'un, c'est le geste séculaire de l'insurrection contre les puissants ». La mutation disciplinaire du pouvoir inverse ainsi la fonction du supplice, car « là où celui qui attende à la souveraineté, qui lui jette des cailloux et des immondices aurait été tué, pendu et dépecé selon la loi anglaise, eh bien, la discipline, au contraire, qui intervient maintenant sous la forme du page, va maîtriser, abattre, mettre à nu, nettoyer, rendre le corps à la fois propre et vrai » (*ibid.*, p. 27).

771 *Ibid.*, p. 56. Cf. aussi *ibid.*, p. 110 où Foucault déclare à propos de la seconde moitié du XIX^e siècle : « Vous voyez l'assimilation entre les délinquants comme résidus de la société, les peuples colonisés comme résidus de l'histoire, les fous comme résidus de l'humanité en général – tous individus : délinquants, peuples à coloniser ou fous –, que l'on ne peut reconvertir, civiliser, sur lesquels on ne peut faire prendre un traitement orthopédique qu'à la condition de leur proposer un modèle familial ».

772 *Ibid.*, p. 85. Cf. aussi *ibid.*, p. 84 : « Le code civil a redéfini la famille autour de cette micro-cellule des époux et des parents-enfants, et leur a donné, à ce moment-là, son maximum d'intensité. Il a constitué une alvéole de souveraineté par le jeu de laquelle les singularités individuelles sont fixées aux dispositifs disciplinaires ». Cf. enfin la conclusion de toute cette analyse dans le cours de 1973-1974, qui évoque, en partant du postulat d'une gestion des illégalismes, un double profit, disciplinaire pour la société, souverain pour la famille : « c'est ainsi que le pouvoir disciplinaire parasite la souveraineté familiale, requiert la famille de jouer le rôle d'instance de décision du normal et de l'anormal, du régulier et de l'irrégulier, demande à la famille qu'on lui envoie ses anormaux, ces irréguliers, etc. ; prélève là-dessus un profit qui entre dans le système général du profit, et qu'on peut appeler, si vous voulez, le

du pouvoir paternel semble constituer un reste de souveraineté à l'intérieur de la nouvelle société disciplinaire ; mais c'est précisément l'élément non-disciplinaire – le « point-zéro », dit Foucault – dont les disciplines ont besoin pour conquérir les individus et les faire circuler à travers les différentes institutions disciplinaires. La famille joue comme le point de fixation et de possibilité du système tout entier : elle assure à l'école la présence des enfants, à l'armée celle des jeunes hommes, aux usines celle des plus âgés. Dans le même temps, le modèle familial légitime le pouvoir en chacune de ces institutions : Foucault donne l'exemple de Mettray, lequel résonne avec celui de *La Retraite* du quaker Tuke donné dans *Histoire de la folie*.

Ce que Foucault appelle la « fonction-psy », laquelle se définit par tout un pouvoir-savoir traversant la psychologie, la psychiatrie et la criminologie, est d'abord un processus de rattrapage par rapport au noyau familial :

La famille demandait l'internement ; l'individu était placé sous cette discipline psychiatrique et on était censé le refamiliariser ; et puis, petit à petit, la fonction-Psy s'est étendue à tous les systèmes disciplinaires : école, armée, atelier, etc. C'est-à-dire que cette fonction-Psy a joué le rôle de discipline pour tous les indisciplinables⁷⁷³.

Née à l'hôpital psychiatrique où on envoyait les individus rétifs à l'ordre souverain de la famille, la fonction-psy a pour fonction disciplinaire de récupérer ces tentatives d'échappée en les redisciplinant, en les refamiliarisant : fascinante machinerie à conquérir sans violence les résistances à la discipline. La fonction-psy devient assez vite la discipline des disciplines, ou la discipline de tous les rebelles à la discipline : mauvais élèves, mauvais soldats, mauvais ouvriers, mauvais maris... On comprend, à la suite de Deleuze, Guattari et Castel⁷⁷⁴ auxquels Foucault

bénéfice économique de l'irrégularité. Au prix de quoi, d'ailleurs, la famille est censée retrouver au bout de l'opération un individu qui va se trouver discipliné de telle sorte qu'il pourra être effectivement soumis au schéma de souveraineté propre à la famille. Être bon fils, bon époux, etc., c'est bien ce que proposent tous ces établissements disciplinaires que sont les écoles, les hôpitaux, les maisons d'éducation surveillée etc. » (*ibid.*, p. 116-7).

773 *Ibid.*, p. 87. Trois temps scandent cette généalogie de la famille dans son lien avec la psychiatrie. Premièrement, la famille est à l'initiative de la méthode d'interdiction destinée à destituer un individu de ses droits ; deuxièmement, la loi de 1838 crée une rupture entre famille et asile, puisque l'initiative de l'internement, qui vient doubler celle de l'interdiction, appartient à l'État, et que la famille est pensée comme une cause directe de la maladie, et un obstacle à la guérison ; troisièmement, « vers les années 1850-1860, on commence à voir formuler l'idée, d'abord, que le fou est comme un enfant : deuxièmement, que le fou doit être placé dans un milieu analogue à la famille bien que ce ne soit pas la famille ; et enfin, troisièmement, que ces éléments quasi familiaux ont en eux-mêmes une valeur thérapeutique » (*ibid.*, p. 109). Cf. aussi M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 136 : « Le psychiatre aura à psychiatriser toute une série de conduites, de troubles, de désordres, de menaces, de dangers, qui sont de l'ordre du comportement et non plus de l'ordre du délire, de la démence ou de l'aliénation mentale. Désormais les relations parents-enfants, les relations frère-soeur, les relations mari-femme vont devenir, dans leurs perturbations internes, le domaine d'investigation, le point de décision, le lieu d'intervention de la psychiatrie. [...] Le psychiatre devient le médecin de famille dans les deux sens du terme » et *ibid.*, p. 139 : « C'est ne pas aimer sa mère, c'est faire du mal à son petit frère, [...] c'est tout cela qui constitue maintenant, en soi-même, des éléments pathologiques ».

774 Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 57 : « *l'inconscient est orphelin* », ce qui signifie que le désir, ses machines et ses agencements ne répondent pas à la loi familiale œdipienne. Cette thèse est poursuivie à travers tout l'ouvrage, mais il n'est pas

réfère dans ses notes, que miser sur la famille comme pivot d'une résistance à la fonction-psy et au pouvoir disciplinaire est voué à l'échec : ainsi résister

au nom d'un discours de vérité qui aurait pour référence la famille, ce n'est pas du tout faire la critique de la discipline, c'est, au contraire, perpétuellement renvoyer à la discipline. Ce n'est pas échapper au mécanisme de la discipline que de se référer à la souveraineté du rapport familial, c'est au contraire, renforcer ce jeu entre souveraineté familiale et fonctionnement disciplinaire qui me paraît très caractéristique de la société contemporaine⁷⁷⁵.

Une résistance réelle au pouvoir disciplinaire nécessite de contester l'importance centrale de la famille pour celui-là ; il s'agit plutôt de « défamiliariser » les rapports institutionnels et individuels afin de refuser les prises dont les disciplines ont besoin pour s'exercer.

Ce qui est également décisif dans *Le Pouvoir psychiatrique*, c'est la pensée d'une résistance active de la folie, à partir d'une réflexion intéressante menée sur l'objet même de la bataille : car ce à propos de quoi luttent le pouvoir psychiatrique et la résistance de la folie, c'est la réalité elle-même, et la vérité. L'enjeu essentiel, pour Foucault, consiste alors à montrer que la résistance ne peut pas se subordonner sans réfléchir à une norme de vérité ou de réalité, lesquelles se trouvent toujours au cœur de la bataille, et non au-dessus. C'est dire que la réalité et la vérité, loin de renvoyer à l'être, à la nature, à l'universalité ou à la nécessité, deviennent ici les objets contingents d'une lutte ouverte entre des forces⁷⁷⁶. Avant 1820, dans ce que Foucault

étonnant de voir Deleuze et Guattari citer *Histoire de la folie* à la page suivante : « au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à *ne pas en finir avec ce problème-là* » (*ibid.*, p. 59). Cf. aussi R. Castel, *Le Psychanalisme*, Paris, Flammarion, 1981, p. 102 : « La conception de *génitalité* comme stade ultime de l'évolution de la libido et comme norme implicite ou explicite de son développement domine ainsi « naturellement » toute la théorie psychanalytique de la sexualité en tant qu'il conjugue la double acceptation de la loi familiale (prohibition de l'inceste et reproduction) et de la loi sociale (le travail comme dérivation contrôlée de la libido vers des fins socialement utiles) ». Cf. enfin *ibid.*, p. 164 qui analyse la manière dont la psychiatrie profite du placement volontaire pour coloniser le grain fin de toutes les déviations sociales : « Le placement « volontaire » suppose ce regard informé, qui connaît en principe la personne, son histoire, les symptômes qui n'ont pas encore éclaté en scandale sur la place publique. Il autorise ainsi une maîtrise du long terme, une prévision, c'est-à-dire une prévention, une intervention *avant-coup* ».

775 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 88.

776 Foucault rejoint ici un courant de pensée qui commence avec la « réification » dénoncée par Lukács tout au long de *Histoire et conscience de classe* et se poursuit avec Marcuse dans *L'Homme unidimensionnel*, Debord dans *La Société du spectacle* et Baudrillard dans *La Société de consommation* : pour tous, la réalité n'est jamais que la réalité voulue et assignée par le capitalisme au prolétariat. Cf. par exemple G. Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17 où l'auteur affirme que le spectacle « n'est pas un supplément au monde réel, sa décoration surajoutée. Il est le cœur de l'irréalisme de la société réelle » et surtout J. Baudrillard, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1996, p. 195 : « il y a partout substitution, en lieu et place du réel, d'un « néo-réel » tout entier produit à partir de la combinaison des éléments de code. C'est sur toute l'étendue de la vie quotidienne, un immense *processus de simulation* qui a lieu » et *ibid.*, p. 197-8 : « Le vrai est que la publicité (et les autres mass media) ne nous trompe pas : elle est au-delà du vrai et du faux. [...] Pour la bonne raison qu'il n'y a plus d'original ni de référentiel réel, et que, comme tous les mythes et paroles magiques, la publicité se fonde sur un autre type de vérification – celui de la *selffulfilling prophecy* (la parole qui se réalise de par sa profération même). [...] Le mode de la « *selffulfilling prophecy* », c'est le mode tautologique. La réalité n'est plus que le modèle qui se parle lui-même ». Tous ces thèmes réapparaissent dans le cours de Foucault : à l'utilisation tautologique de la réalité psychiatrique et

appelle aussi la proto-psychiatrie, c'est-à-dire à une période antérieure à l'institutionnalisation de l'asile, la folie, pensée comme erreur et distorsion de la réalité, devait être traitée non dans l'imposition de force de la réalité, mais précisément dans la fabrication d'une irréalité. Mason Cox rapporte par exemple que des psychiatres, incapables de convaincre de son erreur un patient persuadé d'être contaminé par une gale invisible, inventent le stratagème suivant : des pommades sont choisies afin de faire apparaître des boutons, lesquels confirment la croyance du patient, et leur facile disparition permet ensuite de résoudre la folie⁷⁷⁷. Le psychiatre est d'abord le maître de l'irréalité : celui qui déforme la réalité pour éteindre la folie et dévoiler la vérité. À partir de 1820 au contraire, avec Blanche, Fournet, Casimir Pinel ou Brierre de Boismont, « le psychiatre, c'est celui qui doit donner au réel cette force contraignante par laquelle le réel va pouvoir s'emparer de la folie, la traverser tout entière et la faire disparaître comme folie » ; en somme il devient « le maître de la réalité »⁷⁷⁸. En imposant la réalité et en la légitimant par une irrésistible scientificité, le pouvoir psychiatrique force la vérité à briller, et l'erreur à s'évanouir ; ce faisant, il choisit une arme ou un lieu de bataille que le fou est d'abord contraint d'accepter.

Mais de quelle réalité s'agit-il ? La réalité est d'abord celle de la société disciplinaire ; et c'est l'asile psychiatrique qui doit jouer le rôle de mise en adéquation du fou avec elle :

ce qui guérit à l'hôpital, c'est l'hôpital. C'est-à-dire que c'est la disposition architecturale elle-même, l'organisation de l'espace, la manière dont les individus sont distribués dans cet espace, la manière dont on y circule, la manière dont on y regarde ou dont on y est regardé, c'est tout cela qui a en soi valeur thérapeutique⁷⁷⁹.

L'hôpital lui-même, dans sa spatialité ou son architecture panoptique, constitue la réalité du pouvoir de surveillance et de normalisation que le fou doit accepter pour guérir – et il s'agit bien d'une guérison sociale, qui doit réadapter l'élément résiduel au continuum disciplinaire et capitaliste : en somme le fou doit redevenir normal, obéir et être productif⁷⁸⁰. C'est l'occasion de préciser l'importance de l'espace dans les analyses généalogiques, qu'il s'agisse de l'espace

disciplinaire répond la simulation et le spectacle des fous qui se placent par-delà le réel et l'irréel, ou le vrai et le faux, pour résister.

777 L'exemple se trouve en M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 129. Cf. *ibid.*, p. 131 pour l'analyse de Foucault : le psychiatre «manipule la réalité en lui faisant porter un masque ; il rend cette réalité un peu moins réelle ; en tout cas, il dépose sur elle une sorte de pellicule d'irréalité ; il la met dans la paranthèse du théâtre, du « comme si », du pseudo-, et c'est ainsi, en irréalisant la réalité, qu'il opère cette transformation de l'erreur en vérité ».

778 *Ibid.*, p. 131. Cf. aussi *ibid.*, p. 132 : « À partir du XIX^e siècle, le psychiatre, c'est donc un facteur d'intensification du réel, et il est l'agent d'un sur-pouvoir du réel » de sorte que Foucault peut définir ainsi : « le pouvoir psychiatrique, c'est ce supplément de pouvoir par lequel le réel est imposé à la folie au nom d'une vérité détenue une fois pour toutes par ce pouvoir sous le nom de science médicale, de psychiatrie ».

779 *Ibid.*, p. 103.

780 Cf. *ibid.*, p. 165 : « Cesser d'être fou, c'est accepter d'être obéissant, c'est pouvoir gagner sa vie, se reconnaître dans l'identité biographique que l'on vous a formée, c'est cesser de prendre du plaisir à la folie ».

comme objet d'analyse ou comme champ lexical et métaphorique d'expression⁷⁸¹ : si l'historien Foucault accorde tant de poids aux déterminations spatiales – qu'on pense aux thèmes constants du théâtre et de la scène, du corps (sa surface, sa profondeur, ses signes et ses postures⁷⁸²), des délimitations et des frontières (prisons, hôpitaux, asiles), mais aussi à tout le vocabulaire du champ, du territoire, de l'intérieur et de l'extérieur – c'est bien parce que le pouvoir et sa lutte avec la résistance sont indissociables d'un investissement dans l'espace. À cet égard, le panoptisme, également présent dans l'asile, est paradigmatique, puisqu'en lui l'espace seul produit, entretient et garantit le pouvoir. Dans *Le Pouvoir psychiatrique* en tout cas, l'espace est au centre d'un mécanisme circulaire de pouvoir, si on comprend que « donner pouvoir à la réalité, et fonder le pouvoir sur la réalité, c'est la tautologie asilaire »⁷⁸³. C'est cette redondance pouvoir-réalité, assurée par l'espace asilaire, qui constitue une première attaque dans la lutte qui met aux prises la psychiatrie et la folie.

Or à la réalité dont use le pouvoir pour conquérir les forces rebelles de la folie, le fou oppose la vérité – ou plutôt le jeu du vrai et du faux – que le psychiatre pensait, par droit d'origine scientifique, acquise à sa cause. La résistance au pouvoir-savoir psychiatrique prend ainsi la forme de la « simulation » : non pas celle, avertit Foucault, qui de la non-folie mime la folie, mais celle « qu'exerce la folie à l'égard d'elle-même, la manière dont la folie simule la folie, la manière dont l'hystérie simule l'hystérie, la manière dont un vrai symptôme est une certaine manière de mentir, la manière dont un faux symptôme est une manière d'être vraiment malade »⁷⁸⁴. La simulation hystérique que Foucault prend en exemple contredit tout principe de contradiction ou de vérité formelle : le faux prétend au vrai, et le vrai au faux ; et comme dans le paradoxe du menteur, le vrai implique le faux, et le faux le vrai. Dans ce phénomène étrange qui

781 Sur le primat de l'espace sur le temps dans l'analyse du pouvoir, cf. M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », art. cit., p. 33 : « métaphoriser les transformations du discours par le biais d'un vocabulaire temporel conduit nécessairement à l'utilisation du modèle de la conscience individuelle, avec sa temporalité propre. Essayer de déchiffrer, au contraire, à travers des métaphores spatiales, stratégiques permet de saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment dans, à travers et à partir des rapports de pouvoir ». Ce n'est pas que l'espace est l'unique modalité du pouvoir, car les analyses temporelles sont aussi nombreuses ; mais par rapport au champ traditionnel des analyses dialectiques qui aux yeux de Foucault privilégient la conscience et le temps, il s'agit de réhabiliter l'espace pour se rapprocher de la réalité du pouvoir. Il faut ajouter que c'est seulement lorsque la généalogie se débarrasse du dehors absolu auquel se subordonnaient les analyses archéologiques que l'espace peut devenir un objet positif.

782 Par exemple, dans *Le Pouvoir psychiatrique*, l'espace asilaire est pensé comme l'extension du corps du médecin : « l'asile c'est le corps du psychiatre, allongé, distendu, porté aux dimensions d'un établissement » (M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 179).

783 *Ibid.*, p. 173. Sur le lien pouvoir-réalité, cf. aussi *ibid.*, p. 165 : « il y a une grande tautologie asilaire en ceci que l'asile, c'est ce qui doit donner une intensité supplémentaire à la réalité, et, en même temps, l'asile c'est la réalité dans son pouvoir nu, c'est la réalité médicalement intensifiée, c'est l'action médicale, le pouvoir-savoir médical qui n'a pas d'autre fonction que d'être l'agent de la réalité elle-même ». De sorte que « la discipline asilaire, c'est à la fois la forme et la force de la réalité ».

784 *Ibid.*, p. 135.

rappelle aussi les analyses de Foucault à propos des procédés de Roussel, de Blanchot ou de Klossowski, c'est le même qui, en mimant le même, produit son autre : c'est la folie qui, à partir de son opacité, fictionne un stratagème de vérité contre le pouvoir-savoir psychiatrique. De son côté, le psychiatre ne peut affirmer son pouvoir qu'en le fondant dans une implicite mais irrésistible vérité scientifique dont il se veut l'unique porte-voix : avant même tout rapport de force et tout rapport à la réalité comme force, le psychiatre est celui qui posséderait, par droit d'origine, la vérité du fou⁷⁸⁵.

Mais la folie de répondre :

je vais poser en moi-même le mensonge. Et, par conséquent, lorsque tu manipuleras mes symptômes, lorsque tu auras affaire à ce que tu appelles la maladie, tu te trouveras piégé, car il y aura au milieu même de mes symptômes ce petit noyau de nuit, de mensonge par lequel je te poserai la question de la vérité⁷⁸⁶.

En simulant, les hystériques fragilisent la distribution figée qui lie la vérité au médecin et l'erreur au malade : ce qu'instituent en 1821 Pétronille et Braguette, les deux premières simulatrices de La Salpêtrière dont Foucault rappelle l'exemple historique, c'est le problème du vrai et du faux à l'intérieur même de la folie. Foucault peut ainsi considérer que « le mensonge de la simulation, la folie simulant la folie, ça a été l'anti-pouvoir des fous en face du pouvoir psychiatrique », le grand piège grâce auquel les malades tentaient de lui échapper, la manière enfin dont « on bâtissait ce monde de la simulation par lequel on résistait au pouvoir psychiatrique »⁷⁸⁷. Au psychiatre qui impose la réalité de l'asile au nom d'une irrésistible vérité, le fou répond par la question de la vérité dans le jeu de la simulation. La résistance se trouve ainsi référée, comme toujours chez Foucault, au problématique, alors que le pouvoir l'est à l'apodictique – la trouée, ou la percée, contre l'obturation des possibles.

785 Le médecin est présent dans l'asile non pour sa science, mais pour son statut et les marques ou signes dynastiques qui en assurent l'éclat – c'est la vérité-foudre qui prime ici, plutôt que la vérité-démonstration. Sur ce point, cf. *ibid.*, p. 181 : « Alors, pourquoi le médecin ? Réponse : parce qu'il sait. [...] c'est l'effet de pouvoir supplémentaire que donne, non pas le contenu d'un savoir, mais, statutairement, la marque du savoir » ; « il s'agit alors, à partir des marques de savoir – mais non du contenu du savoir – qui qualifient le personnage médical, de faire fonctionner l'espace asilaire comme un corps qui guérit par sa propre présence » si bien qu'« à travers la clinique, le médecin se constitue comme maître de vérité » (*ibid.*, p. 185).

786 *Ibid.*, p. 135. Cf. en miroir M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 663 : « Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier ».

787 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 135 et 136. Le vocabulaire du cours de 1973-74 est éloquent dans l'affirmation du lien folie-résistance. Cf. en particulier *ibid.*, p. 253 : les hystériques « ont été précisément le front de résistance à ce gradient démentiel qu'impliquait le double jeu du pouvoir psychiatrique et de la discipline asilaire » ; l'hystérie consiste à « opposer à la poussée qui anéantissait, effaçait les symptômes, et de résister à l'assignation de la folie en réalité par la simulation. L'hystérique a de magnifiques symptômes mais, en même temps, il esquive la réalité de sa maladie ; il est à contre-courant du jeu asilaire, et, dans cette mesure-là, saluons les hystériques comme les vraies militants de l'antipsychiatrie ».

Que la résistance foucauldienne prenne sens dans une lutte ouverte, susceptible de renversements indéfinis et de conquêtes relatives, *Le Pouvoir psychiatrique* le montre en rendant compte de plusieurs événements ou batailles qui suivent directement la résistance simulatrice au pouvoir asilaire. Foucault indique ainsi explicitement faire une analyse « en termes de bataille, d'affrontement, d'enveloppement réciproque, de disposition de pièges en miroir, d'investissement et de contre-investissement, de tentative de prise de contrôle entre les médecins et les hystériques »⁷⁸⁸. Pour reprendre l'avantage, la psychiatrie invente ainsi de nouveaux instruments de pouvoir-savoir : premièrement, la procédure de l'interrogatoire doit amener la folie à s'avouer en réduisant au maximum l'écart, imposé par les simulateurs, entre la réalité des symptômes et la réalité de la folie. Deuxièmement, l'utilisation de drogues – comme le haschich, l'opium ou l'éther – permet de reproduire mécaniquement la folie et de comprendre ses principes premiers à partir de sa simulation contrôlée, offrant ainsi au psychiatre la possibilité de communiquer avec la folie non plus par le biais de l'extériorité des symptômes, mais par celui d'une intériorité désormais sans mensonge. Troisièmement, la technique de l'hypnose, comme l'interrogatoire ou la drogue, a d'abord « un effet disciplinaire – elle est sédative » ; mais surtout, l'hypnotiseur a « la possibilité de disposer comme il veut du malade » puisqu'il « peut déterminer une contracture ou une paralysie d'un muscle, il peut exciter ou annuler la sensibilité à la surface du corps, affaiblir ou aviver les facultés intellectuelles ou morales ; il peut modifier même des fonctions automatiques comme la circulation, la respiration »⁷⁸⁹. Enfin la neurologie est une tentative pour avoir prise sur la folie en court-circuitant la volonté du simulateur dans un interrogatoire qui porte sur le corps même du simulateur. Dans ces quatre évolutions historiques du pouvoir psychiatrique, il ne faut pas lire le progrès d'une science sûre de ses fondements, ni le progrès d'un humanisme respectant le droit des fous à la liberté, mais autant de tentatives pour conquérir, toujours plus profondément à l'intérieur de leurs corps, les résistances des simulateurs à partir même de la vérité comme arme.

Or il est remarquable que *Le Pouvoir psychiatrique* ne s'achève pas sur ces victoires et avancées partielles du pouvoir, mais au contraire sur trois « triomphes » de la résistance de la folie contre lui. Premièrement et conformément à *Histoire de la folie*, Foucault rend compte du

788 *Ibid.*, p. 310. Cf. aussi le résumé du cours : « plus encore qu'un lieu de dévoilement, l'hôpital dont Esquirol a donné le modèle est un lieu d'affrontement ; la folie, volonté troublée, passion pervertie, doit y rencontrer une volonté droite et des passions orthodoxes. Leur face-à-face, leur choc inévitable, et à vrai dire souhaitable, produiront deux effets : la volonté malade, qui pouvait fort bien rester insaisissable puisqu'elle ne s'exprimait dans aucun délire, produira au grand jour son mal par la résistance qu'elle opposera à la volonté droite du médecin ; et, d'autre pat, la lutte qui s'établit à partir de là devra, si elle est bien menée, conduire à la victoire de la volonté droite, à la soumission, au renoncement de la volonté troublée. Un processus, donc, d'opposition, de lutte et de domination » (*ibid.*, p. 345).

789 *Ibid.*, p. 288.

moment caractéristique du XIX^e siècle à partir duquel le psychiatre s'est trouvé dans l'impératif de faire de la folie une maladie, c'est-à-dire un objet médical. Plus précisément, il s'est agi de réduire la multiplicité chaotique de la folie à la constance et à la régularité, moins pour une raison d'intelligibilité que d'opposition et de maîtrise de ses dangers et de ses virtualités : établissement de symptômes constants et lisibles, renvoi des crises à des cadres prévisibles et calculables de sorte que la folie soit entièrement pathologisée et normalisée. Mais il est faux de dire que l'hystérique est absolument contraint par cette manœuvre psychiatrique : en réalité, si la pathologisation de la folie réussit, c'est d'abord, indique Foucault, parce que l'hystérique y trouve un intérêt direct, qui est sa sortie de l'asile et son entrée à l'hôpital. « Le droit de n'être pas fou, mais d'être malade est acquis par l'hystérique grâce à la constance et à la régularité de ses symptômes » ; si donc le médecin a prise sur le malade, le malade, lui aussi – et de manière peut-être plus silencieuse mais sûrement plus profonde –, a prise sur le médecin, acquiert du pouvoir et même un « supplément de pouvoir » où « va se précipiter tout le plaisir des hystériques »⁷⁹⁰. Premier triomphe de la résistance de la folie.

Deuxièmement, Foucault place la bataille de la folie et du pouvoir psychiatrique au centre de ce qu'il appelle le problème des « malades assurés » : plus précisément, le psychiatre va utiliser la simulation de l'hystérique pour régler le jeu du vrai et du faux non de l'hystérique, mais des malades post-traumatiques, dont l'authenticité et la multiplication des délires commencent, au cours du XIX^e siècle, à inquiéter les intérêts des compagnies d'assurance. Pour cela, le psychiatre est amené à provoquer des crises hystériques sous hypnose afin de comparer ces vraies simulations avec celles des malades traumatiques. Là encore, le fou n'est pas le serviteur sans espoir d'un tyran qui emporterait tous les bénéfices ; au contraire, l'hystérique gagne un supplément de légitimité, de pouvoir et de plaisir dans sa lutte avec le psychiatre : « en obéissant précisément aux consignes que celui-ci donne dans l'hypnose, elle arrive à être en quelque sorte l'instance de vérification, de vérité entre la maladie et le mensonge. Second triomphe de l'hystérique »⁷⁹¹. Il faut donc renverser la lecture habituelle : plutôt qu'une irréversible conquête en rationalité et en pouvoir du psychiatre, il faut repérer, plus profondément encore, un gain réel pour l'hystérique qui voit dans son utilisation et son obéissance apparente au médecin dans le cas des malades assistés le moyen de garantir l'authenticité de son délire, et de sa résistance.

Troisièmement, Foucault évoque une autre ligne de fracture lorsque se fait jour pour le psychiatre l'exigence d'expliquer médicalement les simulations hystériques afin de contenir sa

790 *Ibid.*, p. 312-3.

791 *Ibid.*, p. 318.

dépendance à l'égard du fou. C'est tout l'intérêt de la notion de traumatisme, dans laquelle Charcot voit la cause générale de toutes les simulations et de tous les délires – l'hypnose étant elle-même pensée comme un traumatisme donnant lieu, par le biais de la suggestion, à des conséquences identiques aux simulations. L'objectif de Charcot consiste donc à inciter l'hystérique à parler pour trouver le traumatisme à l'origine de la folie ; de leur côté, les hystériques « vont, dans la brèche ouverte par cette injonction, précipiter leur vie, leur vie réelle, de tous les jours, c'est-à-dire leur vie sexuelle »⁷⁹². Toute cette abondante et dérangement sexuelle, que Charcot ne peut théoriquement ni voir ni dire parce qu'elle est aussi peu scientifique que la simulation, constitue le troisième triomphe de l'hystérique. Ce que Foucault appelle le « corps sexuel » émerge ainsi dans ces grandes scènes de simulation, où les désirs, et peut-être aussi les traumatismes, se mêlent à des communications affectives qui traversent les murs de l'hôpital et se fixent sur le personnel de surveillance.

Tous ces éléments permettent de tirer un ensemble de conclusions provisoires : Foucault distingue premièrement une résistance passive ou résiduelle, c'est-à-dire produite par le pouvoir, et une résistance active, c'est-à-dire initiée contre le pouvoir. Alors que la tradition occidentale définit plutôt la résistance passive comme une désobéissance non violente et la résistance active comme une révolte armée, Foucault suggère une autre ligne de partage, parce qu'aucune forme de résistance, ici, ne suppose une violence physique ou armée. La désobéissance ne constitue pas non plus un critère pertinent, puisqu'il peut arriver que le simulateur obéisse à l'injonction du pouvoir, mais avec une « pensée de derrière », c'est-à-dire une stratégie plus profonde et inverse – ainsi, le simulateur accepte d'offrir des symptômes stables, mais uniquement pour quitter l'asile, ou accepte de parler au psychiatre, mais dans le but de dire toute une sexualité pléthorique et incontrôlable... *Le Pouvoir psychiatrique* expose ainsi toute une résistance de zèle de l'hystérique qui permet de rompre avec le double critère de la violence et de la désobéissance ; mais en même temps le cours de 1973-1974 permet de penser l'articulation de la résistance passive et de la résistance active, en montrant que c'est à partir d'un statut de résidu disciplinaire que la résistance positive du simulateur peut commencer. Deuxièmement, la résistance du fou est prise en modèle par Foucault en vertu d'une double finalité : d'une part, elle rend compte d'une activité de la folie que semble lui dénier la psychiatrie en l'objectivant et en la pathologisant ; d'autre part, en référant la résistance à des stratégies corporelles infra-conscientes

⁷⁹² *Ibid.*, p. 320. On sent bien que cette victoire de la folie est transitoire, et que la médecine va bientôt jouer un nouveau coup en investissant scientifiquement la sexualité : c'est, évidemment, la psychanalyse. « En forçant les portes de l'asile, en cessant d'être des folles pour devenir des malades, en entrant enfin chez un vrai médecin, c'est-à-dire chez le neurologue, en lui fournissant des vrais symptômes fonctionnels, les hystériques, pour leur plus grand plaisir, mais sans doute pour notre plus grand malheur, ont donné prise à la médecine sur la sexualité » (*ibid.*, p. 325).

– qu'on pense au plaisir que l'hystérique prend à ses simulations –, Foucault suggère qu'*a fortiori* tout homme peut résister contre les pouvoirs précis qui prétendent en gouverner l'existence. Troisièmement, ce cours considère la réalité et la vérité non d'abord comme des objets de connaissance, mais comme des instruments et des armes dans la bataille qui met aux prises le pouvoir psychiatrique et la folie, si bien que toute notion ou concept, y compris les plus universels et nécessaires, semblent immergés dans la lutte et paraissent constituer autant de moyens pour triompher de l'adversaire. Au cœur de la bataille, la vérité et la réalité ne semblent pas constituer des normes à l'action de résistance – mais pour autant, vérité et réalité comme concepts ne sont pas disqualifiés ou instrumentalisés en tant que tels.

2.3.4 Résistance et libération

En 1984, Foucault déclare :

J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même⁷⁹³.

Il y a une longue méfiance foucauldienne pour l'idée ou l'évidence de la libération, et la résistance consiste d'abord à porter un soupçon à l'égard de toute promesse naïve d'une libération définitive et totale. Plus précisément, le discours de la libération suppose un schéma ternaire simple et indéfiniment réexploitable qui explique une part de son succès et de son prestige : premièrement une nature libre, vraie et bonne, deuxièmement une aliénation servile, fautive et mauvaise, troisièmement un retour à l'origine. À entendre en effet les harmoniques originaires que fait résonner la citation, il faut souligner que lorsqu'il conteste l'évidence de la libération, l'accent de Foucault demeure résolument anti-dialectique. Dans l'œuvre de Foucault, c'est la Révolution française, portée par les Lumières, qui constitue le paradigme d'un événement qui en apparence peut être considéré comme une libération, mais qui en réalité sous-tend des menaces nouvelles et ininterrogées – de la libération des fous dans *Histoire de la folie* jusqu'à la libération sexuelle des derniers textes, en passant par la libération humaniste ou anthropologique dans *Naissance de la clinique* et *Les Mots et les choses* et la libération à l'égard de la barbarie punitive dans *Surveiller et punir*. C'est en outre un des thèmes centraux de *La Volonté de savoir*, qui s'évertue à dégager une conception de la résistance débarrassée du mythe de la libération et d'une norme naturaliste.

L'objet de libération dans *La Volonté de savoir*, c'est le sexe : Foucault remarque que dans les discours du freudisme et du marxisme, ou du freudo-marxisme influent au moment de mai 68, tout se passe comme si l'insistance sur la répression de la sexualité et la promesse d'un sexe libéré étaient non seulement liées, mais se constituaient aussi réciproquement⁷⁹⁴. Ce n'est pas que

793 M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », art. cit., p. 1529.

794 Cf. A. Giami, « Misère, répression et libération sexuelles », *Mouvements*, vol. 20, 2002 qui met en valeur l'importance du freudo-marxisme dans l'articulation des thèmes de répression et de libération et J. Bernat, « La fonction de l'orgasme selon Wilhelm Reich (1897-1957) », *Corps*, n°5, 2009. Reich pense que le « désir orgiastique authentique » est l'objet d'une « peste émotionnelle » de la part des morales répressives, répondant ainsi au slogan présent dans *1984* de Georges Orwell : « Nous abolirons l'orgasme ! ». La perspective de Reich, enfin, relève d'un

Foucault nie un facteur de répression, ou même un facteur juridique, dans ce qu'il nomme le « dispositif de sexualité »⁷⁹⁵ ; seulement, il est généalogiquement attentif à la manière dont la philosophie a globalement réduit son discours sur le pouvoir à une « hypothèse juridico-répressive », afin de profiter directement de l'aura du discours de la libération. Il est donc important, au contraire, de faire apparaître la répression et la libération comme les deux faces d'une même pièce. En d'autres termes, l'erreur est d'en rester à l'idée exclusive d'une répression bourgeoise ou victorienne, alors même qu'un de ses buts essentiels, mais voilé, est de justifier son corrélat, qui est la libération du sexe. À considérer ensemble la répression et la libération, c'est donc une stratégie, un intérêt, une « volonté » qui s'esquisse ; en tout cas, l'aura du discours libérateur ou révolutionnaire est d'autant plus forte que le sexe est décrit comme réprimé ou exploité. Foucault appelle cela le « bénéfice du locuteur » :

il y a peut-être une autre raison qui rend pour nous si gratifiant de formuler en termes de répression les rapports du sexe et du pouvoir : ce qu'on pourrait appeler le bénéfice du locuteur. Si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met

naturalisme ou d'un monisme de l'énergie vitale qu'il nomme « orgone ». Comme chez Marcuse, il faut libérer Éros dans le jeu même de la civilisation. Cf. J.-M. Lachaud, « Du « Grand refus » selon Herbert Marcuse », *Actuel Marx*, n°45, 2009, p. 3 qui synthétise dans les termes de Foucault : Marcuse « pense la libération de l'Éros en tant qu'utopie concrète et affirme possible la transformation de la vie quotidienne (qui ne serait plus déterminée par la soumission au travail forcé ou par une sexualité asservissante, mais émancipée, dynamisée par la reconnaissance d'un plaisir activé par les puissances affranchies de l'imaginaire) ». Cf. plus précisément H. Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 126-7 : « Le principe de rendement exige une organisation répressive de la sexualité et de l'instinct de destruction. Donc, si le processus historique tendait à rendre caduques les institutions du principe de rendement, il tendrait aussi à rendre caduque une telle organisation des instincts, c'est-à-dire à libérer les instincts des contraintes et des détournements rendus nécessaires par le principe de rendement ». Le schéma ternaire que dénonce Foucault, est bien présent ici : principe de plaisir, principe de réalité répressif, et libération du principe de plaisir.

Foucault rejoint ici l'analyse que fait déjà Robert Castel dans *Le Psychanalisme* et notamment en son quatrième chapitre intitulé « Il était une fois la révolution psychanalytique ». Castel y soutient que l'institution psychanalytique, loin d'être par essence révolutionnaire, est plutôt contre-révolutionnaire, en menant ce que l'auteur appelle une « politique de l'apolitisme ». La thèse y est donc différente de celle de Foucault, et plus radicale, parce que Castel suggère que la psychanalyse n'est pas réellement libératrice. Cf. par exemple R. Castel, *Le Psychanalisme*, *op. cit.*, p. 102-3 : « cette « révolution » demeure théorique et individuelle » ; « la psychanalyse ne peut dans le meilleur des cas parler d'émancipation, de libération, etc., que dans le cadre d'une aventure personnelle ».

⁷⁹⁵ Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 20 : « Il faut bien s'entendre ; je ne prétends pas que le sexe n'a pas été prohibé ou barré ou masqué ou méconnu depuis l'âge classique [...]. Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ». Sur la notion de dispositif, cf. M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 206, p. 299 : « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, 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 éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. [...] Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante ». Le dispositif de sexualité est donc la formation de tout un réseau de discours hétérogènes sur la sexualité répondant à une urgence précise : celle de conquérir des résistances corporelles.

jusqu'à un certain point hors pouvoir ; il bouscule la loi ; il anticipe, tant soit peu, la liberté future. De là la solennité avec laquelle aujourd'hui, on parle du sexe. [...] depuis des dizaines d'années, nous n'en parlons guère sans prendre un peu la pose : conscience de braver l'ordre établi, ton de voix qui montre qu'on se sait subversif, ardeur à conjurer le présent et à hâter le jour. Quelque chose de la révolte, de la liberté promise, de l'âge prochain d'une autre loi passe aisément dans ce discours sur l'oppression du sexe. Certaines des vieilles fonctions traditionnelles de la prophétie s'y trouve réactivées. À demain le bon sexe. C'est parce qu'on affirme cette répression qu'on peut encore faire exister, discrètement, ce que la peur du ridicule ou l'amertume de l'histoire empêche la plupart d'entre nous de rapprocher : la révolution et le bonheur ; ou la révolution et un corps autre, plus neuf, plus beau ; ou encore la révolution et le plaisir. Parler contre les pouvoirs, dire la vérité et promettre la jouissance ; lier l'un à l'autre l'illumination, l'affranchissement et des voluptés multipliées⁷⁹⁶.

Cette longue citation, qui témoigne par sa répétition apparente d'une réelle insistance, permet de dégager trois points décisifs. Premièrement, le discours de la répression est indissociable de toute une rhétorique de la libération, par rapport à laquelle le discours foucauldien entend conserver une distance sérieuse. Il s'agit alors de résister au bénéfice du locuteur en refusant de « prendre la pose » – le texte évoque toute une rhétorique passant par le ton secret de la voix, une attitude tout à la fois prudente, « solennelle » et transgressive, en somme toute une forme du discours censée préciser la force illocutoire du révolté ou du révolutionnaire. Tout cela rappelle les critiques, présentes dès *Histoire de la folie* comme dans « *Il faut défendre la société* », du « lyrisme » de la résistance, et ce n'est pas un hasard si le terme apparaît à la page suivante : Foucault continue dans le domaine de la sexualité une critique de la libération qu'il avait initiée en prenant ses distances avec le lyrisme de la folie. Foucault, pour dégager une place à sa conception de la résistance, soutient qu'il n'y a pas à paraître subversif ou transgressif pour l'être – et comme *La Société punitive* l'a montré, qu'il n'y a même pas à être transgressif du tout, mais, ce qui est différent, dissident. C'est dire que Foucault ne peut pas être exclusivement taxé de rhéteur ou de poète : bien sûr, le lyrisme de la folie, les sirènes de l'être du langage, la sophistique étudiée dans les *Leçons sur la volonté de savoir*, et le style même de Foucault – celui surtout de l'archéologue, dont la profusion disparaît peu à peu pour aboutir à une plaisante simplicité dans les derniers textes – témoignent d'un souci pour la matérialité du discours ; mais ce souci, on le voit ici, est aussi critique envers les atours des discours de la répression et de la libération⁷⁹⁷. Plus profondément, il faut soutenir que le discours de la

796 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 13-14. Cf. aussi *ibid.*, p. 15 sur le lyrisme révolutionnaire : « demandons-nous comment il a pu se faire que le lyrisme, que la religiosité qui avaient accompagné longtemps le projet révolutionnaire se soient, dans les sociétés industrielles et occidentales, reportés, pour une bonne part au moins, sur le sexe ». Enfin, sur le lien de dépendance proportionnelle de la répression et de la libération : « l'énoncé de l'oppression et la forme de la prédication renvoient l'une à l'autre ; réciproquement ils se renforcent » (*ibid.*). Cf. enfin M. Foucault, « Préface », *art. cit.*, p. 187 où Foucault s'oppose, déjà en 1961, au « lyrisme de la protestation ».

797 L'argument avancé par Foucault ne peut-il être renversé contre lui, si l'on conçoit que ce bénéfice stratégique du locuteur appartient à tout discours, et pas seulement au discours de libération ? Pourquoi ne pas objecter par exemple que le discours foucauldien, qui critique le discours de libération, espère lui aussi un certain gain dans le

résistance possède une ombre, une limite parodique et menaçante, un bouffon toujours prêt à ressurgir sur ses épaules : c'est le discours de la libération, qui vise, tout en contestant un pouvoir général et répressif, un pouvoir supplémentaire, un sur-pouvoir qui en légitime non seulement la stratégie, mais aussi le tort fait à une véritable résistance. Le discours de la résistance doit donc, en même temps qu'il s'oppose à tels dispositifs de pouvoir comme celui de sexualité, résister à son double caricatural, pour qui le meilleur moyen d'accroître son pouvoir consiste à singer le discours de la résistance, ou à succomber aux sirènes révolutionnaires.

Il convient deuxièmement de prendre au sérieux la critique philosophique de Foucault contre l'idée de libération, en généralisant ce que la citation développe pour la seule libération du sexe, c'est-à-dire un corps futur, supérieur, capable de jouissances sans précédent. La libération se conjugue d'abord à l'avenir – l'idée est répétée à plusieurs reprises, et résonne avec les promesses creuses et les prophéties peu glorieuses de la dialectique – ; en ce sens, elle est une fuite par rapport à l'expérience présente, et la projection, dans un autre temps, d'un arrière-monde. En outre, cette projection est essentiellement soustractive : il s'agit de projeter un avenir sans contraintes morales et religieuses d'une part, sans exploitation ou réduction à la reproduction des forces productives d'autre part. C'est dire que la libération signifie la suppression de toute forme de répression, d'oppression ou d'aliénation – en somme, la fin du pouvoir. Enfin et peut-être surtout, s'il n'y a plus de pouvoir, il n'y a plus de résistance : la libération entretient le rêve d'un dehors du pouvoir – le texte parle d'un « certain point hors pouvoir » –, d'un lieu sans lieu où se lient le bonheur et la vérité. Derrière la critique de la libération se cache donc toujours la critique centrale de l'origine : généalogiquement, la libération n'est que la satisfaction du désir de l'irrésistible, ou le rêve d'une vie sans servitude, sans erreur et sans malheur. Il est aisé d'entendre une tonalité nietzschéenne dans cette critique quoique, comme toujours chez Foucault, réaxée sur une pensée de la résistance : de même que le philosophe au marteau fustige les fuites de la raison dans un monde vrai, de même ici la libération signifie l'idéalisme d'un monde sans résistance. En somme, le discours de la libération, en tendant vers l'irrésistible et en évinçant la résistance, acquiert en même temps un bénéfice de pouvoir. Contre cela, le texte évoque deux moyens qui sont autant d'affects, revisités, de la distance : d'une part « la peur du ridicule », c'est-à-dire le souci de résister aux sirènes de

discours, prend une pose anti-dialectique, une attitude résolument détournée de tout lyrisme et de toute illusion, afin de légitimer son discours de résistance censé plus proche de la lutte indéfinie, complexe et ouverte des forces qui s'affrontent ? C'est la difficulté interprétative de ce passage décisif, autant rhétorique que philosophique, de se contenter de la méfiance pour la libération, tout en se méfiant du gain de la vérité que Foucault, trop littéraire pour le méconnaître, s'amuse ici à faire jouer en sous-main, peut-être parodiquement. S'accorder un bénéfice du locuteur en dénonçant un bénéfice du locuteur ressemble à plusieurs autres procédés foucauldien, qui ont pu faire prendre l'ensemble du discours – y compris son intérêt philosophique – pour une supercherie : par exemple, accéder à la célébrité en évoquant l'anonymat du discours ou la mort de l'auteur...

l'irrésistible – ridicule qu'a peut-être éprouvé l'archéologue relativement à l'être du langage –, d'autre part « l'amertume de l'histoire », c'est-à-dire l'usage critique et dissolvant, plutôt que fondateur, platonicien ou anthropologique, de l'histoire.

Troisièmement, cette méfiance permet de rendre compte d'un fait qui contredit directement l'hypothèse juridico-répressive du pouvoir : c'est la « véritable explosion discursive »⁷⁹⁸ de la société occidentale à propos du sexe, repérable de la pastorale chrétienne à la psychanalyse en passant par Sade et *My secret life*. Il s'agit alors de conclure non au « mutisme » de la société occidentale sur le sexe, mais au discours sans fin sur le sexe comme chose mutique à faire parler, ou chose secrète à dévoiler ; non pas seulement de la répression de la sexualité, mais de la sexualité comme chose réprimée à libérer. Et c'est seulement à condition de déplacer son regard de la répression au système répression/libération qu'il devient possible de comprendre que le sexe n'est pas seulement tu, mais dit en tant que tu, exposé en tant que caché⁷⁹⁹. L'hypothèse répressive, indique Foucault, ne fait alors que reconduire un pouvoir qu'elle surjoue à critiquer : elle « dénonce les pouvoirs qu'elle exerce et promet de se libérer des lois qui l'ont fait fonctionner » ; en somme « la notion de « répression » est encore une notion juridico-disciplinaire »⁸⁰⁰. Référée à une fonction positive plutôt que négative, l'hypothèse juridico-répressive n'est donc pas une arme de résistance contre le dispositif de sexualité ; elle constitue au contraire une arme anti-résistance, le moyen pour le pouvoir de se renforcer en neutralisant son autre. Pour redonner généalogiquement sens à la résistance, il faut alors concevoir que le pouvoir n'est pas essentiellement inhibiteur ou limitatif, et que sa fonction répressive, qui peut bien exister, n'est qu'une ruse à l'intérieur d'une stratégie globale d'incitation et de production – non pas une vérité générale, mais un cas particulier, captieux, au service d'une généralité qui lui est apparemment contraire.

Le caractère essentiellement constituant du pouvoir, qui apparaît déjà dans les analyses de *Surveiller et punir* relativement au dressage et à la normalisation des individus, trouve ici son

798 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 25. Cf. aussi *ibid.*, p. 45 : « Depuis le XVIII^e siècle, le sexe n'a pas cessé de provoquer une sorte d'éréthisme discursif généralisé » et *ibid.*, p. 45-6 : « le discours du sexe, c'est une immense prolixité que notre civilisation a requise et organisée. [...] Sur le sexe, la plus intarissable, la plus impatiente des sociétés, il se pourrait que ce soit la nôtre ». Cf. enfin *ibid.*, p. 102 : « Caché, le sexe ? Dérobé par de nouvelles pudeurs, maintenu sous le boisseau par les exigences mornes de la société bourgeoise ? Incandescent au contraire ».

799 Cf. *ibid.*, p. 16 : « Il s'agit en somme d'interroger le cas d'une société qui depuis plus d'un siècle se fustige bruyamment de son hypocrisie, parle avec prolixité de son propre silence » ; « La question que je voudrais poser n'est pas : pourquoi sommes-nous réprimés, mais pourquoi disons-nous, avec tant de passion [...] que nous sommes réprimés ? ». Cf. aussi *ibid.*, p. 49 : « Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme *le secret* ».

800 *Ibid.*, p. 16 et M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 36. Cf. aussi M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 19 : « la critique qu'on fait de la répression peut bien se donner des airs de rupture, [...] elle apparaîtra comme [...] une forme plus rusée ou plus discrète du pouvoir » et *ibid.*, p. 114 : « Le pouvoir, comme pure limite tracée à la liberté, c'est, dans notre société au moins, la forme générale de son acceptabilité ».

achèvement théorique. L'analogie ne s'arrête pas là : car si *Surveiller et punir* soutient que les résistances populaires n'ont pu être conquises par le pouvoir disciplinaire que par une gestion fine des illégalismes, *La Volonté de savoir* montre un an plus tard que le dispositif de sexualité n'a pu subjuguier les résistances liées à la sexualité que par une gestion fine des discours sur le sexe : Foucault évoque par exemple tous les contrôles sociaux qui, « autour du sexe », « irradient les discours, intensifiant la conscience d'un danger incessant qui relance à son tour l'incitation à en parler »⁸⁰¹. Dans ses cours et dans l'ouvrage de 1976, Foucault développe quelques exemples de cette grande exhortation à parler de son sexe : la gestion de la population par une économie politique de la natalité, le souci permanent des collèges pour administrer la sexualité des enfants, l'attention de la médecine, de la psychiatrie et de la justice pour les instincts, les pulsions, l'onanisme et les perversités. Pour résumer cette longue mais décisive analyse, il faut donc dire que le système répression/libération est non pas l'échec ou la mise en échec, mais la réussite de la « volonté de savoir »⁸⁰² sur le sexe : premièrement, en prenant la pose de la révolte contre un pouvoir répressif, il extorque un sur-pouvoir qui le légitime ; deuxièmement, il neutralise toute résistance véritable au pouvoir qui s'exerce sur la sexualité en déplaçant le centre de gravité de la critique vers l'irrésistible ; troisièmement, il utilise le sur-pouvoir accumulé pour renforcer le pouvoir réel et productif. Si la fin de la philosophie ou de la généalogie est la résistance au pouvoir et non le renforcement de ce dernier, alors le pouvoir doit être pensé comme une « volonté de savoir » plutôt que comme « une loi qui dit non ».

801 *Ibid.*, p. 43. Sur l'analogie de l'ouvrage de 1976 avec celui de 1975, il faut dire que de même que les disciplines se livrent à une gestion des illégalismes, de même le dispositif de sexualité doit gérer la diversité chaotique du sexe : « on doit en parler comme d'une chose qu'on n'a pas simplement à condamner ou à tolérer, mais à gérer, à insérer dans des systèmes d'utilité, à régler pour le plus grand bien de tous, à faire fonctionner selon un optimum » (*ibid.*, p. 34-5).

802 La formule apparaît en *ibid.*, p. 20, puis 21 : « Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux ». En s'appuyant sur l'exemple de Charcot voulant à tout prix taire le sexe alors qu'il affleurerait partout dans les leçons de La Salpêtrière, Foucault répète que le négatif n'est qu'une des fonctions du positif : « Ne pas vouloir reconnaître, c'est encore une péripétie de la volonté de vérité » (*ibid.*, p. 74). Que la répression ne soit qu'une ruse de la production, ou la négation celle de la positivité, cela est encore manifeste dans le cas de ce que Foucault appelle la « police du sexe » : « Police du sexe : c'est-à-dire non pas rigueur d'une prohibition mais nécessité de régler le sexe par des discours utiles et publics » (*ibid.*, p. 35). Cf. déjà M. Foucault, *Les Anormaux, op. cit.*, p. 204 : « Il faut tout dire et il faut en dire le moins possible ; ou encore, en dire le moins possible est le principe tactique dans une stratégie générale qui veut que l'on dise tout ».

2.3.5 Sexe et libération – contre le désir et la nature comme normes

Le soupçon que Foucault fait porter sur le thème de la libération se prolonge dans son intérêt décisif pour l'aveu : car c'est grâce à l'aveu que sont promises la vérité et la libération du sexe. Par le mécanisme de l'aveu, la nature – du désir ou du sexe – apparaît ainsi comme une norme possible pour la résistance, et c'est ce point qu'il faut étudier de près. L'aveu est le *modus operandi* privilégié de l'hypothèse juridico-répressive : il laisse croire que la sexualité est réprimée et incite en même temps à la libérer par la vertu magique du discours, de la confiance ou de la confession. Ce faisant, l'aveu participe en réalité de toute une positivité du pouvoir qu'il a pour fonction de masquer : incitation à la parole et au discours sans fin, invitation à dire la vérité, exhortation à désirer sa libération, production de plaisirs à parler de son intimité... L'aveu doit créer l'illusion juridico-répressive ; il a pour fonction d'annihiler les résistances aux pouvoirs réels en diffusant le leurre d'une « loi qui dit non ». Tout se passe comme si

la vérité, au plus secret de nous-même, ne « demande » qu'à se faire jour ; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération. L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence ; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté⁸⁰³.

L'aveu est bien la preuve que la vérité n'est pas originairement libre, mais historiquement mêlée à du pouvoir. En effet, pour faire croître en même temps l'utilité et la docilité des individus, le dispositif de sexualité a besoin d'informations et de savoirs dont le pouvoir a compris qu'il était bien plus profitable qu'ils soient donnés volontairement, avec plaisir et désir, plutôt qu'arrachés violemment.

Pour juger de l'importance de l'aveu dans *La Volonté de savoir*, il faut rappeler qu'il est le moyen essentiel par lequel la *scientia sexualis* occidentale s'est constituée, ce rapport insolite entre sexualité et vérité qui consiste en « cette chose improbable : une science-aveu, une science qui prenait appui sur les rituels de l'aveu et sur ses contenus »⁸⁰⁴. La formation de cette science-aveu implique toute une réorganisation en même temps pratique et théorique : il a fallu intégrer le discours sur sa sexualité au processus clinique ; il a été nécessaire, aussi, de concevoir le sexe comme une cause inépuisable, pathologique et latente ; corrélativement, on a dû penser tout un art de l'interprétation scientifiquement établi, médical et thérapeutique. En s'appuyant sur le mécanisme de l'aveu, la médecine, la psychiatrie et la pédagogie du XIX^e siècle achèvent ainsi de

803 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 80.

804 *Ibid.*, p. 86.

lier sexualité et vérité sur le mode de la science : il ne s'agit pas, comme dans l'*ars erotica* des sociétés orientales, d'une expérience libre, initiée par un maître de vérité et finalisé par l'intensification des plaisirs, mais d'une expérience privée, honteuse et secrète dont toute l'exigence est d'être mise en discours, puis en théorie, afin d'en viser l'objectivation. C'est dire que l'aveu piège la sensualité, les plaisirs, l'expérience elle-même dans les filets de la science : il évince le corps et étouffe ses résistances en enfermant toutes ces potentialités dans l'idéalité d'une vérité qui les précède toujours déjà. Ce mécanisme de l'aveu est d'ailleurs si profondément ancré, ironise en substance Foucault, que le seul « art érotique » que l'Occident connaît au XIX^e siècle tient seulement dans ce plaisir fétichiste à dire la vérité de sa sexualité : le plaisir n'existe plus que par le filtre de la science-aveu.

En somme, l'aveu est la pièce essentielle dont use le dispositif de sexualité pour se rendre lui-même invisible, ou irrésistible ; car en produisant des discours, des savoirs, des désirs et même des plaisirs qui imposent l'image juridico-répressive du pouvoir et entretiennent l'espoir d'une libération, l'aveu est une « potestadicee », une défense du pouvoir qui doit barrer toute véritable résistance. Toute la stratégie argumentative de *La Volonté de savoir* consiste non pas seulement à soutenir que l'image juridico-répressive du pouvoir est fausse, mais qu'elle est un cas particulier de la vérité productive du pouvoir – cas produit, instrumentalisé et finalisé par elle. Il faut donc renverser les choses et dire que la science-aveu n'est pas la conquête ou le gain en rationalité d'une chose antérieure, d'abord obscure et confuse, qui serait la sexualité, mais que la sexualité elle-même est le produit de la science-aveu, son effet et sa réussite. « La «sexualité» : corrélatif de cette pratique discursive lentement développée qu'est la *scientia sexualis* »⁸⁰⁵. Ce déplacement du regard est nécessaire pour rendre contingents les objets qui, dans l'hypothèse juridico-répressive, passent pour nécessaires : en réalité, la sexualité est produite par un dispositif de pouvoir, ce qui signifie qu'elle est un objet dont la naissance tardive doit être expliquée – et ce sont les généalogies encastrées du dispositif de sexualité, de la *scientia sexualis* puis de l'aveu qui vont le permettre.

Mais la thèse de Foucault va plus loin : elle consiste à rappeler la naissance récente non seulement de la sexualité, mais aussi du sexe lui-même. C'est la réponse étonnante de Foucault, en 1977, à des psychanalystes défendant la « coupure épistémologique » de Freud dans le domaine de la sexualité : « on a une sexualité depuis le XVIII^e siècle, un sexe depuis le XIX^e »⁸⁰⁶. Comment comprendre cette affirmation ? Ici l'analogie entre *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* peut encore révéler sa fécondité, si on se rappelle que le point de départ de l'ouvrage de

805 *Ibid.*, p. 91.

806 M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », art. cit., p. 313.

1975 est, également à la frontière du XVIII^e et du XIX^e siècles, la naissance de la prison comme punition. Dans les deux cas, il s'agit de combattre deux idées contraires : premièrement celle d'une évidence, d'une naturalité – qu'il s'agisse de la prison comme du sexe – ; deuxièmement celle d'une libération au moment de la Révolution. Ce qui est décisif, c'est que l'analogie entre *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* permet de postuler que le sexe est au dispositif de sexualité ce que la délinquance est au pouvoir punitif disciplinaire, c'est-à-dire un produit destiné à étrangler les résistances potentielles qui ont leur siège dans le corps, ou dans le peuple. La question, décisive, est la suivante : comment comprendre que le sexe est le cheval de Troie des résistances corporelles, comme la délinquance est celui des résistances populaires ? Car une objection se présente aussitôt : le sexe ne repose-t-il pas sur une vérité, une nature, une liberté originaires qui empêchent résolument d'en faire l'analogie de la délinquance, cette résistance anti-résistance produite par la prison ?

Il faut avancer patiemment ; pour le pouvoir, le sexe constitue d'abord le grand danger, la force rebelle à conquérir : le sexe, dit Foucault,

est devenu peu à peu l'objet du grand soupçon ; le sens général et inquiétant qui traverse malgré nous nos conduites et nos existences ; le point de fragilité par où nous viennent les menaces du mal ; le fragment de nuit que chacun de nous porte en soi. Signification générale, secret universel, cause omniprésente, peur qui ne cesse pas⁸⁰⁷.

Le caractère dangereux que le pouvoir assigne au sexe n'est pas sans rappeler celui du délinquant : dans les deux cas, il s'agit de fabriquer une résistance contrôlée, qui soit moralement associée au mal et affectivement circonscrite par la peur, afin d'étouffer les résistances authentiques. Plus précisément, le pouvoir s'exerce contre les irrégularités et les anormalités sexuelles, c'est-à-dire contre les résistances passives à l'ordre moral et social⁸⁰⁸. Plus profondément encore, Foucault évoque toute une haine du pouvoir pour la sensualité et les plaisirs, dans lesquels il ne peut s'empêcher de voir un insupportable foyer de résistance possible à son encontre : ce que le pouvoir ne peut supporter, c'est, en somme, que les gens s'aiment. En tout cas, le sexe, dans un héritage peut-être autant antique que chrétien, est disqualifié moralement, non pas tellement pour son importance et sa force de fait, mais pour les risques et

807 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 93. Cf. aussi *ibid.*, p. 88 qui évoque la profonde affinité de l'aveu avec le sexe, puisque les deux sont pensés comme indéfinis : « Les dangers illimités que porte avec lui le sexe justifient le caractère exhaustif de l'inquisition à laquelle on le soumet ». Cf. enfin *ibid.*, p. 170 : « le sexe est un secret redoutable ».

808 Pour les anormalités sexuelles, cf. *ibid.*, p. 53 où Foucault affirme que depuis le XVIII^e siècle et la déchristianisation, « le couple légitime, avec sa sexualité régulière, a droit à plus de discrétion. Il tend à fonctionner comme une norme, plus rigoureuse peut-être, mais plus silencieuse. En revanche ce qu'on interroge, c'est la sexualité des enfants, c'est celle des fous et des criminels ; c'est le plaisir de ceux qui n'aiment pas l'autre sexe ; ce sont les rêveries, les obsessions, les petites manies ou les grandes rages ».

les potentialités dont il serait porteur, et que le dispositif de sexualité entend gérer habilement.

Ensuite, ce que le pouvoir punitif disciplinaire est, dans l'ouvrage de 1975, au pouvoir punitif souverain, le dispositif de sexualité l'est au dispositif d'alliance dans celui de 1976. Dans les deux ouvrages, la norme vient doubler la loi, la concurrencer et même l'envahir pour une part ; en tout cas, le dispositif de sexualité qui, comme le disciplinaire, a pour principe la croissance simultanée de la docilité et de l'utilité de son objet, rompt à partir du XVII^e siècle avec le vieux système de la loi, de la souveraineté et de l'alliance dont l'interdit de l'inceste constitue le paradigme : « l'interdit des « incestes » vise son objectif par une diminution asymptotique de ce qu'il condamne ; le contrôle de la sexualité [...] le vise par une diffusion simultanée de son propre pouvoir et de l'objet sur lequel il l'exerce. Il procède d'une double croissance prolongée à l'infini »⁸⁰⁹. Le pouvoir qui s'exerce sur la sexualité ne vise pas à la suppression ou à la répression de la sexualité, mais à sa production en même temps que son assujettissement. Il est possible d'analyser cette mutation des régimes de pouvoir à partir d'un paradigme nietzschéen : alors que pour Nietzsche la volonté de puissance possède deux pôles, l'un de conservation, de reproduction ou de déclin, l'autre d'expansion, d'invention et de croissance, Foucault conçoit deux modalités de pouvoir qui se chevauchent : l'une, juridico-discursive, qui tend à interdire et à annihiler son objet pour garantir la survie du corps social, la seconde, technologico-normative, qui vise le progrès de son objet. Mais, là encore, Foucault instrumentalise des schémas nietzschéens au profit d'une pensée de la résistance ; car si pour Nietzsche il s'agit de vouloir un pôle de la volonté de puissance, d'expansion, en éliminant le second, de conservation, Foucault entend analyser et contester chacune des deux modalités du pouvoir, et singulièrement la seconde, qui possède ses caractères et ses pièges spécifiques. La résistance ne trouve pas sa norme du côté de la croissance, de la vie ou de l'expansion ; elle ne consiste pas en une quelconque volonté de puissance.

Soit l'exemple de l'interprétation marxiste selon laquelle la répression sexuelle a pour but de canaliser les énergies du jeune homme en vue de la seule reproduction des forces de travail ; Foucault montre que l'inverse est vrai : c'est dans la famille bourgeoise ou noble que la sexualité devient objet de surveillance, d'aveu, de soin. « C'est là que fut établi, en première instance, le dispositif de sexualité, comme distribution nouvelle des plaisirs, des discours, des vérités et des pouvoirs. Il faut y soupçonner l'auto-affirmation d'une classe, plutôt que l'asservissement d'une

809 *Ibid.*, p. 57. Cf. aussi *ibid.*, p. 141 : « D'un mot, le dispositif d'alliance est ordonné sans doute à une homéostasie du corps social qu'il a pour fonction de maintenir ; de là son lien privilégié avec le droit ; de là aussi le fait que le temps fort pour lui, c'est la « reproduction ». Le dispositif de sexualité a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer, de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale ».

autre »⁸¹⁰. Là encore, le paradigme décisif de la généalogie foucauldienne est nietzschéen, davantage que marxiste : si le dispositif de sexualité est le produit de l'auto-valorisation des forts et des puissants, plutôt que de la dévalorisation des plus faibles à l'intérieur de la lutte des classes, c'est qu'il faut penser ici à la première dissertation de *La Généalogie de la morale* plutôt qu'au *Capital*. Le dispositif de sexualité trouve sa naissance dans le souci de la bourgeoisie pour garantir sa propre grandeur : vigilance à l'égard du petit masturbateur destiné à un rôle important, attention pour la femme hystérique dont il est attendu qu'elle soit une épouse et une mère responsables, méfiance pour toutes les perversités qui risquent de perdre non seulement la famille bourgeoise, mais la bourgeoisie elle-même. Non pas ressentiment contre les prolétaires, mais volonté de puissance : la bourgeoisie a le projet « d'une expansion indéfinie de la force, de la vigueur, de la santé, de la vie »⁸¹¹. Loin de valider l'hypothèse juridico-répressive, les faits plaident donc en faveur de la production du pouvoir : il s'agit d'abord de faire croître ses forces et sa vie de manière à souligner sa différence par rapport au corps grossier et usé du peuple. Le dispositif de sexualité est donc une forme de « *pathos* de la distance » qui implique non pas d'abord le dressage et la répression de l'autre, mais le mépris et le refus de reconnaître un corps au prolétaire. Si la loi et la répression possèdent une réalité historique à mesure que le XIX^e siècle se poursuit, il faut rappeler que ce n'est que de manière secondaire, en infléchissant le dispositif de sexualité qui trouve sa naissance dans le *pathos* de la distance de la bourgeoisie par rapport aux autres corps.

Résister au dispositif de sexualité ne peut donc prendre sens que dans la prise en compte du caractère producteur du pouvoir. Si bien que penser le sexe en termes de loi, de souveraineté, de père, de signifiant ou de phallus, comme le fait la psychanalyse mais aussi bien les perspectives transgressives se revendiquant de Bataille ou de Sade, n'est qu'un retour au dispositif d'alliance et non une critique du dispositif de sexualité ; c'est reconduire le second au

810 *Ibid.*, p. 162-3. Cf. aussi *ibid.*, p. 159 : « c'est dans la famille « bourgeoise » ou « aristocratique » que fut problématisée d'abord la sexualité des enfants ou des adolescents ; en elle que fut médicalisée la sexualité féminine ; elle qui fut alertée d'abord sur la pathologie possible du sexe, l'urgence de le surveiller et la nécessité d'inventer une technologie rationnelle de correction » ; et *ibid.*, p. 163-4 où Foucault écrit que le sexe est pour la bourgeoisie « cet élément d'elle-même qui l'a, plus que tout autre, inquiétée, préoccupée, qui a sollicité et obtenu ses soins et qu'elle a cultivé avec un mélange de frayeur, de curiosité, de délectation et de fièvre ». Alors que la noblesse comptait sur une stratégie d'auto-affirmation par le sang dans l'Ancien Régime, la bourgeoisie opte pour la stratégie de la sexualité de sorte que Foucault peut affirmer par analogie que « le « sang » de la bourgeoisie », ce fut son sexe » (*ibid.*, p. 164).

811 *Ibid.*, p. 165. Il est difficile de ne pas entendre les accents nietzschéens de ce type d'affirmation. Mais si le paradigme est nietzschéen, les conséquences ne le sont pas, toujours en raison de l'écart qui demeure entre le philosophe du pouvoir et celui de la résistance : dans l'analyse de *La Volonté de savoir*, cela se vérifie à travers la mise à distance de tout vitalisme, de toute pensée en termes de races, d'instincts, de santé, de dégénérescence, etc. Par exemple, Foucault affirme que la valorisation par la bourgeoisie de son propre corps fonctionne de pair avec un racisme, non de conservation comme celui de Boulainvilliers ou des nobles du XVII^e siècle, car il s'agit là « d'un racisme dynamique, d'un racisme de l'expansion » (*ibid.*, p. 166).

premier, qui est sa racine historique, sans se donner les moyens d'une résistance réelle :

rien ne saurait empêcher, explique Foucault, que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté – quelles que soient les gages de « subversion » qu'on leur demande – ne soit en fin de compte une « rétro-version » historique. Il faut penser le dispositif de sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporaines⁸¹².

La psychanalyse a certes le mérite politique, aux yeux de Foucault, de s'être opposé à la tendance évolutionniste, raciste et même eugéniste du dispositif de sexualité ; il n'en reste pas moins qu'elle participe de celui-là, et ne peut constituer une résistance efficace contre lui si sa conception demeure juridico-répressive. Ni l'alliance, ni l'échange, ni la loi ne peuvent constituer un contre-modèle au dispositif de sexualité parce que ces notions demeurent arrimées au modèle d'un pouvoir souverain.

Il semble cependant que le renversement foucauldien aboutisse à une impasse : s'il paraît impossible de trouver comment résister au dispositif de sexualité, n'est-ce pas parce que Foucault s'empêche de saisir toute répression, et donc de viser une quelconque libération ? À la fin de *La Volonté de savoir*, Foucault s'adresse ainsi une objection décisive : sa conception d'un pouvoir constituant et positif ne revient-elle pas à « des effets sans support, des ramifications privées de racine, une sexualité sans sexe » ? La généalogie du dispositif de sexualité ne nie-t-elle pas simplement le corps, la sexualité, et même le sexe dans un historicisme ou un anti-naturalisme radicaux ? Foucault, en historicisant le dispositif de sexualité, ne se prive-t-il pas de la seule norme pour résister à celui-là : sa naturalité, sa réalité, sa substantialité ? Il faut écouter de près la réponse, qui évite aussi soigneusement un vitalisme premier, comme le pense par exemple Stéphane Haber, qu'un pur artificialisme comme le pense Judith Butler : « loin que le corps ait à être gommé, il s'agit de le faire apparaître dans une analyse où le biologique et l'historique [...] se lieraient selon une complexité croissant à mesure que se développent les technologies modernes de pouvoir qui prennent la vie pour cible »⁸¹³. Foucault renverse l'objection : il n'y a pas un corps-nature ou un sexe-nature sous l'histoire de ses

812 *Ibid.*, p. 198.

813 *Ibid.*, p. 200. Judith Butler a développé une étude des genres qui complète cette constitution du sexe et de la sexualité par le dispositif de discours et de pouvoirs dont Foucault donne ici une première approche ; cf. par exemple J. Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, p. 69 : « On ne pourrait alors plus concevoir le genre comme un processus culturel qui ne fait que donner un sens à un sexe donné (c'est la conception juridique) ; désormais, il faut aussi que le genre désigne précisément l'appareil de production et d'institution des sexes eux-mêmes. En conséquence, le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature ; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la « nature sexuée » ou un « sexe naturel » est produit et établi ». Seulement Butler, en tout cas dans la première partie de son œuvre, oriente ses recherches dans le sens d'un constructivisme ou d'un artificialisme que Foucault refuse précisément dans la citation qui vient d'être donnée, comme il refuse à notre sens tout vitalisme ambigü et inverse, comme l'interprète entre autres Stéphane Haber dans son commentaire sur Foucault et Butler. Cf. la discussion de ces thèmes et de ce passage de Butler dans S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, Paris, Puf, 2005, notamment p. 79-91.

assujettissements ; sous les pavés du dispositif de sexualité, point de sexe. Au contraire, c'est le dispositif de sexualité qui a inventé l'existence « du » sexe, en fictionnant, à partir des formes centrales de l'hystérie, de l'onanisme, du fétichisme et du coït interrompu, tout un ensemble de couples justifiant le *focus imaginarius* du sexe : par exemple, le sexe serait en même temps présent – anatomiquement – et absent – physiologiquement – chez l'enfant masturbateur ; ou encore déchiré entre le principe de réalité – la reproduction des forces productives – et celui de plaisir – compris comme transgression de la reproduction – dans le cas du coït interrompu. De ces ambivalences, «le» sexe tire une substance très artificielle ; mais si le sexe est une fiction, des fonctions très réelles en découlent. Soit les plus importantes, directement liées à la critique de la libération et à la possibilité de la résistance : la « naturalité » soi-disant originaire du sexe fait apparaître le pouvoir non comme la cause du sexe, mais comme son effet et sa légitime répression. Par conséquent, il n'est plus possible de résister au caractère producteur du dispositif de sexualité si « l'idée du « sexe » permet d'esquiver ce qui fait le « pouvoir » du pouvoir » et « permet de ne le penser que comme loi et interdit »⁸¹⁴. Puisque le sexe prétend à l'originaire, il passe en même temps pour nécessaire et irrésistible – voué à être libéré plutôt qu'interrogé en tant que tel. Enfin, les vertus de l'origine lient le sexe à la vérité : le sexe est ce qui en-deçà du pouvoir, de l'histoire et même de la vie⁸¹⁵ justifie de rechercher l'essence ou la vérité du sujet humain.

La production du sexe est donc directement comprise par Foucault comme un cheval de Troie ou un instrument anti-résistance :

En créant cet élément imaginaire qu'est « le sexe », le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe – désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité [...] ; c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe⁸¹⁶.

Le sexe et son désir participent d'un même bloc tactique produit par le pouvoir et destiné à le légitimer : résister au dispositif de sexualité ne peut pas prendre appui sur le désir, parce que le désir de connaître, de libérer, ou d'avouer le sexe est un leurre que le pouvoir construit pour se rendre irrésistible. Il devient inutile, et même dangereux, de miser sur le désir comme pivot

814 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 205.

815 Cf. par exemple *ibid.*, p. 102 : « Entre chacun de nous et notre sexe, l'Occident a tendu une incessante demande de vérité : à nous de lui arracher la sienne, puisqu'elle lui échappe ; à lui de nous dire la nôtre, puisque c'est lui qui la détient dans l'ombre ». Le pacte faustien des sociétés modernes consiste pour Foucault à accorder tellement d'importance au sexe que l'idéal devient d'échanger la vie contre sa vérité : la vérité du sexe est ce pour quoi la vie humaine peut être sacrifiée. C'est, dit Foucault dans une formule étonnante, entendre « gronder la mort » (*ibid.*, p. 207) en lui. Résister au dispositif de sexualité consiste d'abord à mettre cette essentialité – dans tous les sens du terme essence : nature et importance – du sexe en question, en soutenant que la vie de l'homme, pas davantage que sa vérité et que sa liberté, ne réside, par droit d'origine, dans son sexe.

816 *Ibid.*, p. 207.

originaires et norme d'une résistance ; et il faut dire plutôt que plaisir, discours, désir, sont autant de problèmes, d'enjeux ouverts et de lieux de lutte entre pouvoir et résistance.

La question traditionnelle de la servitude volontaire, posée par La Boétie mais aussi par Spinoza lorsqu'il demande « pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'ils s'agissait de leur salut ? », qu'elle soit reprise sous cette forme dans l'*Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari, ou reformulée par l'école de Francfort ou le freudo-marxisme sous la forme « pourquoi les masses ont-elles désiré le fascisme ? », trouve ainsi une réponse dans la conception foucauldienne d'un pouvoir qui sait se faire désirer pour fonctionner, et se lie aux individus sur le mode du plaisir. L'analyse de l'aveu montre que ce n'est pas, ironise en substance Foucault, que les individus soient particulièrement masochistes ; c'est plutôt que « le pouvoir est aimable »⁸¹⁷, et spontanément aimable. Il existe toute une érotique du pouvoir qu'il ne faut pas ignorer afin d'y résister. Plus précisément, toute une lutte s'organise autour du plaisir, auquel s'articule le pouvoir, mais aussi la résistance : « Plaisir d'exercer un pouvoir qui questionne, surveille, guette, épie, fouille, palpe, met au jour ; et de l'autre côté, plaisir qui s'allume d'avoir à échapper à ce pouvoir, à le fuir, à le tromper ou à le travestir. Pouvoir qui se laisse envahir par le plaisir qu'il pourchasse ; et en face de lui, pouvoir s'affirmant dans le plaisir de se montrer, de scandaliser, ou de résister » ; si donc Foucault peut évoquer « les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir »⁸¹⁸, il faudrait pouvoir parler aussi des entrelacs indéfinis du plaisir et de la résistance, laquelle ne s'identifie pas à un vitalisme ou à un pur hédonisme comme le suggère Stéphane Haber⁸¹⁹.

817 M. Foucault, « Michel Foucault. Les réponses du philosophe », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 163, p. 1684. Pour une critique de Reich et du freudo-marxiste en tant qu'ils participent de l'hypothèse juridico-répressive, cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 173 : « toute cette lutte « anti-répressive » ne représentait rien de plus, mais rien de moins – et c'était déjà fort important – qu'un déplacement et un retournement tactiques dans le grand dispositif de sexualité. Mais on comprend aussi pourquoi on ne pouvait demander à cette critique d'être la grille pour une histoire de ce même dispositif. Ni le principe d'un mouvement pour le démanteler ».

818 *Ibid.*, p. 62. Sur le problème du plaisir comme norme, cf. par exemple M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 161 : « Leuret a repéré chez son malade une chose sous trois formes, qui est le plaisir de l'asile, le plaisir d'être malade, le plaisir d'avoir des symptômes. C'est un triple plaisir qui est, au fond, le porteur de la toute-puissance de la folie » ; « par conséquent, la cure doit travailler non seulement au niveau de la réalité, mais au niveau du plaisir, et non seulement du plaisir pris par le malade à sa folie, mais au niveau du plaisir pris par le malade à son propre traitement » (*ibid.*, p. 162). Le plaisir n'est pas à lui seul une norme de résistance : il est comme toute chose l'objet d'une lutte ; son utilisation par des résistances demeure conjoncturelle.

819 Cf. notamment S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme, op. cit.*, p. 53-7 où l'auteur, tout en insistant à juste titre sur l'importance de la résistance comme moteur de la réflexion généalogique de Foucault, en vient à suggérer que ce dernier répond à tous les penseurs de la libération du désir par « la ré-assomption d'un certain vitalisme philosophique – et, dans la foulée, d'un certain hédonisme éthique » fondé sur « l'affirmation d'une certaine puissance d'autoconstitution immanente et d'invention de la vie corporelle », d'une certaine « ontologie de la vie » permettant de lire les luttes du passé comme une « révolte de la vie ». Au contraire, Foucault ne trouve de norme ni dans la vie, ni dans le plaisir, et ne fait que constater, sans les prendre en exemple, que les luttes contre le dispositif de sexualité et le bio-pouvoir n'aient fait jusqu'à présent que reprendre sa grammaire. Pour autant, l'auteur souligne bien le fait que Foucault ne tombe pas dans le pur constructivisme : seulement la résistance, pour n'avoir pas sa

Vie, plaisir, discours, savoir, désir, n'appartiennent pas de droit à la résistance, et ne se trouvent pas nécessairement du côté du bien et de la liberté ; il faut plutôt faire jouer stratégiquement chacun de ces termes contre le dispositif de sexualité et contre le centre de son fonctionnement, à savoir l'instance du sexe :

Ne pas placer le sexe du côté du réel, et la sexualité du côté des idées confuses et des illusions ; la sexualité est une figure historique très réelle, et c'est elle qui a suscité comme élément spéculatif, nécessaire à son fonctionnement, la notion du sexe. Ne pas croire qu'en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir ; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité. C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs⁸²⁰.

Foucault résume ici l'essentiel de nos conclusions partielles à ce sujet, car ses derniers mots sont bien mis au pluriel : il s'agit de prendre le parti des corps, des savoirs et des plaisirs « dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance ». Ce qui signifie bien que la vie, le corps ou le plaisir, n'existent pas comme des substances originellement apparentées au bien, à la vérité ou à la liberté ; ils renvoient plutôt à des multiplicités ouvertes qui sont le lieu d'une bataille incessante, et que la résistance doit renverser contre leur utilisation par le dispositif de sexualité. Résister au pouvoir sur le sexe, c'est résister au sexe tout court : et refuser son existence, c'est mettre à bas tous les efforts que le pouvoir accomplit pour s'affirmer. Mais cette citation ajoute un élément important dans l'analyse : elle affirme que le désir n'est pas un élément comme les autres, ouvert à la lutte, mais un élément tellement attaché au dispositif de sexualité qu'il lui est consubstantiel. Si bien que résister au dispositif de sexualité consiste à résister au désir de sexe, mais aussi bien au désir lui-même – l'ambiguïté tient à la compréhension du tiret dans l'expression « sexe-désir » –, comme il sera de plus en plus le cas dans les textes de Foucault insistant sur l'origine chrétienne de la sexualité occidentale.

Si cette critique du désir permet de critiquer comme par avance les tentatives de Judith Butler reposant sur « le désir de vivre » dans les ouvrages postérieurs à *Troubles dans le genre*, elle permet également et peut-être surtout de marquer une distance nette entre la résistance foucauldienne et la résistance deleuzienne, ainsi que toutes les oppositions au pouvoir dépendant d'une conception normative de la vie ou du désir. Des notes adressées à Foucault en 1977 par l'intermédiaire de François Ewald permettent d'en prendre la mesure : Deleuze y indique que le problème du statut de la résistance, essentiel pour Foucault, n'est pas le sien, puisque le pouvoir n'est pas conçu comme constituant, mais comme constitué par le désir. Ainsi pour Deleuze, dans

norme dans la vie ou dans le plaisir, est strictement stratégique.

820 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 207-8.

le même temps, le désir précède l'investissement du pouvoir et lui résiste en fuyant dans tous les sens, en vertu d'une puissance vitale positive et sans manque. Il ne s'agit donc pas pour Deleuze d'opter stratégiquement pour des plaisirs en réponse à un pouvoir qui prend d'abord possession du désir, mais de multiplier les désirs qui y échappent déjà, et que le plaisir ne peut que contenir ou limiter⁸²¹. En un sens, il y a production et créativité aussi bien dans le pouvoir que dans la résistance, pour Deleuze comme pour Foucault ; mais chez le premier seulement le pouvoir est un désir dérivé, secondaire, ayant pour fonction décisive de réprimer la puissance vitale originaire, qui est la même, selon un schéma spinoziste, en société et dans la nature⁸²². Puisque tout est désir, la résistance appartient donc seulement à un certain type de désir ; plus profondément, la résistance est affiliée au caractère révolutionnaire du désir lui-même, ou à ce que Deleuze appelle les « lignes de fuite », schizo ou non, en tant qu'elles n'ont pas été

821 Cf. G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 117 : « Michel rencontre un problème qui n'a pas le même statut pour moi. Car si les dispositifs de pouvoir sont en quelque manière constituants, il ne peut y avoir contre eux que des phénomènes de « résistance », et la question porte sur le statut de ces phénomènes ». Deleuze donne alors trois directions pour la résistance foucauldienne, « rapports de force, vérités, plaisirs », avant de développer : « pour moi, il n'y a pas de problème d'un statut des phénomènes de résistance : puisque les lignes de fuite sont les déterminations premières, puisque le désir agence le champ social, ce sont plutôt les dispositifs de pouvoir qui, à la fois, se trouvent produits par ces agencements, et les écrasent ou les colmatent. Je partage l'horreur de Michel pour ceux qui se disent marginaux : le romantisme de la folie, de la délinquance, de la perversion, de la drogue, m'est de moins en moins supportable. Mais les lignes de fuite, c'est-à-dire les agencements de désir, ne sont pas pour moi créées par les marginaux » ; « je n'ai donc pas besoin d'un statut des phénomènes de résistance : si la première donnée d'une société est que tout y fuit, tout s'y déterritorialise » (*ibid.*, p. 118). Deleuze pointe ensuite le centre du problème, qui est l'opposition entre désir et plaisir : « La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et d'affection, à peu près : je ne peux pas supporter le mot désir : même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser [...] que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute : alors moi, ce que j'appelle « plaisir », c'est peut-être ce que vous appelez « désir » ; mais, de toute façon, j'ai besoin d'un autre mot que désir » (*ibid.*, p. 118-9). Deleuze conclut sur ce point en affirmant, après avoir souligné que le litige n'est pas de terminologie mais de sens : « pour moi, désir ne comporte aucun manque », et que, au contraire, « le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir » (*ibid.*, p. 119).

Cette distinction entre plaisir foucauldien et désir deleuzien peut trouver un point d'accrochage dans le masochisme, qui a intéressé ces deux lecteurs de Sade et de Sacher-Masoch. Alors que pour Foucault le sado-masochisme est une manière de trouver des plaisirs corporels qui ne soient pas indexés au sexe génital et au dispositif de sexualité, c'est-à-dire au désir, il correspond pour Deleuze à la tentative pour éviter d'arrêter l'élan du désir par un plaisir qui ne peut que le limiter. Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 192 : « la souffrance du masochiste est le prix qu'il faut qu'il paie, non pas pour parvenir au plaisir, mais pour dénouer le pseudo-lien du désir avec le plaisir comme mesure extrinsèque. Le plaisir n'est nullement ce qui ne pourrait être atteint que par le détour de la souffrance, mais ce qui doit être retardé au maximum comme interrompant le procès continu du désir positif. C'est qu'il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n'implique aucun manque, aucune impossibilité ».

822 C'est la thèse de *L'Anti-Œdipe* : « La grande découverte de la psychanalyse fut celle de la production désirante, des productions de l'inconscient. Mais, avec Œdipe, cette découverte fut vite occultée par un nouvel idéalisme : à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique ; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué la représentation ; à l'inconscient productif, on a substitué un inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer » (G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 31). Dans le premier chapitre de l'ouvrage surtout, Deleuze et Guattari s'appuient sur Spinoza et sur Marx pour montrer, à partir du concept de machines désirantes, que l'essentiel n'est pas la coupure entre la nature et la société, mais le monisme du désir et de ses agencements. Sur le caractère premier du désir sur le pouvoir, cf. *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 115 : « pour moi, le pouvoir est une affection du désir ».

neutralisées, codées ou réprimées par le pouvoir, c'est-à-dire par l'autre type du désir, paranoïaque, fasciste ou capitaliste⁸²³.

C'est donc seulement en tirant Foucault du côté d'une théorie immanente du désir que Deleuze peut affirmer que la résistance, en tant qu'elle est liée au dehors, est première par rapport au pouvoir⁸²⁴. Au fond la résistance chez Deleuze ne peut pas constituer une force négative comme chez Foucault, parce que les lignes de fuite révolutionnaires sont d'emblée positives ; par conséquent, la résistance n'est rien d'autre qu'une revendication d'un droit au désir, à sa renaturalisation ou à sa libération⁸²⁵. La proximité apparente de Deleuze et de Foucault sur le thème de la résistance et des micro-résistances est donc loin de constituer une identité principielle. Sans doute Deleuze, lorsqu'il lit par exemple l'anorexique comme une résistance à la

823 Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Cédipe*, op. cit., p. 138 : « le désir est dans son essence révolutionnaire » ; « il est donc d'une importance vitale pour une société de réprimer le désir ». Cf. aussi *ibid.*, p. 329 où Deleuze qu'il existe « deux grands types [...], comme deux pôles du délire : un type ou pôle paranoïaque fascinant, qui investit la formation de souveraineté centrale, la surinvestit [...], contre-investit les enclaves ou la périphérie, désinvestit toute libre figure du désir – oui je suis des vôtres, et de la classe et de la race supérieures. Et un type schizo-révolutionnaire, qui suit les lignes de fuite du désir, passe le mur et fait passer les flux, monte ses machines et ses groupes en fusions dans les enclaves ou à la périphérie, procédant à l'inverse du précédent : je ne suis pas des vôtres, je suis éternellement de la race inférieure, je suis une bête, un nègre ». Cf. enfin *ibid.*, p. 408 : « le choix n'est qu'entre deux pôles, la contre-fuite paranoïaque qui anime tous les investissements conformistes, réactionnaires et fascisants, la fuite schizophrénique convertible en investissement révolutionnaire ».

824 Cf. G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 238 : « le dernier mot de la théorie du pouvoir est que la résistance y est première, étant en rapport direct avec le dehors. Si bien qu'un champ social résiste plus encore qu'il ne stratégise, et que la pensée du dehors est une pensée de la résistance ». Nous avons tenté de montrer au contraire que la résistance foucauldienne, au sens fort du terme, nécessite de rompre avec toute la pensée du dehors ou de l'être du langage qui pouvait encore convenir à l'archéologue. Cf. aussi G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 175-6 : « le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation » et *ibid.*, p. 250 : « on peut partir aussi de la ligne de fuite : c'est elle, peut-être, qui est première, avec sa déterritorialisation absolue. C'est évident que la ligne de fuite *ne vient pas après*, elle est là dès le début, même si elle attend son heure ». C'est chez Spinoza, ou Bergson, que Deleuze trouve le concept d'un désir sans manque, par rapport auquel la résistance demeure secondaire par rapport à la puissance première de la vie. Cf. par exemple G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 55 : « sans doute la différenciation vient de la résistance rencontrée par la vie de la part de la matière, mais elle vient d'abord et surtout de la force explosive interne que la vie porte en elle ». Comme chez Spinoza ou chez Nietzsche, la résistance doit donc être pensée comme résistance à ce qui fait résistance à la vie ou au désir. Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Cédipe*, op. cit., p. 375 : « Il n'y a que des résistances, et puis des machines, des machines désirantes. Cédipe est une résistance » ; par conséquent, la schizo-analyse doit suivre le chemin d'une résistance aux résistances oedipiennes, ce qui est confirmé par le fait que pour Deleuze et Guattari, « le schizo résiste à la névrotisation, l'oedipianisation » (*ibid.*, p. 435). Comme chez Nietzsche, il faut non pas résister à l'ennemi – le nihilisme pour l'un, le capitalisme pour l'autre –, mais le radicaliser jusqu'à son auto-dépassement. Ainsi, « on n'ira jamais assez loin dans le sens de la déterritorialisation » (*ibid.*, p. 384).

825 Cf. par exemple G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 269 : « La révolution ne passe nullement par le négatif » parce que « le négatif est le corps objectif du faux problème, le fétiche en personne. Ombre du problème, le négatif est aussi le faux problème par excellence. La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d'affirmer ». Cf. aussi G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Cédipe*, op. cit., p. 202 : « L'universel d'Œdipe recommence la vieille opération métaphysique qui consiste à interpréter la négation comme une privation, comme un manque : le manque symbolique du père mort, ou le grand Signifiant ». Cf. enfin G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008, p. 176, où Deleuze évoque l'ensemble des résistances locales et moins locales, « tout cela constituant ce qu'on peut appeler un droit au désir ».

société de consommation⁸²⁶, n'est-il pas éloigné de la lecture que Foucault fait du fou, de l'hystérique ou de la possédée ; mais il s'en sépare radicalement lorsqu'il soutient une conception immanentiste du désir qui, sur le modèle du schizophrène, doit accéder à la réalité la plus riche de la nature, c'est-à-dire aux flux et aux intensités historiques, culturelles, naturelles ou mondiales⁸²⁷. La résistance n'est pas à comprendre d'abord comme une réaction à un pouvoir, mais comme une fuite active ou un devenir – devenir des peuples et des meutes, des multiplicités et des minorités, répète Deleuze – que le pouvoir n'a pas su étouffer ; le seul problème est donc, aussi bien pour le capitaliste que pour le révolutionnaire, de demander où il y a fuite⁸²⁸. Si bien que pour Deleuze, comme pour Spinoza ou Nietzsche, il y a un irrésistible : c'est le devenir, le désir ou la vie⁸²⁹. Foucault serait donc d'accord pour dire que Deleuze rejoint pour une part le « rousseauisme » de Marcuse ou de Reich, car pour tous ces auteurs, une libération du désir doit répondre à la répression par le pouvoir⁸³⁰. Si au contraire chez Foucault le désir est

826 Cf. *ibid.*, p. 132-3 : « L'anorexie est une politique, une micro-politique : échapper aux normes de la consommation, pour ne pas être soi-même objet de consommation. C'est une protestation féminine, d'une femme qui veut avoir un fonctionnement de corps, et pas seulement des fonctions organiques et sociales qui la livrent à la dépendance » ; « L'anorexique est un passionné [...]. Il trahit la faim, parce que la faim le trahit, en l'asservissant à l'organisme ; il trahit la famille parce que la famille le trahit en l'asservissant au repas familial et à toute une politique de la famille et de la consommation (y substituer une consommation ininterrompue, mais neutralisée, aseptisée) ; enfin il trahit l'aliment, parce que l'aliment est traître par nature (idée de l'anorexique, que l'aliment est plein de larves et de poisons, vers et bactéries, essentiellement impur, d'où nécessité d'en choisir et d'en extraire des particules, ou d'en recracher) ».

827 Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 104 : « Loin d'avoir perdu on ne sait quel contact avec la vie, le schizophrène est le plus proche du cœur battant de la réalité, à un point intense qui se confond avec la production du réel » et *ibid.*, p. 106 : « Tout délire a un contenu historico-mondial, politique racial ; il entraîne des races, cultures, continents, royaumes ». C'est dans la relecture des cas du président Schreber, de l'homme aux loups ou du petit Hans que Deleuze manifeste le mieux sa distance avec la réduction monotone au père qu'opère Freud. Cf. *ibid.*, p. 67 : « On doit constater que le président Schreber ne connut pas seulement le destin d'être sodomisé de son vivant par les rayons du ciel, mais celui, posthume, d'être œdipianisé par Freud. De l'énorme contenu politique, social et historique du délire de Schreber, *pas un mot n'est retenu* ».

828 Comme le demande Deleuze à la fin de son ouvrage, la question décisive est la suivante : « mais d'où viendra la nouvelle irruption du désir ? » (*ibid.*, p. 454). Sur la minorité, cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 35 : « comment arracher à sa propre langue une littérature mineure, capable de creuser le langage, et de le faire filer suivant une ligne révolutionnaire sobre ? Comment devenir le nomade et l'immigré et le tzigane de sa langue propre ? ». Cf. aussi G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 124-34 : « être un étranger, mais dans sa propre langue, et pas seulement comme quelqu'un parle une autre langue que la sienne. Être bilingue, multilingue, mais dans une seule et même langue, sans même dialecte ou patois » afin de multiplier les virtualités de la langue, comme Kafka a minorisé l'allemand. Alors que « la majorité suppose un état de pouvoir et de domination », « la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle (*ibid.*, p. 133). C'est aussi ce que le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie* lira comme la résistance au visage, c'est-à-dire à l'identité normale et normative de l'homme blanc, mâle, adulte et raisonnable qui est majoritaire : « si l'homme a un destin, ce sera plutôt d'échapper au visage, défaire le visage et les visagifications, devenir imperceptible, devenir clandestin, non pas par un retour à l'animalité, ni même par des retours à la tête, mais par des devenirs-animaux très spirituels et très spéciaux, par d'étranges devenirs qui franchiront le mur et sortiront des trous noirs » (*ibid.*, p. 209). Cela explique par exemple que « tous les devenirs, étant minoritaires, passent par un devenir-femme » (*ibid.*, p. 356).

829 Cf. *ibid.*, p. 373 : « Le capitaine Achab est engagé dans un devenir-baleine irrésistible avec Moby Dick ».

830 *L'Anti-Œdipe* fait de nombreuses références positives à Reich, qui a su poser le problème décisif de l'immanence et de la positivité du désir. Cf. par exemple G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 133 : « On reproche

refusé comme norme de résistance, c'est peut-être surtout parce qu'il est lié à l'hypothèse juridico-répressive qui mise sur la désirabilité de la libération. Les tout derniers mots de *La Volonté de savoir* montrent bien l'importance de cette dernière analyse : « Ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre « libération » »⁸³¹.

souvent à Reich et à Marcuse leur « rousseauisme », leur naturalisme : une certaine conception trop idyllique de l'inconscient. Mais justement ne prête-t-on pas à l'inconscient des horreurs qui ne peuvent être que celles de la conscience, et d'une croyance trop sûr d'elle-même ? [...] L'inconscient est rousseauiste, étant l'homme-nature ».

831 M. Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 211.

2.3.6 Généalogie de la généalogie – contre la guerre comme norme

Contre Hobbes, Foucault montre que c'est la guerre, non toutefois celle, militarisée, d'État à État, mais civile, qui doit servir de modèle pour comprendre le pouvoir souverain. Mais la guerre civile est-elle le modèle d'intelligibilité de toute norme et de toute opposition à une norme, non seulement donc au pouvoir souverain mais aussi au pouvoir disciplinaire, au bio-pouvoir et à toute autre forme identifiable ? De deux choses l'une : soit la guerre est la rationalité de tout pouvoir, et constitue alors aussi la norme de la résistance ; soit la guerre n'est qu'un modèle d'intelligibilité parmi d'autres – certes particulièrement fécond pour comprendre la modalité souveraine du pouvoir –, et la résistance doit trouver ailleurs son principe directeur. Dans cette grande alternative, c'est toujours le rapport à une norme immanente qui est questionné, car la guerre substitue aussi une norme vitale – qu'on pense au paradigme nietzschéen d'une vie ou d'une volonté de puissance métaphorisée comme guerre – à une norme rationnelle ou législative, de l'ordre de la loi. Doit-on trouver dans le discours historiciste, le discours de la guerre des races et de la lutte perpétuelle une norme permettant de résister aux modalités contemporaines de pouvoir, ou ne doit-on pas d'abord résister aux écueils du modèle de la guerre⁸³² ?

832 Il faut rappeler que les maos ont publié un ouvrage intitulé *Vers la guerre civile* en 1969 afin de continuer mai 68 et de maintenir la flamme révolutionnaire présente au Vietnam mais aussi en France, dans les événements de Belleville, de Flins et de Sochaux. Cf. les derniers mots de l'introduction en A. Geismar, S. July, et E. Morane, *Vers la guerre civile*, Paris, éditions et publications premières, 1969, p. 17 : « Mai, en France, c'est le début d'une lutte de classe prolongée. Voici les premiers jours de la guerre populaire contre les expropriateurs, les premiers jours de la guerre civile ». Cf. aussi, dans une veine anti-colonialiste, F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004, p. 128 : « L'art politique se transforme tout simplement en art militaire. Le militant politique, c'est le combattant. Faire la guerre et faire la politique, c'est une seule et même chose ». Cf. aussi, chez Marx, le lien entre lutte des classes et guerre civile, par exemple en K. Marx, *Le Capital, Livre I*, M. Rubel éd., Paris, Folio, 2008, p. 381 : « La création d'une journée de travail normal est par conséquent le résultat d'une guerre civile longue, opiniâtre et plus ou moins dissimulée entre la classe capitaliste et la classe ouvrière ». Enfin, Foucault discute les ouvrages classiques de Clausewitz et de Schmitt sur la guerre : cf. C. Von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955 et C. Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009.

La guerre est également une métaphore présente non seulement chez Nietzsche, mais aussi chez Deleuze ; cf. par exemple le plateau intitulé « Traité de nomadologie : la machine de guerre » et en particulier G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 467 : « Mettre la pensée en rapport avec le dehors, avec les forces du dehors, bref faire de la pensée une machine de guerre, c'est une entreprise étrange dont on peut étudier les procédés précis chez Nietzsche ». Ce qui est en jeu, c'est donc aussi une normativité immanente qui pense la guerre comme métaphore du désir ou de la vie. Il en est de même à propos du thème de la race et du racisme ; cf. par exemple *ibid.*, p. 470 : « comment faire pour que le thème d'une race ne tourne pas au racisme, en fascisme dominant et englobant, ou plus simplement en aristocratie, ou bien en secte et folklore, en micro-fascismes ? [...] La tribu-race n'existe qu'au niveau d'une race opprimée, et au nom d'une oppression qu'elle subit : il n'y a de race qu'inférieure, minoritaire, il n'y a pas de race dominante, une race ne se définit pas par sa pureté, mais au contraire par l'impureté qu'un système de domination lui confère. Rimbaud a tout dit sur ce point : seul peut s'autoriser de la race celui qui dit : « J'ai toujours été de race inférieure, [...] je suis de race inférieure de toute éternité, [...] me voici sur la plage armoricaine,

Ce qui est particulièrement intéressant dans « *Il faut défendre la société* », c'est que Foucault s'y livre à la généalogie d'une résistance qui n'aurait pour norme que la guerre, et, réflexivement, à la généalogie d'une généalogie ayant pour fin une résistance qui n'aurait pour norme que la guerre. La difficulté du cours de 1975-1976 tient ainsi à l'hésitation récurrente du lecteur à référer l'objet de l'analyse au sujet de l'analyse, c'est-à-dire à attribuer à Foucault ce qu'il étudie et ce dont, pour ne rien arranger, il déclare faire « l'éloge »⁸³³ : c'est-à-dire l'historicisme et la guerre civile dans le discours des races de Edward Coke, John Lilburne, Henri de Boulainvilliers, Nicolas Fréret, le comte d'Estaing, Sieyès, Buonarroti, ou encore Augustin Thierry. L'historicisme, explique Foucault, représente « le nœud essentiel entre le savoir historique et la pratique de la guerre »⁸³⁴. Premièrement, l'historicisme signifie que le contenu de l'histoire est réductible à une guerre, ou une lutte ouverte concernant tout le champ social. En d'autres termes, l'historicisme semble être le nom pour toute histoire s'attachant aux principes de l'immanence, de la relativité et du scepticisme : aucune nature, aucune origine, aucune loi irrésistible n'y est plus admise⁸³⁵. Deuxièmement, l'historicisme signifie que l'histoire a la guerre pour finalité : la guerre seule est en même temps principe, objet, sujet et finalité de l'histoire ; si bien que l'histoire elle-même, aussi bien discours sur des forces que force sur les discours, constitue un instrument de bataille et de lutte⁸³⁶. Troisièmement, l'historicisme est si peu normalisé que le grand effort de « normalisation » et de « disciplinarisation » des savoirs, le grand effort entrepris par les Lumières et la bourgeoisie, va avoir pour stratégie première

[...] je suis une bête, un nègre, [...] je suis de race lointaine, mes pères étaient Scandinaves » ».

833 Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 57 : « c'est bien l'éloge de ce discours de la guerre des races que je voulais faire. L'éloge, en ce sens que j'aurais voulu montrer comment, pendant un temps au moins – c'est-à-dire jusqu'à la fin du XIX^e siècle, jusqu'au moment où il se retourne en un discours raciste –, ce discours de la guerre des races a fonctionné comme une contre-histoire ». Cet éloge permet déjà, si besoin était, de préciser quelques points : premièrement, c'est la guerre qui intéresse Foucault dans le discours des races, et l'historicisme n'est pas autre chose qu'une manière de faire de l'histoire opposée à celle, dialectique et hégélienne, qui s'est imposée au XIX^e siècle ; deuxièmement, il ne s'agit pas bien sûr de soutenir un quelconque racisme, mais d'entreprendre une généalogie du racisme ; troisièmement, Foucault ne soutient pas que Boulainvilliers, par exemple, est l'origine des racismes du XX^e siècle ; il lui reconnaît au contraire le rôle de pionnier dans une contre-histoire à laquelle la généalogie, si elle y est pour une part affiliée, doit résister.

834 *Ibid.*, p. 154. À propos de Boulainvilliers, cf. aussi *ibid.*, p. 141 : c'est « la guerre comme manière de faire la guerre, comme manière de préparer et d'organiser la guerre » qui importe : « la guerre comme institution interne et non plus comme événement brut de la bataille ».

835 Cf. par exemple *ibid.*, p. 138 : « la guerre, explique Foucault à propos de Boulainvilliers, en fait, recouvre entièrement le droit, recouvre même entièrement le droit naturel, au point de le rendre irréel, abstrait, et en quelque sorte fictif » et *ibid.*, p. 139 : « s'il est vrai qu'il a existé quelque part, ou à un instant quelconque, quelque chose comme cette liberté naturelle, comme cette liberté égalitaire, comme ce droit naturel, il n'a pas pu résister à la loi de l'histoire ». Si bien que « l'histoire a recouvert entièrement la nature » (*ibid.*, p. 140).

836 Cf. *ibid.*, p. 146 : « la guerre étant à la fois le point de départ du discours, la condition de possibilité de l'émergence d'un discours historique et le référentiel, l'objet vers lequel se tourne ce discours ». Sur l'histoire comme instrument de lutte, cf. *ibid.*, p. 153 où Foucault affirme qu'avec Boulainvilliers apparaît l'idée que « l'histoire est devenue un savoir des luttes qui se déploie lui-même et fonctionne dans un champ de luttes : combat politique et savoir historique sont désormais liés l'un à l'autre » ; « à la fois description des luttes et arme dans la lutte ».

d'effacer cet anormique, ce monstre ou ce grand danger que représente l'historicisme dans l'ordre du savoir⁸³⁷. Ces trois points suggèrent que la généalogie de résistance qu'essaye de penser Foucault n'est pas inconciliable avec l'historicisme.

Or la guerre est questionnée par Foucault

dans la mesure où la guerre peut passer pour le point de tension maximum, la nudité même des rapports de force. Le rapport de pouvoir est-il en son fond un rapport d'affrontement, de lutte à mort, de guerre ? Sous la paix, l'ordre, la richesse, l'autorité, sous l'ordre calme des subordinations, sous l'État, sous les appareils de l'État, sous les lois, etc., faut-il entendre et redécouvrir une sorte de guerre primitive et permanente ? [...] Est-ce que les phénomènes d'antagonisme, de rivalité, d'affrontement, de lutte entre individus, ou entre groupes ou entre classes, peuvent et doivent être regroupés dans ce mécanisme général, dans cette forme générale qu'est la guerre ?⁸³⁸.

Trois choses sont claires : premièrement, l'équation pouvoir = guerre est posée à titre de conjecture et d'objet d'étude, et non de résultat ou de thèse ; il s'agit donc de se demander si cette équation est vraie, non d'affirmer qu'elle l'est. Deuxièmement, la guerre représenterait le degré zéro du pouvoir, la forme pure ou première à partir de laquelle les diverses formes agonistiques entre individus, groupes et États peuvent être comprises ; il s'agit donc de se demander si le pouvoir est bien d'abord et toujours la guerre. Troisièmement, il s'agit de suivre cette hypothèse dans le domaine en apparence non-guerrier de l'État, de ses institutions et de ses lois : la paix est-elle toujours une manière de mener la guerre par d'autres moyens ?

En effet, le modèle de la guerre s'oppose deux fois à la loi, c'est-à-dire à la norme

837 Cf. *ibid.*, p. 193 qui évoque l'historicisme en termes de « grand péril » ou de « grand repoussoir » contre lequel s'est élevée « toute l'organisation du savoir occidental » (*ibid.*, p. 153-4). Contre « la problématique des Lumières » c'est-à-dire « la lutte de la connaissance contre l'ignorance », la généalogie foucauldienne porte donc son attention sur « un immense et multiple combat *des* savoirs les uns contre les autres » (*ibid.*, p. 159), sans disqualifier, et en prenant au sérieux le discours historiciste de la guerre et de la domination. Or au XVIII^e siècle, l'État entend débrouiller cette grande concurrence des savoirs en misant sur une norme essentiellement scientifique : « sélection, normalisation, hiérarchisation, et centralisation. [...] Le XVIII^e siècle a été le siècle de la mise en discipline des savoirs » (*ibid.*, p. 161). Au XVIII^e, « la science, comme domaine général, comme police disciplinaire des savoirs, a pris le relais à la fois de la philosophie et de la *mathesis* » (*ibid.*, p. 162). Foucault insiste sur l'importance de l'approche méthodologique de ce phénomène, consistant à n'y pas désirer déceler un progrès de la raison, et à préférer y constater une disciplinarisation des savoirs, c'est-à-dire « une autre forme de mise en discipline, de disciplinarisation, contemporaine de la première, qui ne porte plus sur les corps mais qui porte sur les savoirs » (*ibid.*, p. 164).

838 *Ibid.*, p. 40. Cf. aussi, plus précisément sur le rapport de la loi et de la guerre, *ibid.*, p. 43 : « la loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes qui ont leur date et leur héros d'horreur » ; « la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre ». Cette citation rejoint cette déclaration prononcée à la même époque qui évoque « le recours aux analyses qu'on fait en termes de généalogie de rapports de force, de développements stratégiques, de tactiques. Je crois que ce à quoi on doit se référer, ce n'est pas au grand modèle de la langue et des signes, mais de la guerre et de la bataille. L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse ; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens. L'histoire n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle est absurde ou incohérente. Elle est au contraire intelligible et elle doit pouvoir être analysée jusque dans son moindre détail : mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques. Ni la dialectique (comme logique de la contradiction), ni la sémiotique (comme structure de la communication) ne sauraient rendre compte de ce qui est l'intelligibilité intrinsèque des affrontements » (M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », art. cit., p. 145).

politique ; premièrement, c'est l'universalité de la loi qui est contestée. En effet, le discours de la guerre est porté par un sujet agissant, engagé pour une cause, immergé dans une perspective partielle irréductible à tout intérêt général :

le sujet qui parle en ce discours, qui dit « je » ou qui dit « nous », ne peut pas, et ne recherche d'ailleurs pas à occuper la position du juriste ou du philosophe, c'est-à-dire la position du sujet universel, totalisant ou neutre. Dans cette lutte générale dont il parle, celui qui parle, celui qui dit la vérité, celui qui raconte l'histoire [...] est forcément d'un côté ou de l'autre : il est dans la bataille, il a des adversaires, il travaille pour une victoire particulière. Bien sûr, sans doute, il tient le discours du droit, il fait valoir le droit, il le réclame. Mais ce qu'il réclame et ce qu'il fait valoir, ce sont « ses » droits⁸³⁹.

Ce n'est pas tellement que la loi n'existe pas, car les auteurs que Foucault étudie ici ne cessent de revendiquer des droits ; seulement le contenu de ces droits n'est pas universel, parce qu'il concerne une partie de la population privée de ses privilèges et de ses pouvoirs. Le droit, c'est d'abord un droit particulier, une possession privée et un destin singulier ; et la légitimation de ce droit n'est pas rationnelle ou universaliste, mais relève seulement du fait : la première occupation ou l'invasion d'un territoire, la grandeur d'un ascendant, la vertu du passé. Sous le masque d'une universalité fictive, la loi officielle sanctionne donc une trahison fondamentale à l'égard d'un groupe qui mérite vengeance et appelle une revanche. Le sujet du discours est d'abord un sujet d'action intéressé, et non un législateur universel.

Deuxièmement, la loi civile, en plus d'être particulière, est aussi contingente : contre les hagiographes officiels des souverains et les généalogistes conservateurs du pouvoir, le discours de la guerre prétend que le sens de l'histoire n'appartient pas au progrès irrésistible de la loi, mais au hasard des passions humaines. En d'autres termes, l'intelligibilité de l'histoire ne vient pas d'en haut, mais d'en bas : la vérité historique ne descend pas du ciel, mais doit être relativisée parce qu'elle appartient à l'élémentaire, qui est toujours confus, mauvais et violent⁸⁴⁰.

En affirmant que la loi n'est ni universelle ni nécessaire, le discours de la guerre s'auto-institue comme norme par rapport à laquelle l'ordre pacifié du présent n'est qu'une erreur ou une usurpation transitoire – le discours de la guerre est toujours une déclaration de guerre, un discours performatif. Plus précisément, cette norme particulière et relative indiquée par le discours de la guerre, c'est la vie du clan ou de la race à laquelle on appartient : « Qu'est-ce que

839 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 45.

840 Cf. *ibid.*, p. 46 : « l'explication par le bas est aussi une explication par le plus confus », de cette « confusion de la violence, des passions, des haines, des colères, des rancœurs, des amertumes » et de cette « obscurité des hasards, des contingences, de toutes les circonstances menues qui font les défaites et assurent les victoires » ; *ibid.*, p. 47 : « on a un axe avec, à la base, une irrationalité fondamentale et permanente, une irrationalité brute et nue, mais où éclate la vérité ; et puis, vers les parties hautes, on a une rationalité fragile, transitoire » et *ibid.* p. 48 : « Il s'agit de retrouver le sang qui a séché dans les codes, et par conséquent non pas, sous la fugacité de l'histoire, l'absolu du droit ».

cela met donc au principe de l'histoire ? D'abord, une série de faits bruts, faits qu'on pourrait dire déjà physico-biologiques : vigueur physique, force, énergie, prolifération d'une race, faiblesse de l'autre, etc. »⁸⁴¹. Et c'est au nom de cette norme vitale que le discours de la guerre prétend lutter, et même résister à l'ordre politique. Le problème de Boulainvilliers, par exemple, est celui de la résistance d'un noble dépossédé par le pouvoir-savoir royal : « il s'agit, par conséquent, d'un contre-savoir »⁸⁴² historique que doit produire son discours de guerre, rappelant au roi toutes les dettes oubliées. Foucault présente donc, avec le discours des races ou le discours de la guerre, l'exemple historique d'une résistance portée par une normativité immanente ou vitaliste, qui s'oppose singulièrement à la loi souveraine.

Il faut ainsi remarquer que, malgré une grande proximité entre le discours historiciste de guerre et la généalogie foucauldienne, jamais la seconde n'est explicitement réduite à la première. Soit un exemple : Foucault explique d'abord que l'histoire des races refuse toute forme de transcendance, répondant ainsi en apparence aux principes de la généalogie foucauldienne :

dans un champ historique, qu'on ne peut même pas dire un champ relatif, car il n'est question d'aucun absolu, c'est un infini de l'histoire qui est en quelque sorte « irrelativisé », celui de l'éternelle dissolution dans des mécanismes et des événements qui sont ceux de la force, du pouvoir et de la guerre⁸⁴³.

Or quelques lignes plus loin, Foucault ajoute que cette histoire des races est indissociable de thèmes mythologiques – que Foucault juge si ce n'est « grossiers », du moins « lourds et surchargés » – comme « le grand espoir du jour de la revanche, l'attente de l'empereur des derniers jours, du *dux novus*, du nouveau chef, du nouveau guide, du nouveau *Führer* »⁸⁴⁴. Plus loin, Foucault commente aussi des pages de Boulainvilliers invoquant un rapport de force premier et originaire, qui est l'invasion de la Gaule par les Francs. Il est clair que le retour du roi et de l'irrésistible origine constituent des thèmes que la généalogie ne peut accepter ; cela dit, l'intention de Foucault apparaît entre les lignes : dégagée de sa gangue mythologique et irréfléchie, le discours de la guerre peut bien constituer une des provenances de la généalogie foucauldienne – à condition d'ajouter que la généalogie de la généalogie fait apparaître l'insuffisance de cet ascendant qui vise une résistance normée que la guerre ou la vie.

À partir de cette proto-histoire des nobles français aux XVII^e-XVIII^e siècles⁸⁴⁵, « *Il faut*

841 *Ibid.*, p. 47.

842 *Ibid.*, p. 113. Cf. aussi *ibid.*, p. 137 : « D'où l'appel de Boulainvilliers [...] à la révolte des nobles dépossédés de leurs droits. Ce à quoi la noblesse est conviée c'est essentiellement à la réouverture du savoir : réouverture de sa propre mémoire, prise de conscience, récupération de la connaissance et du savoir ».

843 *Ibid.*, p. 48.

844 *Ibid.*, p. 49.

845 Pour Foucault ce n'est pas la bourgeoisie disciplinaire, porteuse d'universel et de rationalité, qui a inventé l'histoire : c'est l'aristocratie, par le truchement de l'histoire guerrière des races, avant que la bourgeoisie, puis le

défendre la société » multiplie les généalogies : généalogie du racisme, généalogie du discours de la guerre, enfin généalogie de la généalogie. En réfléchissant ainsi sa propre méthode, Foucault vise un double objectif : premièrement, il s'agit de s'appuyer sur l'histoire des races du XVIII^e siècle pour légitimer une généalogie anti-généalogique, étant donné que la généalogie, depuis les empires assyrien ou romain, a toujours visé l'intensification et la glorification du pouvoir⁸⁴⁶. Une généalogie anti-généalogique, c'est donc précisément une généalogie dont la finalité essentielle est la résistance au pouvoir. Deuxièmement, il faut montrer les limites d'une généalogie dont la résistance prend pour norme la guerre, la vie ou la race, cette fois à l'encontre des historiens comme Boulainvilliers, et plus tard de Nietzsche. Puisque la norme du discours des races n'est que la vie ou la guerre, n'importe quel clan, aussi bien tyrannique que révolutionnaire, peut s'en emparer : c'est dire que la généalogie, le discours de la guerre ou des races, n'appartient pas plus *sub species æternitatis* à la résistance qu'au pouvoir⁸⁴⁷. Le lien de la résistance et de l'historicisme n'est en rien analytique et, là comme ailleurs, la synthèse procède de la pure contingence : il suffit qu'une différence de lieu, de langue ou de pouvoir surgisse pour que l'un des clans s'en empare. En somme, la résistance foucauldienne ne possède pas de patrie dans le discours de la guerre ou de la vie ; elle se reconnaît seulement une certaine ascendance dans le pôle anti-jupitérien ou biblique, que Foucault invoque en quelques endroits du cours de 1975-976. Il est remarquable que, dans cette distanciation décisive par rapport à la normativité immanente de

prolétariat s'en emparent. L'origine de la généalogie, indique ironiquement Foucault, c'est le « pathos » de « la pensée de droite en France » (*ibid.*, p. 118). À la même page, Foucault précise ce qu'il entend par ce pathos de la droite en quatre points : « passion quasi érotique pour le savoir historique » ; « perversion systématique d'une intelligence interprétative » ; « acharnement de la dénonciation » ; « articulation de l'histoire sur quelque chose qui sera un complot ». Tout le travail de Foucault consiste implicitement à métamorphoser cette généalogie de droite en l'arrimant à une résistance de gauche.

846 Cf. *ibid.*, p. 58 : « le joug de la loi et l'éclat de la gloire, cela me paraît être les deux faces par lesquelles le discours historique vise à un certain effet de renforcement du pouvoir ». Si bien que « dans cette sorte de tâche généalogique, il s'agit de faire que la grandeur des événements ou des hommes passés puisse cautionner la valeur du présent, transformer sa petitesse et sa quotidienneté en quelque chose, également, d'héroïque et de juste ». En d'autres termes, la généalogie a toujours constitué « une histoire « jupitérienne » », étant donné que « Jupiter, dieu hautement représentatif du pouvoir, [...] c'est à la fois le dieu aux liens et le dieu aux foudres » (*ibid.*, p. 60 et 59).

847 Sur ce point, cf. *ibid.*, p. 66-7 : « ce discours de la lutte des races, il serait erroné de considérer qu'il appartient, de plein droit et totalement, aux opprimés ; qu'il a été, au moins en son origine, essentiellement le discours des asservis, le discours du peuple, une histoire revendiquée et parlée par le peuple » ; « on le voit en effet servir, sous ses différentes formes, à la pensée radicale anglaise au moment de la révolution du XVII^e siècle, mais quelques années après, à peine transformé, on le voit servir à la réaction aristocratique française contre le pouvoir de Louis XIV. Au début du XIX^e siècle, il a été lié, à coup sûr, au projet post-révolutionnaire d'écrire enfin une histoire dont le sujet vrai serait le peuple. Mais, quelques années après, vous le voyez servir à la disqualification des sous-races colonisées ». Cf. aussi *ibid.*, p. 88 : « vous allez trouver la théorie des races, ou le thème des races, aussi bien dans les positions de l'absolutisme royal que dans celle des parlementaires ou parlementarises, que dans les positions plus extrêmes des Niveleurs [*Levellers*] ou des *Diggers* ». De même, en ce qui concerne l'histoire de France : « Tout comme ce discours circulait ainsi de la droite à la gauche, de la réaction nobiliaire à un projet révolutionnaire bourgeois, de la même façon le pouvoir royal a cherché à se l'approprier » (*ibid.*, p. 119) grâce à la création d'un ministère de l'histoire.

Nietzsche, Foucault renverse les deux grands pôles qui scandaient la guerre historico-mondiale dans *La Généalogie de la morale*. Alors que Nietzsche, au nom d'une vie forte ou d'une volonté de puissance d'expansion, prend clairement position en faveur de Rome contre le christianisme, Foucault revendique au contraire une lointaine filiation avec l'héritage biblique contre le pôle romain ou jupitérien du discours de la guerre, en liant sa généalogie à une pensée de la résistance⁸⁴⁸. Malgré un éloge retentissant de l'historicisme, la formule de la première séance du cours de 1975-1976 trouve ainsi une réelle confirmation : « je crois que ces deux notions de « répression » et de « guerre », annonçait alors Foucault, doivent être considérablement modifiées, sinon peut-être, à la limite, abandonnées »⁸⁴⁹.

848 Foucault insiste pour « reconnaître deux grandes morphologies, deux grands foyers principaux, deux fonctions politiques du discours historique. D'un côté l'histoire romaine de la souveraineté, de l'autre l'histoire biblique de la servitude et des exils » (*ibid.*, p. 67-8). En effet pour Foucault, depuis le Moyen-Âge « la Bible a été l'arme de la misère et de l'insurrection, elle a été la parole qui soulève contre la loi et contre la gloire » (*ibid.*, p. 62). En outre, le marxisme s'insère aussi dans cet héritage biblique : le discours révolutionnaire, et singulièrement celui de Marx, n'est qu'un cas particulier du discours des races : « c'est évidemment du côté de l'histoire, j'allais dire biblique, en tout cas du côté de l'histoire-revendication, de l'histoire-insurrection, que s'est placé le discours révolutionnaire – celui de l'Angleterre du XVII^e siècle et celui de la France, et de l'Europe, au XIX^e siècle » (*ibid.*, p. 68). Cf. aussi F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, I, § 16, p. 107-9 : « Le symbole de ce combat, écrit d'une écriture demeurée lisible à travers toute l'histoire humaine jusqu'à présent, est le suivant « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome » : – il n'y eut pas jusqu'à présent de plus grand événement que ce combat, cette mise en question, cette contradiction à mort » ; « Qui d'entre eux a pour l'heure remporté la victoire, Rome ou la Judée ? Mais cela ne fait vraiment aucun doute : que l'on considère donc devant qui on s'incline de nos jours, à Rome-même, comme devant la quintessence de toutes les valeurs suprêmes [...], – devant *trois Juifs* ».

849 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 18.

2.3.7 Le barbare et le sauvage – contre la vie comme norme

Une des plus belles pages de *Race et histoire* enseigne, après Montaigne, que les jugements « barbare » et « sauvage » constituent autant de préjugés ethnocentristes, presque universellement partagés, et que leur distinction étymologique – le chant inintelligible des oiseaux pour le barbare, l'appartenance à la forêt pour le sauvage – s'efface devant une même spontanéité humaine à rejeter l'autre, ou la différence, dans la non-humanité, la non-culture ou la nature⁸⁵⁰. Les définitions naïves de ces deux termes permettent néanmoins de distinguer entre le barbare, davantage référé à un pôle d'altérité – de l'extériorité relative (l'étranger) au dehors absolu (l'inhumain, le monstre) – et le sauvage qui s'inscrit dans la figure du même, de l'humain, de l'enfance et du bon naturel. Si le barbare paraît incapable de culture et renvoie aux forces incontrôlables du monde, il semble que le sauvage est davantage appelé, par sa nature conciliante, à accepter, partager et intégrer les valeurs de la société humaine. En somme, le sauvage manquerait simplement de temps et de progrès, alors que le barbare demeure rétif à toute culture : l'irréductible danger social – qui appelle un schéma immunitaire, celui de la défense de la société contre un corps étranger. En outre, Foucault utilise très peu les termes de sauvage et de barbare dans son œuvre⁸⁵¹ et ne distingue les deux notions que dans un court passage de « *Il faut défendre la société* ». Le problème consiste pourtant à montrer que cette opposition du sauvage et du barbare éclaire l'œuvre de Foucault relativement à la difficulté de la norme de la résistance, parce qu'elle permet de démêler son rapport à une norme immanente, vitaliste, belliqueuse ou nietzschéenne. En excluant *a priori* l'autre, le barbare comme danger

850 Cf. C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Folio, 1987, p. 19-20.

851 Quelques mentions apparaissent toutefois, dès *Histoire de la folie*, lorsque Foucault entend par exemple, à la fin de l'ouvrage, rendre aux cris des fous leur « primitive sauvagerie ». Mais pour l'ouvrage de 1961, « faire l'histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie » (M. Foucault, « Préface », art. cit., p. 192). Dans son ouvrage sur Foucault, Deleuze insiste sur l'absence du concept de sauvage dans la pensée de Foucault, rappelant le refus d'une expérience phénoménologique sauvage pré-réflexive ou pré-discursive ; mais il identifie aussi le sauvage au dehors des forces : il y aurait des « singularités sauvages, qui restent suspendues au dehors, sans entrer dans des rapports ni se laisser intégrer... (là seulement le « sauvage » prend un sens, non pas comme une expérience, mais comme ce qui ne rentre pas encore dans l'expérience » (G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 125). Il faut remarquer, en outre, que les termes de sauvage et de barbare sont traités par Deleuze dans le chapitre 3 de *L'Anti-Edipe* intitulé « Sauvages, barbares, civilisés », où Deleuze relit de près *La Généalogie de la morale*. Le but de Deleuze n'est pas de choisir entre l'un des termes mais de décrire les différents cycles politiques selon sa grille de lecture des flux, des déterritorialisations et des reterritorialisations, des sociétés primitives (sauvages), aux États despotiques (barbares), jusqu'au capitalisme (civilisés). En un sens, Deleuze entend passer outre la distinction entre sauvages et barbares pour atteindre la puissance révolutionnaire du désir dont le schizophrène est une approximation, alors que le but de Foucault est de dépasser cette même distinction pour rejeter aussi la norme d'une vie originellement résistante.

social, et en incluant *a priori* le même, le sauvage, comme principe de sécurité, ne se rend-on pas volontairement aveugle à un adversaire plus insidieux pour les libertés et la résistance, plus difficilement visible ou invisible d'être trop visible ?

Dans un premier moment, il faut souligner le fait que le cours « *Il faut défendre la société* » prend le parti du barbare contre le sauvage. Foucault s'interroge sur sa propre méthode généalogique et, réfléchissant au modèle pertinent pour comprendre la réalité des relations de pouvoir, distingue deux modèles distincts : le modèle de la loi souveraine, et le modèle de la guerre, modèle « nietzschéen » qui constitue l'envers de la formule de Clausewitz⁸⁵² en soutenant que « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens ». Or cette opposition recouvre exactement celle du sauvage et du barbare : le sauvage, dans la pensée juridique comme dans la pensée économique ou ethnologique, a pour fonction d'échanger et de fonder la société ; « en tant qu'échangeur de droits, il fonde la société et la souveraineté. En tant qu'échangeur de biens, il constitue un corps social qui est, en même temps, un corps économique. Depuis le XVIII^e siècle, le sauvage c'est le sujet de l'échange élémentaire »⁸⁵³. Il faudrait bien sûr apporter des nuances à la thèse de Foucault qui passe au-dessus des singularités textuelles pour saisir une fonction générale. Pour ne prendre qu'un exemple, le sauvage chez Rousseau ne fonde pas le social en échangeant des droits ou des biens ; dans la première partie du *Second discours*, il est plutôt le principe d'une désocialisation, ou d'une réduction du social ; et lui-même n'échange pas, mais est auto-suffisant. Le propos de Foucault peut être compris de la manière suivante : au moment où le libéralisme s'impose chez certains auteurs des Lumières, le mythe du bon sauvage, en sécularisant celui du paradis adamique, constitue le germe non développé d'une société harmonieuse et spontanément échangiste ; symbole et préfiguration de la loi souveraine, non plus de Dieu, mais de la société humaine.

C'est précisément contre ce mythe du bon sauvage que le discours historico-politique des races dresse la figure du barbare. Foucault distingue le barbare et le sauvage sur trois points : premièrement, le barbare, au contraire du sauvage qui relève d'une nature anhistorique, est celui qui vient détruire la civilisation de l'extérieur ; il suppose donc une action historiquement et géographiquement déterminée. Deuxièmement, le barbare n'est pas vecteur d'échange comme le sauvage, mais vecteur de domination : il ne cède pas sa liberté naturelle en vertu d'un contrat, et s'il se donne occasionnellement un pouvoir, ou un chef, c'est pour gagner en force lors de

852 Foucault n'entend pas simplement renverser la citation présente dans *De la guerre*, selon laquelle « la guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens » ; il montre plutôt que, généalogiquement, « le principe selon lequel la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens était un principe bien antérieur à Clausewitz, qui a simplement retourné une sorte de thèse à la fois diffuse et précise qui circulait depuis le XVII^e et le XVIII^e siècle » (M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 41).

853 *Ibid.*, p. 174.

guerres et de conquêtes. Troisièmement, alors que le sauvage est toujours qualifié de bon puisqu'il commerce dans des conditions de réciprocité et d'égalité, le barbare est toujours affecté d'une valeur négative : il est essentiellement mauvais, en tenant à ne pas renoncer à sa supériorité. Foucault commente selon ces différents traits le thème du barbare dans le discours des races ou de la guerre chez Boulainvilliers et les nobles du XVIII^e siècle, dont les textes sur la bête blonde ou les aristocraties guerrières de *La Généalogie de la morale* constituent un surprenant écho⁸⁵⁴. L'hypothèse juridique, métaphorisée par la figure du sauvage, est ce qui cache et détourne des relations de pouvoir historiques, qui doivent être pensées à partir du modèle de la guerre, métaphorisé par la figure du barbare. Pour Foucault et la tradition historiciste, le sauvage n'est pas l'image rassurante de la santé du corps social : il est le dangereux artifice qui voile la réalité barbare et belliqueuse du pouvoir.

Plusieurs différences apparaissent pourtant entre l'éloge foucauldien du barbare et le barbare nietzschéen : il s'agit donc de souligner cette différence en plaçant la différence non plus entre le sauvage et le barbare, mais entre le barbare et le barbare. Premièrement, alors que Foucault oppose le mauvais barbare au bon sauvage, la première dissertation de *La Généalogie de la morale*, en s'interrogeant sur l'apparition des jugements de valeur bon et du mauvais, affirme que l'aristocratie des guerriers, à laquelle appartient explicitement le barbare, évalue le bon et le mauvais par rapport à ses propres conditions d'existence, c'est-à-dire la puissance : est bon ce qui s'affirme comme fort dans une spontanéité auto-glorificatrice, et mauvais ce qui relève de l'impuissance, de la soumission et de la haine. En sens inverse, le type d'évaluation des prêtres définit le bon et le mauvais par réaction au mode d'évaluation noble : est mauvais ce qui tue, domine et asservit, et bon ce qui est privé de force et incapable de barbarie... Le barbare, comme toute chose chez Nietzsche, est susceptible de deux sens opposés : dans une perspective de vie croissante ou une volonté de puissance expansive, il est synonyme de puissance et de liberté ; portée par une volonté de puissance conservatrice ou déclinante, il intègre la sphère du mal, de la violence et de l'inhumanité. Chez Nietzsche, la barbarité du barbare est réductible à un jugement moral, mais sa valorisation est renversée par rapport à Foucault : c'est le barbare qui est bon parce qu'il s'institue comme tel.

Deuxièmement, Foucault place le sauvage au fondement de la société, et le barbare à

854 Cf. par exemple *ibid.*, p. 131 : « la liberté dont bénéficient les guerriers germains était essentiellement la liberté de l'égoïsme, de l'avidité, du goût de la bataille, du goût de la conquête et de la rapine. La liberté de ces guerriers n'est pas celle de la tolérance et de l'égalité pour tous ; c'est une liberté qui ne peut s'exercer que par la domination. C'est-à-dire que, loin d'être une liberté du respect, c'est une liberté de la férocité ». Dans la même perspective, pourquoi les Francs ont-ils perdu ? Parce que, comme les forts dont parle Nietzsche, ils ont sous-estimé l'esprit, la ruse, la connaissance – Foucault insiste notamment sur l'importance de l'Église, de la langue latine et des connaissances juridiques pour évincer les Francs du pouvoir.

l'extérieur d'une civilisation qu'il vient détruire. Or pour Nietzsche le barbare se définit par une socialité certaine : ni asocial ni inculte, il n'est pas impropre à toute civilisation. C'est le contraire qui est vrai : s'il est cruel et impitoyable à l'extérieur de son clan, c'est qu'il entretient des relations extrêmement policées et contraignantes à l'intérieur. Le barbare n'est pas le monstre inhumain, la bête assoiffée de sang, mais une figure essentiellement duelle : disciplinée à l'intérieur du groupe social, et débridée contre les peuples extérieurs. Les barbares

savourent la libération à l'égard de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans cette étendue sauvage de la tension résultant d'une longue réclusion et mise en cage dans la paix de la communauté, ils reviennent à l'innocence de conscience qui est celle de la bête de proie, en monstres transportés d'allégresse, laissant peut-être derrière eux une abominable succession de meurtres, de destructions par le feu, de profanations, de tortures [...] ce fond caché a besoin de se décharger de temps en temps, il faut que l'animal sorte de nouveau, qu'il retourne à l'étendue sauvage⁸⁵⁵.

Plutôt que d'un manque ou d'une incapacité congénitale à s'élever aux conditions de la culture, Nietzsche réfère la cruauté du barbare à un excès de règles et de contraintes sociales.

C'est dire que Nietzsche renvoie moins le barbare à une servitude vis-à-vis de ses penchants animaux qu'à une liberté qui s'épanche faute de l'être au-dedans de la communauté. Seulement cette liberté n'est ni libre-arbitre, c'est-à-dire puissance d'auto-détermination de la volonté, ni liberté d'indépendance ou d'égalité : la liberté barbare n'est que le sentiment qui convient à un accroissement de puissance et à une conquête, elle est un plaisir pris à la cruauté et à la destruction. Mais ce n'est là qu'un versant de la liberté, car la destruction est indissociable, dans le texte de Nietzsche, de la création. Et le mouvement par lequel le barbare anéantit des peuples et des sociétés est indissociable du mouvement par lequel il informe ces peuples et fonde des États : « je signale une chose nouvelle : certes, pour une démocratie, la barbarie est un péril [...]. Il existe une autre sorte de barbares, qui viennent des hauteurs : une race conquérante et dominatrice qui se cherche une matière qu'elle puisse modeler »⁸⁵⁶. Les premiers fondateurs d'État, ceux que Nietzsche nomme aussi « les artistes les plus involontaires » et « les plus inconscients » parce qu'ils ignorent la responsabilité, posent leurs griffes sur une population inorganisée et imposent sur elle leurs sens et leurs valeurs. En somme le barbare nietzschéen est un créateur davantage qu'un destructeur : il met en forme, pétrit et organise un peuple et ne se satisfait pas de l'anéantissement de toute culture ; plutôt qu'un vecteur de chaos ou d'anarchie, il est un principe d'ordre.

Troisièmement, Foucault oppose l'historicité du barbare à la naturalité du sauvage, c'est-à-dire la guerre comme réalité historique au droit comme mythe. Or le barbare chez Nietzsche

855 Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., I, §11, p. 88-91.

856 F. Nietzsche, *FP XI*, 1885, 34 [112].

convient moins à l'époque strictement historique qu'à l'époque préhistorique : non pas fictif comme le sauvage à l'état de nature, mais réel avant l'histoire. Il relève de la « moralité des mœurs », qui est le « travail de l'homme sur lui-même pendant l'ère la plus longue de l'espèce humaine, tout son travail préhistorique [...] en dépit de tout ce qu'il comporte de dureté, de tyrannie, de stupidité et d'idiotie »⁸⁵⁷. Cette longue et sanguinaire culture du barbare se fonde sur une logique du châtiment et de la dette pour aboutir à un « animal capable de promesse » : en d'autres termes, l'État n'est pas le résultat d'une égalité, d'un échange ou d'un contrat, mais bien la conséquence d'une inégalité première, d'une différence de force ou de puissance de vie. L'histoire proprement dite correspond plutôt à un dressage contre-nature du barbare par les forces réactives : comme le sauvage rousseauiste, le barbare nietzschéen est corrompu par la civilisation et la société. Et la généalogie doit retrouver, à travers les vestiges de l'état civilisé, le sens de la nature – Nietzsche parle de « renaturalisation » –, l'essence de la vie qui n'est pas une paix mais une guerre : « vivre – cela veut dire : être cruel et inexorable pour tout ce qui en nous n'est que faible et vieilli, et pas seulement en nous. Vivre – serait-ce donc : être impitoyable pour les agonisants, les misérables et les vieillards ? Être sans cesse un assassin ? »⁸⁵⁸. Fragment brut de guerre et de vie, le barbare possède ainsi une double utilité en servant de norme pour diagnostiquer la décadence de la civilisation, et pour dessiner les linéaments du « surhumain » à venir. Le surhumain, c'est le barbare élevé dans le sens de l'activité et d'une vie plus intense – le barbare spiritualisé. De ce point de vue, Nietzsche ne distingue pas le sauvage et le barbare, qui symbolisent une même volonté de puissance affirmative⁸⁵⁹. Si le barbare et le sauvage sont deux figures de la nature qui est devenir chez Nietzsche, c'est qu'ils sont tous les deux des métaphores de la guerre et de la vie comme norme.

C'est en ce sens, enfin, que Foucault semble prendre ses distances avec le sauvage comme avec le barbare. Le barbare, par distinction avec le sauvage, permet à Foucault des moyens d'analyse du pouvoir convenables grâce au schème de la guerre. Par exemple, le pouvoir souverain se caractérise d'abord par le droit de faire mourir et secondairement de laisser vivre. Mais la dernière leçon du cours de 1976 théorise une troisième modalité de pouvoir après le pouvoir souverain et le pouvoir disciplinaire : il s'agit de la bio-politique, qui naît dans la

857 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., II, §2, p. 122.

858 F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, livre premier, §26, op. cit. Le problème de la nature chez Nietzsche est bien trop complexe pour être abordé ici. Il faudrait préciser qu'aucune nature essentialiste n'est admise par Nietzsche, mais seulement une nature-devenir, une nature mobiliste ou héraclitéenne identifiée à la volonté de puissance. C'est donc une nature sans nature, ou une nature dont toute la nature est histoire ; il n'en est pas moins vrai que premièrement Nietzsche utilise explicitement le terme de nature, et que cette nature, synonyme de vie, joue un rôle éminemment normatif.

859 Cf. par exemple F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Maximes et flèches, §6, op. cit. : « c'est dans sa nature sauvage que l'on se repose le mieux de sa non-nature, de sa spiritualité... ».

seconde moitié du XVIII^e siècle en même temps que les techniques modernes de statistiques démographiques et concerne la vie des hommes, c'est-à-dire, pour définir par différence avec le pouvoir disciplinaire, non plus au niveau du corps individuel, mais au niveau du corps-espèce, de la population et de ses variables : natalité et reproduction, morbidité et hygiène publique, vieillesse et mortalité, accidents et infirmités, production générale, relations avec le milieu... Le pouvoir prend en charge la vie et agit comme régulateur sur les grands processus biologiques ; dans ce souci exclusif pour la vie, la mort qui faisait l'objet du pouvoir souverain est marginalisée. Pour reprendre les termes de Foucault, le bio-pouvoir vise un « équilibre global, quelque chose comme une homéostasie : la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes »⁸⁶⁰. La bio-politique définit donc le moment où les résistances politiques vont être codées en dangers biologiques et en menaces pour la vie de toute une population, de tout un organisme social ou de l'État lui-même. Rien n'est plus cynique et radical – irrésistible en ce sens – qu'un pouvoir qui prend la vie pour norme : toute résistance devient un risque vital qui doit être anéanti au nom d'un principe d'immunité ou de survie de la société. La bio-politique inverse les priorités du pouvoir souverain : elle maintient d'abord dans la vie, et vise son prolongement, sa croissance et sa productivité, en transformant les résistances en dangereuses anormalités. Le bio-pouvoir signifie que la vie, et même la guerre pour la vie⁸⁶¹, est érigée en norme absolue par la société.

Le problème qui se présente alors à Foucault n'est plus celui du méchant barbare contre le bon sauvage et contre la société, mais celui de la société barbare, celui de l'État qui tue au nom de la vie ou d'une certaine vie fondamentale, celui en somme du racisme meurtrier d'État. Le racisme d'État, explique Foucault, d'une part distingue et hiérarchise des races à partir d'un continuum biologique, d'autre part justifie la mort par l'accroissement et la purification de la vie. L'impératif de mort est rendu possible par des conditions davantage biologiques que politiques : la guerre ne vise plus une conquête mais l'élimination d'un danger qui menace la vie, et, par là, le renforcement de la vie.

C'est un racisme donc qui aura pour fonction non pas tellement la prévention ou la défense d'un groupe contre un autre, que la détection, à l'intérieur même d'un groupe, de tous ceux qui pourront être porteurs effectivement du danger. Racisme interne, racisme qui permet de filtrer les individus à l'intérieur d'une société donnée⁸⁶².

860 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 222.

861 Cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 180 : « Les guerres ne se font plus au nom d'un souverain qu'il faut défendre ; elles se font au nom de l'existence de tous [...]. Les massacres sont devenus vitaux ».

862 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 299. Cf. aussi M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 71 : « Au prix d'un transfert qui a été celui de la loi à la norme, du juridique au biologique ; au prix d'un passage qui a été celui du pluriel des races au singulier de la race ; au prix d'une transformation qui a fait du projet d'affranchissement le souci de la pureté, la souveraineté de l'État a investi, repris en compte, réutilisé dans sa stratégie propre le discours

L'État nazi, qui pour Foucault est celui qui a intensifié au maximum chacun des trois grands régimes de pouvoir – souverain, disciplinaire et biopolitique⁸⁶³ – a érigé la guerre comme norme. Faire la guerre – contre les autres races mais aussi contre la sienne, en l'exposant perpétuellement à la mort – devient pour l'État nazi l'unique moyen de défendre la société, parce qu'il est le seul moyen de garantir la pureté de la vie. Bien sûr, il ne s'agit pas de voir dans l'État nazi l'achèvement du barbare nietzschéen, ou le petit-fils du discours des races de Boulainvilliers ; mais il ne faut pas y voir non plus un accident de l'histoire : le racisme de l'État nazi appartient en germe à tout État moderne en tant qu'il subordonne son être à une normativité guerrière et vitaliste.

Important moins pour Foucault la fondation ou la destruction de la société, que les pouvoirs qui la traverse et constituent les individus qui y appartiennent ; en somme, il s'agit moins de choisir entre sauvage et barbare que d'identifier des normes qui, d'être trop visibles, sont devenues invisibles aux contemporains. Chacun des temps est stratégique, et non thétique : le barbare permet de rendre compte des relations de pouvoir qui demeurent inintelligibles à partir du sauvage de la tradition libérale et juridique. Mais le barbare n'est pas l'index d'une norme foucauldienne, comme il peut l'être chez Nietzsche, en illustrant l'intuition d'une vie

de la lutte des races. La souveraineté de l'État en a fait ainsi l'impératif de la protection de la race, comme une alternative et un barrage à l'appel révolutionnaire, qui dérivait, lui-même, de ce vieux discours des luttes, des déchiffrements, des revendications et des promesses ». Cf. aussi *ibid.*, p. 194 : « Je crois qu'il y a eu quelque chose comme une dialectisation interne, une auto-dialectisation du discours historique qui correspond, bien entendu, à son embourgeoisement. Et le problème serait de savoir comment, [...] va apparaître, à ce moment-là, l'idée d'une guerre interne comme défense de la société contre les dangers qui naissent dans son propre corps et de son propre corps ; c'est, si vous voulez, le grand renversement de l'historique au biologique, du constituant au médical dans la pensée de la guerre sociale ».

Le grand événement qui marque le moment de mutation du racisme extérieur en racisme intérieur, c'est la Révolution ; Foucault analyse longuement *Qu'est-ce que le tiers-État ?* de Sieyès pour montrer que le concept de nation transforme les rapports de l'État à l'extérieur en rapports internes, via des fonctions quasi régulatrices – mais encore politiques – comme l'armée, la justice, l'administration etc. Cf. par exemple *ibid.*, p. 200 : « Ce qui va constituer de la fonction et du rôle historique de la nation, ce ne sera pas d'exercer sur les autres nations un rapport de domination ; ce sera quelque chose d'autre : ce sera de s'administrer soi-même, de gérer, de gouverner, d'assurer, sur soi, la constitution et le fonctionnement de la figure et du pouvoir étatiques. Non plus domination, mais étatisation. La nation n'est donc plus essentiellement un partenaire dans des rapports barbares et belliqueux de domination. La nation, c'est le noyau actif, constitutif, de l'État ». Enfin, cette mutation s'organise autour d'un nouveau rapport au temps : si « le présent était, pour l'histoire du XVIII^e siècle, toujours le moment du profond oubli », pour le XIX^e siècle au contraire, « à partir du moment où l'histoire est polarisée par le rapport nation/État, virtualité/actualité, totalité fonctionnelle de la nation/universalité réelle de l'État, vous voyez bien que le présent va être le moment le plus plein, le moment de la plus grande intensité, le moment solennel où se fait l'entrée de l'universel dans le réel » (*ibid.*, p. 203).

863 Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111 : « il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis d'une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en fait, un triangle : souveraineté, discipline et gestion gouvernementale ». Les trois grandes technologies de pouvoir ne sont pas successives mais additives. Plusieurs commentateurs ont continué cette intuition, tout en la manquant pour une part, et en écrasant les différents types de pouvoirs les uns sur les autres. Cf. par exemple G. Agamben, *Homo Sacer I*, Paris, Seuil, 1997, p. 14 : « On peut dire en fait que la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain ».

créatrice. Ni la guerre ni la vie ne peuvent constituer une norme à la résistance foucauldienne, pour cette raison que la guerre et la vie sont les objets privilégiés de la modalité contemporaine du pouvoir⁸⁶⁴. La vie est un concept trop indéterminé – c'est-à-dire : un concept auquel on peut donner les déterminations les plus fantasques et les plus dangereuses, et c'est ce que veut montrer Foucault avec l'exemple du racisme d'État ou du nazisme – pour pouvoir être utilisé comme un principe normatif ; seul un usage descriptif ou explicatif de ce concept doit donc être retenu.

864 En ce sens, nous rejoignons l'avis de Manuel Mauer, qui revient de manière critique sur les lectures faisant de la vie – ou de la biopolitique – une norme pour la résistance, comme celles de Deleuze, Negri, Revel ou Lazzarao. Cf. par exemple M. Hardt et A. Negri, *Commonwealth*, Paris, Gallimard, 2012, p. 97 : « il existe toujours un courant mineur qui insiste sur la vie comme résistance, un autre pouvoir de la vie, qui tend vers une existence alternative. La perspective de la résistance éclaire la différence entre ces deux pouvoirs : le biopouvoir contre lequel nous luttons n'est pas comparable, que ce soit dans sa nature ou sa forme, à la puissance de la vie grâce à laquelle nous nous défendons et cherchons notre liberté » ou encore J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 220-1 : « la seule résistance possible : non pas un autre pouvoir opposé au premier [...], non pas un contre-pouvoir, mais une dissymétrie essentielle, la puissance créative de la vie, une nouvelle politique de résistance, une bio-politique ». Cf. pour l'ensemble de la discussion M. Mauer, « Vie et pouvoir au sens extra-moral. Au sujet de quelques lectures... », É. Joly et P. Sabot, *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir, op.cit.*, p. 29-41. Si l'auteur souligne bien le caractère descriptif et non normatif de la vie chez Foucault, et s'il insiste aussi sur l'importance de la mort et de la négativité plutôt que sur la vie et la positivité de ses analyses, il oppose cependant, en définitive, une lecture nietzschéenne fondée sur l'innocence du devenir vital – par-delà bien et mal – à une lecture directement vitaliste, c'est-à-dire spinoziste, bergsonienne ou deleuzienne. Il nous semble au contraire que Nietzsche n'échappe pas à ce que Deleuze appelait « un certain vitalisme » consistant à penser la vie comme une norme positive.

2.3.8 Le libéralisme – contre la liberté économique comme norme

Dans les cours *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) et dans *Naissance de la bio-politique* (1978-1979), Foucault se demande si la liberté peut constituer une norme à l'action, et singulièrement à l'action de résistance. Plus précisément, il s'agit de montrer que le libéralisme est une manière de gouverner les individus à partir de leur liberté, qui constitue pourtant, classiquement, la clé de voûte du droit de résistance contre le pouvoir de l'État. Foucault répond ainsi à tout un ensemble de critiques issues de la lecture de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir* qui reprochent à sa théorisation des micro-pouvoirs et des micro-résistances, premièrement, de s'empêcher de penser le pouvoir d'État, deuxièmement, de s'empêcher de penser une résistance contre lui. Foucault répond à ces critiques en réalisant une généalogie de l'État à partir de la notion de gouvernement : il ne s'agit pas de montrer que le libéralisme économique, puis le néo-libéralisme, constituent des résistances à l'État qui prendraient la forme de « gouvernementalités »⁸⁶⁵ – permettant par là de résoudre l'antinomie du pouvoir et de la résistance, ou de fonder enfin la résistance dans une revendication assumée de pouvoir –, mais au contraire que la gouvernementalité libérale, puis néo-libérale, est une gouvernementalité subtile parce que, dans son opposition réelle à l'État ou comme corrélat de sa « phobie d'État », elle repose sur la production et la gestion de la liberté. Le terme de gouvernement, qui infléchit la notion de pouvoir en évinçant les composantes de violence et de guerre, et en l'arrimant à une normalisation souple des conduites, doit permettre de penser une « conduite des conduites »⁸⁶⁶ au niveau d'une bio-politique de la population irréductible à l'État. En somme, le but de Foucault

865 Le terme de gouvernement apparaît assez tôt, puisqu'on en trouve une occurrence dans le cours de 1974-1975. Cf. par exemple M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 45 : « L'Âge classique a donc élaboré ce qu'on peut appeler un «art de gouverner». Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111-2 : « Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline [...]. Enfin, par « gouvernementalité », je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé ». Cf. aussi *ibid.*, p. 112 : « Ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est donc pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la « gouvernementalisation » de l'État ». Pour Foucault, l'État n'est pas une réalité *sui generis* mais le résultat contingent d'une pratique humaine ; il faut donc en faire la généalogie. Sur la notion de gouvernement, cf. M. Senellart, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

866 Sur la notion bicéphale de conduite, cf. par exemple *ibid.*, p. 196 : « La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire ».

n'est pas de faire « l'apologie du néolibéralisme »⁸⁶⁷ comme un type de pouvoir qui échapperait au souverain et au disciplinaire, mais de révéler que ce type de pouvoir oblige à une prudence et une inventivité redoublées, parce qu'il s'empare et joue sur cela même qui constitue le socle de toute résistance, à savoir la liberté.

Tout au long de son histoire qui est d'abord celle du pouvoir pastoral, le gouvernement est envisagé comme un pouvoir indissociable de résistances à son encontre : « ce pouvoir pastoral, son importance, sa vigueur, la profondeur même de son implantation se mesurent à l'intensité et à la multiplicité des agitations, révoltes, mécontentements, luttes, batailles, guerres sanglantes qui ont été menées autour de lui, pour lui et contre lui », c'est-à-dire « pour savoir qui aurait effectivement le droit de gouverner les hommes, gouverner les hommes dans leur vie quotidienne, dans le détail même et dans la matérialité qui fait leur existence »⁸⁶⁸. Dans

867 L'expression est de François Ewald lors d'une discussion, en 2012, avec un des grands noms du néolibéralisme américain et théoricien du capital humain, Gary Becker. Cf. G. Becker, F. Ewald, et B. Harcourt, « Gary Becker dialogue avec Michel Foucault », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 3, 2014, p. 17. L'apologie du néolibéralisme est cependant moins proche de la pensée de Foucault que de celle d'Ewald qui n'hésite pas à ajouter que Foucault voyait dans les travaux de Becker « la possibilité d'une critique de la gouvernamentalité », une critique « cynique » au bon sens du terme, c'est-à-dire au sens de pourvoyeuse d'altérité, critique enfin qui « rend possible de dire vrai sans considération morale ou en dehors de toute considération morale » (G. Becker, B. Harcourt, et F. Ewald, « Becker et Foucault sur les délits et les peines », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 5, 2015, p. 6-8). Ewald transforme ainsi tout un ensemble de textes au profit d'une apologie foucauldienne du néo-libéralisme. Foucault ne parle pas du néolibéralisme comme d'une critique de la gouvernamentalité, mais comme d'une gouvernamentalité critique à l'égard d'une gouvernamentalité souveraine ou étatique. De même, lorsque Foucault utilise dans *Naissance de la biopolitique* le terme de cynisme, c'est au sens du cynisme du pouvoir, et non d'une subjectivité résistante comme dans le cours de 1984. Beaucoup de critiques de Foucault, plus ou moins simplistes, en font un penseur néo-libéral. Il faut souligner que, à la différence de tous les autres cours, Foucault n'y développe explicitement aucun contre-appui, aucune résistance – raison pour laquelle même Gary Becker, dans l'entretien mentionné, ne voit aucun désaccord entre la pensée de Foucault et sa propre pensée. Mais faut-il rappeler que Foucault fait œuvre d'histoire, et que les résistances historiques au néo-libéralisme en train de s'institutionnaliser à l'époque où Foucault écrit étaient encore peu identifiables ? Le néo-libéralisme est un objet particulièrement complexe d'analyse, mais pas une thèse de Foucault. Au début de 1979, Foucault voit seulement le néo-libéralisme transparaître dans les discours des proches du président Giscard D'Estaing – Foucault analysant alors des textes datant de « quelques semaines » seulement, mais il faut attendre les gouvernements Thatcher, Reagan et Mitterand pour observer de réelles politiques néolibérales d'État.

868 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 152. Cf. aussi le passage décisif en *ibid.*, p. 221 (manuscrit) : « L'analyse de la gouvernamentalité [...] implique que « tout est politique ». [...] La politique n'est rien de plus, rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernamentalité, le premier soulèvement, le premier affrontement ». Seulement ces résistances au pastorat, que constituent par exemple la gnose, l'ascétisme, l'anachorèse et la Réforme, ont paradoxalement abouti à un renforcement du pouvoir pastoral. Comme l'indique Foucault, « il n'y a jamais eu de révolution antipastorale » (*ibid.*, p. 153), ce qui signifie que cette révolution contre le pouvoir pastoral est possible, et reste à faire. Cf. aussi *ibid.*, p. 237 (manuscrit) : « Insister sur le fait que ces contre-conduites n'avaient pas pour objectif : comment se débarrasser du pastorat en général, de tout pastorat, mais plutôt : comment bénéficier d'un meilleur pastorat, comment être mieux guidé, plus sûrement sauvé, mieux maintenir l'obéissance, mieux approcher la vérité ».

Sur l'importance du pastorat, cf. *ibid.*, p. 154 où Foucault commente une formule de Grégoire de Naziance : l'« art par lequel on apprend aux gens à gouverner les autres, ou on apprend aux autres à se laisser gouverner par certains. Ce jeu du gouvernement des uns par les autres, du gouvernement quotidien, du gouvernement pastoral, c'est cela qui a été réfléchi pendant quinze siècles comme étant la science par excellence, l'art de tous les arts, le savoir de tous les savoirs ». Cf. aussi *ibid.*, p. 134 : « Cette forme de pouvoir si caractéristique

L'Abécédaire, Deleuze note que la généalogie du gouvernement et du pouvoir pastoral constitue une reprise des analyses nietzschéennes. Comment comprendre cette filiation ? D'abord, le pastorat ne provient pas des Grecs ou des Romains, mais plutôt des Égyptiens et surtout des Hébreux : et pour ces derniers, Dieu seul est le berger des hommes. Quatre points définissent le pastorat juïque pour Foucault : premièrement le pasteur exerce le pouvoir sur une multiplicité nomade ou en déplacement – voire en fuite – plutôt que sur un groupe immobilisé territorialement ; deuxièmement le pasteur a une fonction exclusivement bienfaisante par rapport aux dieux guerriers et tout-puissants des Grecs et des Romains : il nourrit, soigne et veille ; troisièmement le pasteur assure le salut de son troupeau en lui sacrifiant son intérêt personnel ; quatrièmement le pouvoir pastoral est individualisant, et exige la connaissance précise non seulement du troupeau, mais aussi de chaque individu – *omnes et singulatim* – cette fonction trouvant son idéal dans le geste mosaïque d'abandon du troupeau pour récupérer une brebis égarée.

Puis, à la manière de Nietzsche lorsqu'il dédouble l'action du prêtre juïque et du prêtre chrétien⁸⁶⁹, Foucault explique que la pastorale chrétienne réoriente la pastorale hébraïque en quatre points à partir du moment où le pasteur devient humain : premièrement, le caractère individualisant se trouve intensifié, puisque l'individu est attaché à son pasteur par un ensemble de responsabilités circulaires – le péché de l'un se répercutant sur l'autre, et réciproquement – ; deuxièmement, il s'instaure un rapport individuel d'obéissance absolue⁸⁷⁰ de chaque chrétien non envers la loi – de la cité pour les Grecs, de Dieu pour les Hébreux – mais envers la volonté de son pasteur ; troisièmement, le pasteur a une connaissance exhaustive de l'individu, de ses actions, de ses pensées, de son état et de sa progression, qu'il réactualise en permanence grâce aux procédés de la direction de conscience et de l'examen de conscience ; quatrièmement, le pasteur incite l'individu à la mortification, au double sens de souffrance corporelle et de progrès

de l'Occident, si unique je crois dans toute l'histoire des civilisations, elle est née, ou du moins elle a pris modèle du côté de la bergerie », c'est-à-dire que l'Occident a pendant des millénaires « appris à demander son salut à un pasteur qui se sacrifie pour lui ».

869 Cette distinction classique est celle qui s'inscrit dans la rupture entre Ancien et Nouveau Testament. Dans *La Généalogie de la morale* qualifiée de première généalogie du prêtre, Nietzsche rend compte du dressage, destructeur de la volonté de puissance et producteur du sujet, par le truchement de la culpabilité et de la mauvaise conscience. Chez Foucault aussi, l'une des premières productions du pastorat est l'individu : « les techniques de la pastorale chrétienne concernant la direction de conscience, le soin des âmes, la cure des âmes, toutes ces pratiques qui vont de l'examen à la confession, en passant par l'aveu, ce rapport obligé de soi-même à soi-même en terme de vérité et de discours obligé, c'est cela, me semble-t-il, qui est l'un des points fondamentaux du pouvoir pastoral et qui est en fait un pouvoir individualisant » (M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 232, p. 549). Le pastorat est une pièce essentielle dans la généalogie du sujet qui doit permettre de comprendre comment le sujet s'est constitué dans un jeu historique et culturel de vérité.

870 Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 186 : « le pastorat chrétien va [...] instaurer un type de relation d'obéissance, de relation d'obéissance individuelle, exhaustive, totale et permanente ».

spirituel.

L'essentiel, toutefois, réside dans l'attention de Foucault pour les résistances au pouvoir pastoral :

Je voudrais essayer de rechercher quelques-uns des points de résistance, des formes d'attaque et de contre-attaque qui ont pu se produire dans le champ même du pastorat [...] des mouvements spécifiques qui sont des résistances, des insoumissions, quelque chose qu'on pourrait appeler des révoltes spécifiques de conduite [...] ce sont des mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent aussi, éventuellement en tout cas, à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire⁸⁷¹.

L'insistance sur le terme de conduite montre que ces résistances anti-pastorales ne sont ni directement politiques ni économiques : il s'agit d'une forme de résistance spécifique, c'est-à-dire explicable isolément, bien que non autonome, c'est-à-dire en lien avec des mouvements sociaux, politiques et économiques. Foucault cite par exemple les mouvements de lutte autour du statut social de la femme, en intégrant à ces résistances les vies et les œuvres de prophétesses et de mystiques médiévales. Mais à partir du moment où la gouvernementalité pastorale investit tous les aspects de l'existence sociale, les exemples anti-pastoraux se multiplient : refus de faire la guerre et de confier son existence à l'institution militaire, constitution d'un parti révolutionnaire s'érigeant en une autre manière de conduire les hommes vers le salut, refus de la médecine officielle, etc. La variété de ces exemples confirme que les résistances de conduite ne possèdent pas d'autre norme que l'intolérance à ce pouvoir particulier que constitue le pastorat : il ne s'agit pas de lutter au nom de la vie, de la guerre ou même de la liberté, mais de refuser un gouvernement intégral et exhaustif des conduites fondé sur l'obéissance individuelle et finalisé par une forme de salut.

Le pastorat est tellement lié aux résistances anti-pastorat que Foucault se livre à une réflexion terminologique : comment nommer précisément ces résistances de conduite ? S'agit-il de révoltes, de désobéissances, d'insoumissions, de dissidences ? Par exemple « le mot « révolte » est à la fois trop précis et trop fort pour désigner certaines formes de résistance beaucoup plus diffuses et beaucoup plus douces » ; mais « le mot « désobéissance » est en revanche un mot sans doute trop faible, même si c'est bien le problème de l'obéissance qui est au centre de tout cela »⁸⁷². Si le terme de révolte convient à un soulèvement populaire armé, directement politique contre un pouvoir souverain ou directement économique contre une mesure fiscale, il ne peut désigner la résistance de conduite qui consiste davantage en une opposition non violente. Si le

871 *Ibid.*, p. 197-8.

872 *Ibid.*, p. 203.

terme de désobéissance cerne bien le problème de l'obéissance qui est au cœur du pouvoir pastoral, il néglige la part d'invention, d'altérité et d'activité que contient la résistance de conduite. En outre, Foucault explique en substance que plusieurs termes se rapprochent de son intuition tout en possédant l'inconvénient d'être trop localisés : c'est le cas de « l'insoumission » par rapport à l'appareil militaire, de « la dissidence » par rapport à la résistance religieuse anti-pastorale ou bien par rapport à la résistance politique anti-soviétique. Au contraire les résistances de conduite peuvent fleurir en tout lieu où s'exerce une forme quelconque de gouvernement : non-spécifiques, générales ou indifférenciées. Le deuxième problème de la dissidence, en tout cas dans la seconde moitié des années 1970 mais qu'il faudrait transposer à la résistance du XXI^e siècle, est que, trop large, elle concerne tout et n'importe quoi : « après tout, qui aujourd'hui ne fait pas sa théorie de la dissidence ? » ; « il n'y a sans doute pas beaucoup de sens à dire, par exemple, qu'un fou ou un délinquant sont des dissidents. Il y a là un procédé de sanctification ou d'héroïsation qui ne me paraît pas très valable », et auquel il faut opposer moins la lâcheté que la nécessité amoralisée du quotidien, l'ordinarité ou la banalité en un sens non péjoratif. Six critères de la résistance recherchée apparaissent donc en filigrane : l'opposition à une forme de conduite c'est-à-dire à une relation de pouvoir, la non-violence, l'activité, l'indifférenciation, la localité et l'ordinarité. Foucault propose donc le terme de « contre-conduite »⁸⁷³, préférable à celui d'inconduite en ce qu'il contient une dimension active.

Soit plus précisément la résistance à l'obéissance indéfinie qui se trouve au centre du mécanisme pastoral : plusieurs contre-conduites existent, explique en substance Foucault, dont l'ascétisme. La thèse anti-nietzschéenne de Foucault sur ce point consiste à soutenir que « le christianisme est fondamentalement anti-ascétique », et inversement que l'ascétisme est fondamentalement anti-pastoral, parce que « l'ascétisme, c'est une sorte d'obéissance exaspérée et retournée, devenue maîtrise de soi égoïste »⁸⁷⁴. En quoi l'ascétisme constitue-t-il une contre-conduite à l'obéissance pastorale ? Premièrement l'ascète n'a rapport qu'à lui-même et à son corps – il ne subordonne donc pas sa volonté à un autre –, deuxièmement son exercice (ἀσκησις) progresse dans le sens d'un plus de souffrance à dépasser – et non pas d'un moins de

873 *Ibid.*, p. 205. Il s'agit donc de mettre en évidence la « dimension de contre-conduite qu'on peut parfaitement trouver en effet chez les délinquants, chez les fous, chez les malades » (*ibid.*). Une semaine plus tard, Foucault parlera plutôt des « insurrections de conduite » (*ibid.*, 233), montrant que le vocabulaire n'est jamais définitivement fixé. Sur la dissidence, cf. par exemple M. Foucault, « Préface, in Debarb (M.) et Henning (J.-L.), *Les Juges kakis* », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 191, p. 140 : « Il s'agit de multiplier dans le tissu politique les « points de répulsion » et d'étendre la surface des dissidences possibles ».

874 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 211. C'est bien sûr la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale* qui est visée, intitulée « Que signifient les idéaux ascétiques ? », qui place dans l'ascétisme la naissance de la philosophie, de la volonté décadente de l'Occident et du nihilisme. L'opposition incontestable à Nietzsche s'observe encore en *ibid.*, p. 195 lorsque Foucault affirme qu'« il n'existe pas de morale judéo-chrétienne ».

volonté – et se fait troisièmement sur le mode du jeu, et même de la joute ou du défi – et non pas du renoncement intérieur –, quatrièmement l'ascète vise une perfection d'insensibilité (ἀπάθεια) à la douleur qui est en même temps une recherche et une victoire sur les tentations du monde – plutôt que leur suppression –, enfin cinquièmement l'ascète peut revendiquer une forme d'acosmisme, ou bien encore identifier son corps à celui, souffrant et stigmatisé, du Christ – thèmes absents du pastorat. Cette contre-conduite ascétique permet ainsi de relire l'histoire du christianisme comme une lutte autour du gouvernement et de la conduite des autres : c'est contre l'ascétisme – Foucault cite les ermites et les anachorètes égyptiens ou syriens – que se sont instaurées les premières cénobites chrétiennes au II^e siècle, mais c'est contre le pouvoir pastoral que se réactive l'ascétisme au Moyen-Âge – Foucault cite des mouvements comme les bénédictins rhénans, les taborites, les vaudois et les flagellants. L'ascétisme n'est toutefois pas la seule contre-conduite antipastorale : l'obéissance peut également être contestée à partir de pratiques communautaires – c'est toute l'opposition, chez Wyclif et Jan Hus, au pouvoir du prêtre, à la fois pastoral et sacramentaire – qui misent sur la fin de l'obéissance, l'égalité des membres, l'inversion de la hiérarchie, la suppression des sacrements, etc., mais aussi à partir de la mystique, des Écritures ou de l'eschatologie, qui considèrent que Dieu seul est le berger des hommes et privilégient le contact direct avec lui en évinçant le rapport au prêtre, ou rejettent encore l'oralité de l'ordre pastoral.

La mutation moderne du gouvernement intervient aux XVI^e et XVII^e siècles, au moment de l'épistémè moderne, lorsque ce pouvoir d'origine pastorale se courbe sur l'État : naît alors la raison d'État ou « la politique comme *mathesis*, comme forme rationnelle de l'art de gouverner. La raison gouvernementale pose donc l'État comme principe de lecture de la réalité et le pose comme objectif et comme impératif »⁸⁷⁵. La raison d'État, en définissant l'État comme son principe et sa fin, permet une forme d'étatisation du pastorat : elle vise l'accroissement de la puissance étatique. Trois points prouvent qu'il s'agit ici d'un gouvernement d'origine pastorale, dont l'objet s'avère aussi bien *omnes* que *singulatim* : premièrement Foucault montre que les penseurs de la raison d'État ne considèrent pas le coup d'État comme la limite extérieure de l'État, mais comme la manifestation pure de son fonctionnement, c'est-à-dire l'action de l'État sur lui-même, possiblement violente et hors-la-loi, afin d'assurer son propre salut⁸⁷⁶.

875 *Ibid.*, p. 295. Cf. aussi *ibid.*, p. 264 : « La fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même ».

876 Cf. *ibid.*, p. 268 : « l'État va agir de soi sur soi, rapidement, immédiatement, sans règle, dans l'urgence et la nécessité, dramatiquement, et c'est cela le coup d'État. [...] Il y a donc une nécessité de l'État qui est supérieure à la loi ». Le coup d'État doit donc être compris au sens du génitif subjectif : c'est l'État qui agit lui-même sur lui-même en vue de lui-même. Le coup d'État, en outre, est violent, injuste, meurtrier, à la différence de la raison d'État quotidienne : il échappe à la loi, et à la loi de la raison d'État. Si bien qu'« il n'y a aucune antinomie, en ce qui concerne l'État du moins, entre violence et raison. On peut même dire que la violence de l'État, ce n'est rien d'autre que la manifestation irruptive, en quelque sorte, de sa propre raison » (*ibid.*, p. 270).

Deuxièmement, Foucault fait état de la perception selon laquelle le peuple dans sa globalité constitue un donné dangereux qu'il ne faut pas vouloir supprimer, mais avec lequel le gouvernement de la raison d'État doit normalement composer, grâce notamment à une connaissance statistique naissante des phénomènes étatiques pris dans leur globalité⁸⁷⁷. Troisièmement, l'apparition de la raison d'État est contemporaine de la police, dont l'intervention disciplinaire dans le quotidien et l'infiniment petit des individus a pour but de les faire travailler et de faire croître les forces de l'État⁸⁷⁸.

Le gouvernement proprement libéral naît au XVIII^e siècle, lorsque les physiocrates s'opposent à l'économie mercantiliste finalisée par la croissance des forces de l'État. Préfigurée par Mandeville affirmant, selon le célèbre sous-titre de *La Fable des abeilles*, que les vices privés font le bien public, et bientôt conclue par l'image smithienne de la main invisible, l'heure est à la croyance en l'harmonie spontanée des phénomènes économiques, c'est-à-dire en la naturalité de ces phénomènes sociaux. Il s'agit alors pour les physiocrates d'affirmer que la sécurité de l'État est garantie par le laissez-faire, l'intérêt privé et la liberté individuelle : par exemple, la liberté laissée au paysan de stocker le grain, d'exporter et d'augmenter les salaires doit permettre, en

877 Pour Bacon, les résistances populaires et séditions sont comme des tempêtes, des phénomènes réguliers qui obéissent à des lois. Et tout l'art de la raison d'État consiste à comprendre ces lois pour amortir, éteindre et intégrer ces soulèvements : il existe ainsi « une sorte de possibilité perpétuellement présente à l'intérieur de l'État [...] Cette virtualité, c'est qu'il y ait sédition et émeute. La possibilité de la sédition et de l'émeute est quelque chose avec [quoi] il faut bien gouverner » (*ibid.*, p. 277). La raison d'État doit donc garantir l'évitement de la révolution de l'État, au sens de renversement politique mais aussi de cycle de vie comprenant le « cycle de la naissance, de la croissance, de la perfection et puis de la décadence. Ce cycle, c'est cela qu'on appelle, dans le vocabulaire de l'époque, les « révolutions ». [...] cet art de gouverner a, au fond, le même objectif encore que les lois de Platon, c'est-à-dire éviter la révolution, maintenir l'État, un seul État, dans un état permanent de perfection » (Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 297). Dans le cours de 1977-8, le peuple est ce qui constitue cette résistance intérieure à l'État que la raison d'État doit maîtriser par un bon gouvernement, par un calcul rigoureux de la circulation des richesses, des impôts et des prix, c'est-à-dire de tout ce qui compose ce qu'on appellera au XVIII^e siècle la statistique. En somme « le peuple apparaît comme ce qui résiste à la régulation de la population, qui essaie de se soustraire à ce dispositif par lequel la population existe, se maintient, subsiste, et subsiste à un niveau optimal » (*ibid.*, p. 46). Sur la statistique, cf. *ibid.*, p. 280 : « La statistique, étymologiquement, c'est la connaissance de l'État, la connaissance des forces et des ressources qui caractérisent un État à un moment donné. Par exemple : connaissance de la population, mesure de sa quantité, mesure de sa mortalité, de sa natalité, estimation des différentes catégories d'individus dans un État et de leur richesse, estimation des richesses virtuelles dont dispose un État : les mines, les forêts, etc., estimation des richesses produites, estimation des richesses qui circulent, estimation de la balance commerciale, mesure des effets des taxes et des impôts ».

878 Cf. *ibid.*, p. 321 : « À partir du XVII^e siècle, on va commencer à appeler « police » l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant le bon ordre de cet État ». Chez Justi par exemple, la police, conçue comme un coup d'État continué et comme instrument de moralisation, doit parvenir à attacher les hommes au travail en leur faisant croire qu'il en va de leur bien : « la police doit arriver à articuler, l'une sur l'autre, la force de l'État et la félicité des individus » ; il s'agit de « faire du bonheur des hommes l'utilité de l'État » (*ibid.*, p. 334). Cf. aussi M. Foucault, « Paris, Galerie Bastida-Navazo, avril 1977 (sur le peintre Maxime Defert) », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 203, p. 276 sur le lien de la police avec le pastorat chez Delamare : « le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie. Ou encore, la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre) ».

évitant les disettes et les résistances populaires qu'elles provoquent, et par la grâce auto-régulatrice du marché, le bonheur collectif⁸⁷⁹. L'État doit moins intervenir positivement, comme facteur constituant des choses et des relations sociales, que négativement : il s'oppose à ce qui s'oppose à la naturalité des phénomènes économiques et sociaux. En d'autres termes, l'intervention directement souveraine ou strictement disciplinaire de l'État, passant par la loi ou par des règlements de police, constitue désormais un problème ; elle est bio-politique, au sens où elle consiste à gérer des variables et à faire jouer entre elles les régulations spontanées de la population ou de la société civile.

En devenant au XVIII^e siècle le corrélat du dispositif de sécurité ou de la bio-politique, la liberté ne constitue plus seulement un droit naturel, moral et humain, au fondement de la résistance des individus contre les abus de l'État ; plutôt qu'une source de droits transcendante, c'est-à-dire extérieure, supérieure et toujours opposable au souverain, la liberté devient une pièce immanente à la gouvernementalité étatique :

De là, enfin, l'inscription de la liberté, non seulement comme droit des individus légitimement opposés au pouvoir, aux usurpations, aux abus du souverain ou du gouvernement, mais [de] la liberté devenue un élément indispensable à la gouvernementalité elle-même. [...] Ne pas respecter la liberté, c'est non seulement exercer des abus de droit par rapport à la loi, mais c'est surtout ne pas savoir gouverner comme il faut⁸⁸⁰.

879 Foucault analyse donc la bio-politique sous le jour d'un dispositif de sécurité fondé sur la liberté des paysans, contre laquelle était orientée toute l'économie mercantiliste ou camérale du XVII^e siècle. Il apparaît alors que « la liberté n'est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité. Un dispositif de sécurité ne peut bien marcher [...] qu'à la condition, justement, que l'on donne quelque chose qui est la liberté, au sens moderne [que ce mot] prend au XVIII^e siècle : non plus les franchises et les privilèges qui sont attachés à une personne, mais la possibilité de mouvement, déplacement, processus de circulation et des gens et des choses » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 50). Sur la mutation qui fait dépendre le bonheur ou le salut non plus de la puissance de l'État mais de l'auto-régulation du marché à condition que la liberté soit garantie, cf. *ibid.*, p. 354 : « Le bonheur de l'ensemble, le bonheur de tous et de tout, il va dépendre de quoi ? Non plus justement de cette intervention autoritaire de l'État qui va réglementer, sous la forme de la police, l'espace, le territoire et la population. Le bien de tous va être assuré par le comportement de chacun dès lors que l'État, dès lors que le gouvernement saura laisser jouer les mécanismes de l'intérêt particulier qui se trouveront ainsi, par des phénomènes de cumulation et de régulation, servir à tous ». Pour un exemple de cette régulation naturelle du fait économique et social, cf. *ibid.*, p. 357 qui évoque « une naturalité qui fait que la population est attirée par les hauts salaires, jusqu'à un certain moment où les salaires se stabilisent, et du coup la population n'augmente plus ». Sur la naturalité du marché, cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 33 : « Le marché est apparu comme, d'une part, quelque chose qui obéissait et devait obéir à des mécanismes « naturels », c'est-à-dire à des mécanismes spontanés » ; d'autre part « le marché doit être révélateur de quelque chose qui est comme une vérité ». En somme, et pour jouer avec l'étymologie de physio-cratie, la bio-politique désigne le pouvoir de la nature, mais aussi le pouvoir sur la nature à partir de la nature.

880 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 361. Dans le cours de l'année suivante, l'opposition se formule aussi dans la distinction entre une liberté révolutionnaire et une liberté utilitariste : la première renvoie aux droits fondamentaux de l'être humain contre le pouvoir étatique, la seconde renvoie au corrélat indispensable au gouvernement et à l'utilité de chacune de ses actions. Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 42-3 où Foucault explique que les utilitaristes se séparent de « la question révolutionnaire : quels sont mes droits originaires et comment est-ce que je peux les faire valoir en face de tout souverain ? ». Mais cette intuition est déjà présente dans le cours de l'année précédente, dans lequel Foucault s'attache à montrer que les physiocrates et les utilitaristes

Ce qui est décisif, c'est qu'il n'est pas possible de résister à la norme disciplinaire ou biopolitique grâce au droit souverain ou à la norme juridique, parce que le droit souverain, qui insiste sur la participation du sujet à l'État, reconduit et masque la discipline et la biopolitique ; Foucault plaide en faveur d'un droit, mais d'un droit anti-disciplinaire et anti-biopolitique qui ne soit pas non plus de type souverain, et dont Foucault a livré l'intuition dans un texte plus tardif, celui d'un droit cosmopolitique de résistance⁸⁸¹.

Dans la gouvernementalité libérale, la liberté n'est plus référée à une normativité

rompent ainsi avec la pensée juridique classique de Hobbes et Rousseau pour laquelle le problème était de savoir comment les individus « peuvent dire non, jusqu'où ils peuvent dire non, avec quelle légitimité ils peuvent dire non. Le problème, c'est de savoir comment dire oui, comment dire oui à ce désir » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 74 et 75).

Foucault aborde le même problème dans l'entretien inédit avec *Rouge* en 1977, ce qui permet d'avancer l'idée d'une révolution anti-copernicienne de Foucault quant à la notion de résistance : il ne s'agit plus de demander quelle norme à l'intérieur du sujet peut en droit fonder la résistance, mais de remarquer que la résistance accompagne partout le pouvoir en fait : « Si on admet en effet le modèle juridique du pouvoir [...], ou le modèle historique de l'invasion, le problème : « comment des luttes sont-elles possibles, des résistances sont-elles possibles ? », c'est un problème qui se pose. Mais si vous admettez que le pouvoir dans une société, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des rapports de force qui existent, il est évident que, si vous voulez, vous avez autant de résistances que vous avez de pouvoir » (disponible à l'adresse : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>, p. 13).

Cf. aussi M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 12 où Foucault évoque la mise en place d'« un principe de limitation de l'art de gouverner qui ne lui soit plus extrinsèque comme l'était le droit au XVII^e siècle, [mais] qui va lui être intrinsèque. Régulation interne de la rationalité gouvernementale ». En outre si la liberté ne peut pas constituer une norme pour l'action de résistance parce qu'elle est l'objet de la gouvernementalité libérale, l'argument est aussi valable pour la nature : « La nature n'est pas pour l'économie politique une région réservée et originaire sur laquelle l'exercice du pouvoir ne devrait pas avoir prise, sauf à être illégitime. La nature, c'est quelque chose qui court sous, à travers, dans l'exercice même de la gouvernementalité » (*ibid.*, p. 18).

881 Cf. par exemple M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 33 : la critique en termes de droits souverains ou naturels est un instrument du pouvoir disciplinaire qui entend « superposer aux mécanisme de la discipline un système de droit qui en masquait les procédés, [...] et, enfin, qui garantissait à chacun qu'il exerçait, à travers la souveraineté de l'État, ses propres droits souverains ». Si bien que « ce n'est pas en recourant à la souveraineté contre la discipline que l'on pourra limiter les effets mêmes du pouvoir disciplinaire. En fait, souveraineté et discipline [...] sont deux pièces absolument constitutives des mécanismes généraux de pouvoir dans notre société. À dire vrai, pour lutter contre les disciplines, ou plutôt contre le pouvoir disciplinaire, dans la recherche d'un pouvoir non disciplinaire, ce vers quoi il faudrait aller ce n'est pas l'ancien droit de la souveraineté ; ce serait dans la direction d'un nouveau droit, qui serait anti-disciplinaire, mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté » (*ibid.* p. 35).

Dans une déclaration de 1981, Foucault évoque l'idée d'un droit cosmopolite de résistance qui prenne à rebours les pouvoirs souverain – parce qu'il ne se fonde pas dans la souveraineté de l'individu et ne vise pas la souveraineté du pouvoir –, disciplinaire – parce qu'il s'oppose à la normalisation et à la correction que peuvent subir les corps et les savoirs –, et biopolitique – parce qu'il remet en cause les grandes régulations de population au niveau de l'État. Dans ce beau et décisif texte intitulé « Face aux gouvernants, les droits de l'homme », Foucault affirme que la résistance est en même temps un devoir et un droit « absolu » pour tout citoyen du monde à l'égard des dominés et des gouvernés de la planète. Cf. M. Foucault, « Face aux gouvernants, les droits de l'homme », art. cit., p. 1526 : « Il existe une citoyenneté internationale qui a ses droits, qui a ses devoirs et qui engage à s'élever contre tout abus de pouvoir, quel qu'en soit l'auteur, qu'elles qu'en soient les victimes. Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires » ; *ibid.*, p. 1527 : « Le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir » ; « Amnesty International, Terre des hommes, Médecins du monde sont des initiatives qui ont créé ce droit nouveau : celui des individus privés à intervenir effectivement dans l'ordre des politiques et des stratégies internationales ».

juridique ou transcendante, mais à une normativité « immanente » ; de ce fait, l'abus de l'État fait aux libertés constitue moins une injustice envers l'individu qu'envers l'État lui-même. À propos de la gouvernementalité libérale, il faudrait presque parler d'un « rapport à soi » ou d'une « technique de soi » de l'État, qui rend stérile le partage classique entre gouvernants et gouvernés. Tout se passe comme si l'obéissance mais aussi et surtout la désobéissance de l'individu n'étaient plus directement en question parce que le gouvernement étatique, dans sa matière et dans sa fin, se détourne de ces vieux objets en se réfléchissant et en se pliant sur lui-même⁸⁸². La limite interne de l'État n'est pas négative, mais la condition même de sa positivité : l'État ne peut optimiser son fonctionnement qu'en s'auto-limitant, et les formules libérales du marquis d'Argenson « laissez-faire » et « pas trop gouverner » peuvent devenir les principes de ce que Foucault appelle « la raison du moindre gouvernement » ou encore la « raison gouvernementale critique »⁸⁸³ de l'État. Si cette mutation critique ou économique du gouvernement constitue un progrès, c'est, pour Foucault, dans le gouvernement des hommes : il est une manière de rendre inefficaces les vieilles résistances juridiques des gouvernés contre les gouvernants. En un sens, le libéralisme, puisqu'il est pensé comme un art du gouvernement, s'oppose à d'autres formes de gouvernements : gouvernement souverain, notamment, à l'égard duquel il est essentiellement rétif ; ce n'est pas pour autant que le libéralisme peut s'identifier à une forme de résistance.

882 Cf. par exemple M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 48 : « Le gouvernement dans son nouveau régime, c'est au fond quelque chose qui n'a plus à s'exercer sur des sujets et sur des choses assujetties à travers ces sujets. Le gouvernement va s'exercer maintenant sur ce qu'on pourrait appeler la république phénoménale des intérêts ». Foucault utilise un vocabulaire kantien pour rendre compte de la mutation utilitariste du gouvernement : l'État n'a plus affaire aux choses en soi que constituaient le souverain, le sujet ou le territoire, et seuls les phénomènes de l'intérêt ou du désir sont connaissables et gouvernables. En matière de gouvernement aussi, il ne faut pas faire d'hypothèses sur la réalité intime des choses, mais trouver les lois phénoménales de l'intérêt et du marché – par exemple, quel intérêt à punir, ou à soigner un malade ? Pierre Macherey a récemment insisté sur le fait qu'une société de normalisation disqualifierait la problématique de l'obéissance du sujet. Cf. par exemple P. Macherey, *Le Sujet des normes*, *op. cit.*, p. 14-5 : « Les normes, dans la mesure où elles ont affaire à du virtuel, à du tendanciel, n'obligent pas : elles sollicitent, elles proposent, elles incitent, elles prévoient, elles planifient » si bien que « de cette façon est installé un régime de nécessité qui, paradoxalement, fait place à la liberté de ceux qu'il assujettit [...] : c'est sous leur responsabilité, se figurent-ils, qu'ils viennent occuper la position à laquelle ils sont prédestinés, sans cependant que cela amène à parler à ce propos de servitude volontaire ».

883 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 15. Cf. aussi *ibid.*, p. 20 : « on entre donc dans un âge dont le principe pourrait être celui-ci : un gouvernement ne sait jamais assez qu'il risque de gouverner toujours trop » et *ibid.*, p. 23 : « Qu'est-ce que c'est que ce nouveau type de rationalité dans l'art de gouverner, ce nouveau type de calcul qui consiste à dire et à faire dire au gouvernement : à tout cela j'accepte, je veux, je projette, je calcule qu'il ne faut pas toucher ? Eh bien, je pense que c'est cela en gros que l'on appelle le « libéralisme » ». Cf. enfin le résumé du cours en *ibid.*, p. 325 : le libéralisme « constitue – et c'est là la raison, et de son polymorphisme, et de ses récurrences – un instrument critique de la réalité : d'une gouvernementalité antérieure, dont on essaie de se démarquer ; d'une gouvernementalité actuelle qu'on tente de réformer et de rationaliser en la révisant à la baisse ; d'une gouvernementalité à laquelle on s'oppose et donc on veut limiter les abus ». Il est clair que si le libéralisme est critique, il prône un meilleur gouvernement des hommes ; en somme, il ne constitue pas du tout une révolution anti-pastorale.

« La nouvelle raison gouvernementale a donc besoin de liberté », c'est-à-dire « d'en produire » et « de l'organiser ». Et « si le libéralisme n'est pas tellement l'impératif de la liberté que la gestion et l'organisation des conditions auxquelles on peut être libre », alors s'instaure un « rapport de production/destruction [avec] la liberté »⁸⁸⁴. Le libéralisme, bien sûr, est indissociable de libertés comme celle de vendre, d'acheter, d'accumuler des propriétés et de s'exprimer ; mais le propre de la gouvernementalité libérale, c'est de miser sur cette liberté pour contrôler les individus. Pour le gouvernement libéral il n'y a pas de meilleur moyen pour conduire les individus que de produire et de gérer leur liberté de conduite – gouvernementalité moins conservatrice d'une liberté juridique fondamentale que productive et immanente, inventant des zones de libertés pour mieux les administrer. La liberté n'est ni un nombre, ni un universel ni une réserve de droits irrésistibles ; elle est un produit du pouvoir, et même l'objet le plus utile au pouvoir, que des résistances doivent pouvoir contester⁸⁸⁵. Ni l'obéissance dans le cadre de la souveraineté, ni la normation dans celui du disciplinaire n'atteignent une telle subtilité dans le gouvernement des conduites : le meilleur moyen de gouverner, c'est de faire croître et de multiplier les libertés. Destruction des monopoles, assistances à l'investissement ou facilitations pour une main-d'œuvre compétente et docile sont autant de moyens participant de la fabrication de la liberté.

Dans le même temps, cette production se lie à tout un système de destructions de la liberté selon un critère de sécurité :

le libéralisme, l'art libéral de gouverner, va se trouver contraint de déterminer exactement dans quelle mesure et jusqu'à quel point l'intérêt individuel, les différents intérêts individuels dans ce qu'ils ont de divergent les uns des autres, éventuellement d'opposé, ne vont pas constituer un danger pour l'intérêt de tous. Problème de sécurité : protéger l'intérêt collectif contre les intérêts individuels⁸⁸⁶.

Production, destruction, gestion : par exemple, le libéralisme, en même temps qu'il incite à vivre dangereusement, développe toute une hypersensibilité au danger que représentent

884 *Ibid.*, p. 65. Cf. aussi *ibid.*, p. 66 : « la liberté dans le régime du libéralisme n'est pas une donnée [...]. Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant ».

885 Sur le refus de la liberté comme quantité mesurable ou critère objectif pour comparer des régimes souverain, disciplinaire et bio-politique, et postuler ainsi un progrès, cf. *ibid.*, p. 64 : « est-ce que ça a un sens de dire que cette monarchie administrative laissait plus ou moins de liberté qu'un régime, disons libéral, mais qui se donne pour tâche de prendre en charge continûment, efficacement les individus, leur bien-être, leur santé, leur travail, leur manière d'être, leur manière de se conduire, jusqu'à leur manière de mourir, etc. ? Donc, jauger la quantité de liberté entre un système et un autre n'a, je crois, de fait pas beaucoup de sens ». Sur le refus de la liberté comme universel, cf. *ibid.* : « il ne faut pas considérer que la liberté, ce soit un universel qui présenterait, à travers le temps, un accomplissement progressif ou des variations quantitatives ou des amputations plus ou moins graves, des occultations plus ou moins importantes. [...] La liberté, ce n'est jamais rien d'autre – mais c'est déjà beaucoup – qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés, un rapport où la mesure du « trop peu » de liberté qui existe est donnée par le « encore plus » de liberté qui est demandé ».

886 *Ibid.*, p. 67.

l'imprévoyance, les illégalismes de dissipation et de déprédation, les crimes, les maladies et la mauvaise hygiène – y compris mentales –, la dégénérescence de la race ou de l'espèce... Pour répondre à cette explosion de dangerosité, la gouvernamentalité libérale instaure tout un réseau de disciplines, de surveillances panoptiques et de contrôles qui constituent la contrepartie de la liberté. Comme le remarque Michaël Foessel, la sécurité exigée par les sociétés néo-libérales est en même temps « le premier des droits » et « le premier des biens », et nécessite comme son corrélat intime une liberté économique fondée sur un « état de vigilance » permanent qui n'est pas loin de verser dans un « cosmopolitisme de la peur »⁸⁸⁷. Dans tous ces exemples, la liberté n'est pas un donné, mais l'objet d'une gestion fine mêlant incitation et régulation.

Cette analyse se poursuit dans l'étude du néo-libéralisme qui considère qu'il faut « se donner la liberté de marché comme principe organisateur et régulateur de l'État, depuis le début de son existence jusqu'à la dernière de ses interventions »⁸⁸⁸. Tout se passe comme si le néolibéralisme organisait le passage de l'État au tribunal du marché : ce n'est pas à l'État de surveiller la liberté économique, mais à la liberté économique de surveiller l'État. Cela explique par exemple que la phobie d'État, que peuvent aussi bien partager des nietzschéens et des marxistes, ne peut pas constituer une résistance légitime, parce qu'il s'agit d'un concept néo-libéral participant d'une certaine manière de gouverner. Opposer la société à l'État, par exemple, c'est reconduire la gouvernamentalité libérale et non lui résister⁸⁸⁹. Plus précisément, l'inflexion

887 Cf. par exemple M. Foessel, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2010, p. 20 : « L'état de vigilance désigne à la fois une réalité politique et la forme de subjectivation qui lui correspond : la nécessité de demeurer sur ses gardes est présentée comme un impératif commun à l'État et aux citoyens ». Les exemples contemporains de la biométrie ou des murs, que les États « libéraux-autoritaires » érigent contre les immigrés et les terroristes, sont les symptômes de cet état universel de vigilance néo-libéral, et s'inscrivent pleinement dans le diagnostic établi par Foucault. La sécurité, qui devient la forme néolibérale du salut, est le premier des droits (*ibid.*, p. 97-106) et le premier des biens (*ibid.*, p. 106-12). En outre, l'auteur souligne le lien d'inhérence, depuis Hobbes jusqu'aux néo-libéraux, de la sécurité à la vie. Contrairement à cet état de fait, Foessel tient à souligner que « la sécurité est la condition *absolument nécessaire* mais *absolument non suffisante* du lien politique » (*ibid.*, p. 118-9), et se prononce, à la faveur d'une analyse du sublime kantien, pour une subordination de la sécurité à la liberté, laquelle n'a pas à être identifiée à sa dimension économique, comme le cosmopolitisme d'ailleurs n'a pas à l'être à la peur mais au courage. Cf. aussi F. Gros, *Le Principe Sécurité*, Paris, Gallimard, 2012, qui étudie quatre formes historiquement déterminées de sécurité : celle, éthique, du sage antique, celle, rêvée, du millénarisme chrétien, celle, politique, de l'État souverain, celle, enfin, des réseaux et des régularités biopolitiques.

888 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 120. Cf. aussi *ibid.*, p. 253 où Foucault explique que le néolibéralisme « retourne le laissez-faire en un ne-pas-laisser-faire le gouvernement, au nom d'une loi du marché qui va permettre de jauger et d'apprécier chacune de ses activités. [...] C'est une sorte de tribunal économique permanent en face du gouvernement ». De ce point de vue, un État interventionniste est liberticide pour un néo-libéral comme Hayek : « une économie planifiée ne peut pas éviter d'être politiquement coûteuse, c'est-à-dire de se faire payer du prix de la liberté » (*ibid.*, p. 183). Pour le théoricien du capital humain Gary Becker par exemple, le crime est défini comme toute action faisant courir à un individu le risque d'être condamné à une peine, c'est-à-dire rien d'autre qu'un agent économique qui investit dangereusement afin d'en retirer un profit. En retour, le pouvoir punitif néolibéral doit se demander combien de criminels il serait trop coûteux de punir, et qu'il faut donc laisser impunis : gestion bio-politique des risques.

889 Par exemple, il ne sert à rien d'opposer la liberté de la société à la domination l'État – contre Clastres, il faut donc dire qu'opposer la société à l'État n'a aucun sens – car la société civile « n'est pas ce donné historico-naturel qui

néo-libérale se manifeste dans le fait qu'il faut gouverner pour constituer le marché, qui est moins une réalité naturelle que l'*eidos* ou l'idéal d'une pure concurrence. L'État doit être vigilant plutôt qu'indifférent, et doit exercer son attention moins sur l'économie, qui bénéficie encore d'un laissez-faire total, que sur ce qui, dans la société, peut constituer des résistances à la libre concurrence.

Pour le néo-libéralisme, « personne n'a tenu à faire partie originairement du jeu économique et, par conséquent, c'est à la société et à la règle du jeu imposée par l'État de faire que personne ne soit exclu de ce jeu à l'intérieur duquel il s'est trouvé pris »⁸⁹⁰. Tout l'effort du gouvernement néo-libéral consiste à lutter contre l'exclusion des joueurs, en faisant en sorte que tout individu possède bien la liberté de jouer comme un *homo œconomicus* qu'il doit être. Par exemple, Foucault analyse des mesures américaines et françaises devant assurer à chacun un revenu minimum, ou un « impôt négatif », afin que chacun n'échappe pas au jeu et ne se trouve jamais en deçà du seuil qui l'identifie comme *homo œconomicus*⁸⁹¹. Le dispositif de sécurité néo-libéral consiste à garantir à tout individu la liberté nécessaire pour participer au jeu économique, à l'intérieur duquel les « risques » et les résistances sont impossibles⁸⁹². Encore une fois, Foucault ne dit rien d'une résistance au néo-libéralisme ; mais il est possible de préciser quelques points à ce sujet. La normalisation biopolitique du néo-libéralisme s'insinue tellement dans l'épaisseur de l'individu, en prenant en charge son désir, son intérêt premier et sa liberté, que plus aucune norme immanente ne semble plus pouvoir constituer une résistance – et la théorie du capital humain⁸⁹³ dit bien que tout en l'homme devient l'objet d'un investissement économique :

viendrait en quelque sorte servir de socle, mais aussi de principe d'opposition à l'État ou aux institutions politiques. La société civile, ce n'est pas une réalité première et immédiate. La société civile, c'est quelque chose qui fait partie de la technologie gouvernementale moderne. [...] La société civile, c'est comme la folie, c'est comme la sexualité. C'est ce que j'appellerais des réalités de transaction, c'est-à-dire que c'est dans le jeu précisément et des relations de pouvoir et de ce qui sans cesse leur échappe, c'est de cela que naissent, en quelque sorte à l'interface des gouvernants et des gouvernés, ces figures » (*ibid.*, p. 300-1).

890 *Ibid.*, p. 207.

891 Pour une définition purement néo-libérale de l'individu, cf. *ibid.*, p. 232 : « L'*homo œconomicus*, c'est un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même ». Commentant l'impôt négatif, idée du néolibéralisme américain reprise par les giscardiens Stoffaës et Stoléru, Foucault explique par exemple que « la seule chose importante, c'est que l'individu soit tombé au-dessous d'un certain niveau et le problème est, à ce moment-là, sans regarder plus loin, et par conséquent sans avoir à faire toutes ces investigations bureaucratiques, policières, inquisitoires, de lui accorder une subvention telle que le mécanisme par lequel on [la] lui accorde l'incite encore à repasser au niveau du seuil et qu'il soit suffisamment motivé, en recevant l'assistance, pour avoir envie, malgré tout, de repasser au-dessus du seuil. Mais s'il n'en a pas envie, ça n'a après tout aucune importance et il restera assisté » (*ibid.*, p. 210). Cf. aussi *ibid.*, p. 212 : « Au-dessus du seuil chacun devra être pour lui-même ou pour sa famille, en quelque sorte, une entreprise. [...] et on aura simplement une sécurité plancher, c'est-à-dire une annulation d'un certain nombre de risques à partir d'un certain seuil par le bas ».

892 Cf. *ibid.*, p. 258 : « ce par quoi l'individu va devenir gouvernementalisable, ce par quoi on va pouvoir avoir prise sur lui, c'est dans la mesure, et dans la mesure seulement, où il est *homo œconomicus* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 274 : « L'*homo œconomicus*, c'est celui qui est éminemment gouvernable » par l'intervention sur le milieu.

893 Sur la notion de capital humain, cf. L. Paltrinieri, « Quantifier la qualité », *Raisons politiques* n° 52, 2013, p. 89-

l'attention d'une mère pour son enfant, l'amitié ou les sentiments. Deux possibilités se présentent alors : d'abord la résistance foucauldienne au néo-libéralisme devrait consister en une contre-conduite opposable à la gouvernementalité libérale, qui mise sur la réduction de l'individu à sa liberté économique pour l'amener au salut. Car il s'agit toujours de salut, même s'il se trouve sécularisé : il est biopolitique et concerne la santé, le bien-être, le niveau de vie, sa sécurité et ses assurances⁸⁹⁴. Contre cette réduction, il est toujours possible de commencer une autre partie de jeu, et de mettre son salut dans un autre type de gouvernement, non économique par exemple. Par ailleurs, il est toujours possible de penser la résistance à partir d'une liberté qui ne se réduit pas à la liberté économique d'entreprendre – et même si Foucault ne développe pas une telle perspective, il ne la rend pas impossible, en développant même dans certains textes un rapprochement entre liberté et résistance⁸⁹⁵. Mais on peut penser aussi que résister consiste non seulement à refuser la normalité de ce jeu néo-libéral, mais aussi à refuser le jeu⁸⁹⁶ du gouvernement en tant que tel. Cela suppose d'inventer un tout autre jeu, qui rompt avec la tradition pastorale de l'individuation, de l'obéissance et du salut ; en ce sens, une révolution anti-pastorale ou anti-gouvernementale n'est pas inenvisageable.

108, qui met en relation *Naissance de la biopolitique* et les travaux de Theodore W. Schulz et de Gary Becker.

894 Cf. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1049 : « On passe du souci de conduire les gens au salut dans l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. Et, dans ce contexte, le mot « salut » prend plusieurs sens : il veut dire santé, bien-être, (c'est-à-dire niveau de vie correct, ressources suffisantes), sécurité, protection contre les accidents ».

895 Le pouvoir et la liberté ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : tout se passe plutôt selon « un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme la condition d'existence du pouvoir [...] ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement » (*ibid.*, p. 1057). La liberté n'est pas l'autre du pouvoir mais sa propre condition de possibilité, comme l'anormal ou la résistance est la condition de possibilité de la norme. La liberté est la condition du pouvoir dont le fonctionnement interne est de chercher à l'anéantir. Foucault fait donc référence à un modèle circulaire : pas de rapport inter-individuel sans pouvoir, et pas de pouvoir sans liberté ou résistance.

896 Cf. sur ce thème M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 543 : « 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 des résistances au jeu et de refus du jeu lui-même ».

2.3.9 Résistance et révolution

Le problème de Foucault est le suivant : comment penser une résistance, et même une révolution, qui ne souffre pas des effets normatifs liés à la révolution ? Ni naïvement pour ou contre la révolution, Foucault s'interroge moins sur la fin de toute révolution que sur la désirabilité d'une révolution autre. Tout un ensemble de textes, et cela dès les premiers écrits archéologiques de Foucault, usent de la notion de révolution au sens large de discontinuité ou de rupture épistémologique ; pourtant, Foucault en conteste le terme, trop lourd de sens et trop général, pour préférer celui de « transformation »⁸⁹⁷, comme si l'archéologue admettait l'idée mais en taisait le nom ou l'usage positif. Plus tard, et jusque dans le rapport entre le cynique et la subjectivité révolutionnaire établi en 1984 dans *Le Courage de la vérité*, cette méfiante attraction pour l'idée de révolution continuera ; comment expliquer cette ambivalence ?

L'idée de révolution politique soulève aussi de profondes critiques, qu'il est possible de ranger en deux lignes générales. Premièrement, Foucault est extrêmement critique envers la Révolution française – et *a fortiori* envers toute forme de révolution – pour le mythe de libération qu'elle sous-tend : de la libération des fous dans *Histoire de la folie* à la libération par rapport à une justice barbare dans *Surveiller et punir*, il s'agit de montrer dans tous les ouvrages importants que la libération par rapport à l'Ancien Régime marque l'accomplissement de nouvelles normes, disciplinaires et bio-politiques, qui, si elles sont moins visibles, n'en sont pas moins réelles⁸⁹⁸. Deuxièmement, c'est la théorie révolutionnaire marxiste qui est visée, c'est-à-dire un certain discours, dominant et normatif, sur la révolution et même sur la résistance. Il est intolérable, explique en substance Foucault, que non seulement la société bourgeoise de normalisation, mais aussi la théorie révolutionnaire elle-même empêche la plèbe non prolétarisée constituée par les exclus, les résidus et les anormaux, de résister aux pouvoirs qui les gouvernent. Foucault constate par exemple que si les révolutions du XIX^e siècle se sont toujours

897 Cf. par exemple M. Foucault, « Revenir à l'histoire », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 103, p. 1148-9 où Foucault explique, en 1970, que si la révolution est niée par la grande « mythologie biologique de l'histoire » du XIX^e siècle, c'est-à-dire par l'histoire continuiste ou dialectique des philosophes prenant pour modèle le long fil des mutations minuscules et imperceptibles de la vie, la révolution est revalorisée par l'histoire archéologique de Foucault, qui permet de décrire des transformations brutales, des seuils, des coupures, des naissances violentes, des épistémès et des discontinuités... Cf. aussi « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », *ibid.*, n° 77, p. 927 : « j'ai toujours à ce sujet fait l'économie du mot révolution. Je lui ai préféré celui de transformation ».

898 Sur ce point, il est possible de lier le travail de Foucault à celui de Canguilhem, qui note que « le terme même de normal est passé dans la langue populaire et s'y est naturalisé à partir des vocabulaires spécifiques de deux institutions, l'institution pédagogique et l'institution sanitaire, dont les réformes, pour ce qui est de la France au moins, ont coïncidé sous l'effet d'une même cause, la Révolution française » (G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique, op. cit.*, p. 175).

doublées de révoltes dans les prisons, ce n'est pas le cas de celles du XX^e siècle, principalement parce que le prolétariat syndicalisé et organisé s'est séparé du *Lumpenproletariat*. De ce point de vue, l'objectif de Foucault, qui n'est pas loin de rejoindre les thèses de certains marxistes hétérodoxes ou de penseurs anticolonialistes comme Franz Fanon, est de « récupérer ce qui a été monopolisé par le marxisme et les partis marxistes », « d'en finir avec le marxisme » ou de le « dépasser »⁸⁹⁹ en donnant la parole à ces expériences relatives à la maladie, à la sexualité, à la folie ou à la prison.

Ces expériences disséminées ont pour premier avantage de ne pas répondre à la

morphologie révolutionnaire, au sens classique du mot « révolution », dans la mesure où révolution désigne une lutte globale et unitaire de toute une nation, de tout un peuple, de toute une classe, au sens où révolution désigne un processus qui promet de bouleverser de fond en comble le pouvoir établi, de l'annihiler dans son principe, au sens où révolution voudrait dire une lutte qui assure une libération totale, une lutte impérative puisqu'elle demande en somme que toutes les autres luttes lui soient subordonnées et lui demeurent suspendues⁹⁰⁰.

Sans prophétiser la mort de la révolution, Foucault constate que « nous sommes peut-être en train de vivre la fin d'une période historique qui, depuis 1789-1793, a été, au moins pour l'Occident, dominée par le monopole de la révolution, avec tous les effets de despotisme conjoints que cela pouvait impliquer »⁹⁰¹. Les rapports de Foucault à la révolution ne sont pas simplement de rejet ou d'adhésion ; l'idée apparemment paradoxale de Foucault, c'est bien que ce qui est censé être vecteur de liberté et d'émancipation est le plus investi de pouvoir – c'est que l'obstacle premier de la révolution, c'est la révolution. Pour résoudre ce paradoxe, il faut partir de ces « luttes-expériences » que Foucault oppose aux « effets de despotisme » révolutionnaires, afin

899 M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », art. cit., p. 603. Dans son ouvrage intitulé *Les Damnés de la terre*, Franz Fanon rend compte de l'inadéquation du marxisme pour penser la résistance et la lutte anti-coloniale : bourgeoisie nationale peu puissante organisée autour d'un chef, prolétariat infime représentant seulement 1% de la population... Fanon rejette tout au long de son ouvrage l'organisation de la révolution menée par l'avant-garde théorique d'un parti, et lui préfère, malgré certaines limites, une certaine spontanéité et compréhension d'en bas, où le peuple, véritable sujet conscient de son action, sait intégrer toutes les couches du *Lumpenproletariat* à la classe paysanne – on sait toute l'importance, par exemple, des fous dans l'expérience professionnelle de l'auteur. Cf. par exemple, outre les deux chapitres importants « Grandeur et faiblesse de la spontanéité » et « Méaventures de la conscience nationale », F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 125-6 : « c'est dans cette masse, c'est dans ce peuple des bidonvilles, au sein du lumpen-proletariat que l'insurrection va trouver son fer de lance urbain. Le lumpen-proletariat constitue l'une des forces le plus spontanément et le plus radicalement révolutionnaires d'un peuple colonisé » : « ces chômeurs et ces sous-hommes se réhabilitent vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis de l'histoire. Les prostituées elles aussi, les bonnes à 2000 francs, les désespérées, tous ceux et toutes celles qui évoluent entre la folie et le suicide vont se rééquilibrer, vont se remettre en marche et participer de façon décisive à la grande procession de la nation réveillée ».

900 M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 547.

901 *Ibid.* Cf. aussi M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 21 où Foucault remarque qu'« il ne peut pas y avoir une réflexion politique, aussi théorique qu'elle soit, aussi générale qu'elle soit, il ne peut pas y avoir non plus de question politique, aussi actuelle, contemporaine qu'elle soit, qui [n'inclue], comme son ombre portée, la question historique de ce qui s'est passé au moment de la Révolution ».

de montrer que la révolution se trouve, dans la pensée de Foucault, dépassée par la notion de résistance. C'est en ce sens que Foucault rejette l'évidence du parti, véritable léviathan de pouvoir-savoir qui, s'il a été nécessaire au XIX^e siècle pour organiser les luttes éparses, empêche certaines luttes locales et spécifiques au XX^e siècle⁹⁰². Il faut demander comment peut être pensée cette résistance critique, au sens où elle réfléchit et examine les effets normatifs de la révolution ; selon les termes que Foucault emprunte à Horckheimer : « est-elle donc si désirable, cette révolution ? »⁹⁰³.

Car croire à une libération définitive revient à croire que prendre possession de la tour centrale du Panoptique suffit pour réussir une révolution ; le problème, c'est que les nouveaux surveillants demeurent des surveillants, et que la structure de visibilité et de pouvoir demeure inchangée. Non seulement le mythe de la révolution définitive est illusoire, mais il est, comme le discours répressif qui le sous-tend, un dispositif de pouvoir-savoir destiné à neutraliser les révoltes et les résistances possibles : il

est, en fait, un formidable outil de contrôle et de pouvoir. Il se sert, comme toujours, de ce que disent les gens, de ce qu'ils ressentent, de ce qu'ils espèrent. Il exploite leur tentation de croire qu'il suffit, pour être heureux, de franchir le seuil du discours et de lever quelques interdits. Et il aboutit en fait à rabattre et à quadriller les mouvements de révolte et de libération⁹⁰⁴.

902 En cela, Foucault rejoint un certain nombre de critiques dont « Socialisme et barbarie » s'est fait le porte-parole dès les années 1950, en promouvant l'auto-organisation des ouvriers contre la bureaucratie du P.C. Cf. par exemple l'article « Les ouvriers face à la bureaucratie » de Castoriadis : « On a toujours affirmé, dans cette Revue, [...], que le véritable problème de l'époque actuelle était celui des relations entre les ouvriers et la bureaucratie » ; et que « par opposition à la première période consécutive à la « Libération », où les ouvriers suivent en gros la politique des organisations bureaucratiques et en particulier du P.C., on constate dès 1947-48 un « décollement » de plus en plus accentué entre les ouvriers et ces organisations » (C. Castoriadis et al., *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007, p. 165-6). En 1955 par exemple, les ouvriers nantais ont agi non pas en obéissant, mais « contre les consignes syndicales » (*ibid.*, p. 167). Castoriadis lie enfin ce décollement des résistances au refus d'une révolution que la bureaucratie tente d'imposer aux ouvriers, mais qui a pour double inconvénient d'empêcher et les revendications précises de la lutte, et le caractère révolutionnaire qu'elle peut posséder. Cf. par exemple *ibid.*, p. 169-70 : « Pour les ouvriers de Nantes, il s'agissait d'une grève locale, avec un objectif précis : les 40 francs d'augmentation. Elle n'était pas pour eux le premier acte d'une Révolution, il ne s'agissait pas pour eux de s'y installer. Ils ont utilisé des moyens révolutionnaires pour faire aboutir cette revendication – c'est là l'essence même de notre époque ; mais cela ne veut pas dire que la révolution est possible à tout instant ».

903 S'il est vrai qu'historiquement la politique moderne, bourgeoise et républicaine, est née de la Révolution, et que devient urgent un changement de forme et de finalité de la révolution, il devient aussi nécessaire de repenser la politique, c'est-à-dire la manière dont, à l'intérieur du corps social, des forces s'affrontent à d'autres. La résistance doit donner lieu à une manière de repenser la politique bourgeoise et républicaine et d'« essayer de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable » (M. Foucault, « Non au sexe roi », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 200, p. 267). Foucault évoque pour cette raison l'invention de tout « un nouvel imaginaire politique » (« Méthodologie pour la connaissance du monde », art. cit., p. 599) qui doit s'opposer au marxisme à prétention scientifique. Il y a bien ici un effort de démystification à l'égard de la révolution, comme si le principal obstacle de la révolution était peut-être la révolution elle-même.

904 M. Foucault, « Non au sexe roi », art. cit., p. 259. Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 33 où Foucault commente le texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant : « c'est là la loi de toutes les révolutions – c'est écrit en 1784 – que ceux qui les font retombent nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer ». Kant évoque, après avoir constaté que les hommes ne peuvent sortir par eux-mêmes de l'état de minorité à cause de leur propre paresse et lâcheté,

À la révolution révolutionnaire, comme pouvoir-savoir, Foucault substitue la révolution non révolutionnaire, fondée sur la résistance : « l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles. Et c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir »⁹⁰⁵. Foucault envisage bien ici la révolution non comme « objet » généalogique mais dans un usage positif – comme révolution désirable. L'analogie relations de pouvoir/État et relations de résistances/révolution est suffisamment explicite : la révolution foucauldienne repose, comme sa condition de possibilité, sur une multiplicité de résistances. Sorte de révolution par le bas, la révolution foucauldienne s'appuie sur un réseau de luttes engageant à la fois le refus et la création d'expériences. Le pouvoir-savoir révolutionnaire, à l'inverse, s'éloigne d'autant plus des expériences critiques et positives – qui pourtant le fondent –, qu'il s'approche des effets despotiques qu'il prétend renverser.

Car Foucault constate d'abord que la révolution n'est plus désirée, en tout cas plus voulue par les masses, le stalinisme ayant fini d'anéantir le lien affectif et symbolique l'attachant au peuple. Interrogé en 1977 sur la succession ensanglantée de Mao-Tsé-toung, Foucault évoque même l'absence de tout espoir révolutionnaire ou de ligne de conduite révolutionnaire qui puisse jouer comme norme d'action, contestant par là la forme de la révolution marxiste. Mais plutôt que de disqualifier définitivement l'idée de révolution, ou de se satisfaire de cette absence de norme révolutionnaire, Foucault, comme Deleuze et d'autres à la même époque, s'interroge plutôt sur la désirabilité future de la révolution :

à mon avis, le rôle de l'intellectuel aujourd'hui doit être de rétablir pour l'image de la révolution le même taux de désirabilité que celui qui existait au XIX^e siècle. Et il est urgent pour les intellectuels – à supposer, bien sûr, que les révolutionnaires et une couche populaire plus vaste leur prêtent l'oreille – de restituer à la révolution autant de charmes qu'elle en avait au XIX^e siècle. Pour cela, il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de rapports humains, c'est-à-dire de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle⁹⁰⁶.

Ce qui au fond n'est plus philosophiquement désirable et contre quoi Foucault évoque de nouveaux modes de rapports humains, c'est une certaine théorie marxiste normative – et en cela, Foucault reprend par exemple l'intuition des maos, ou de Sartre, mais, à l'instar de penseurs

l'hypothèse selon laquelle certains hommes, s'appuyant sur leur autonomie, parviennent malgré tout à sortir de cet état, en profitent pour prendre autorité sur les autres et décident de jouer les libérateurs.

905 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 127.

906 M. Foucault, « Le savoir comme crime », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 174, p. 86. Cf. aussi G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 176 : « au lieu de parier sur l'éternelle impossibilité de la révolution et sur le retour fasciste d'une machine de guerre en général, pourquoi ne pas penser qu'un nouveau type de révolution est en train de devenir possible, et que toutes sortes de machines mutantes, vivantes, mènent des guerres, se conjuguent, et tracent un plan de consistance qui mine le plan d'organisation du Monde et des États ? ».

comme Glöcksmann, dans une direction non dialectique⁹⁰⁷ –, et autant la théorie que le marxisme ; un savoir à prétention scientifique est une forme de pouvoir, même s'il vise à lutter contre le pouvoir. Faire dépendre la révolution de la théorie, c'est encore parler pour les autres, selon le mot de Deleuze. Mais

si on disait le contraire : qu'il faut renoncer à la théorie et au discours général ? Ce besoin de théorie fait encore partie de ce système dont on ne veut plus. [...] J'opposerai en revanche l'expérience à l'utopie. La société future s'esquisse peut-être à travers des expériences comme la drogue, le sexe, la vie communautaire, une autre conscience, un autre type d'individualité...⁹⁰⁸.

Foucault envisage un rapport critique à la révolution, qu'il ne fait dépendre ni d'une utopie – contrairement à une lignée allant de Bloch et Lukacs à Marcuse⁹⁰⁹ –, ni d'un fondement

907 C'est toute une frange de la gauche qui tente d'échapper au parti communiste, parmi lesquels les maos ou Sartre, qui reprochent au parti communiste – et surtout au P.C.F. – d'être contre-révolutionnaire, en s'appropriant des luttes locales, en en faisant la loi et en retardant la révolte des révoltés par l'attente du Grand Soir. Cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique I, op. cit.*, p. 28 : « la recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité » ou encore J.-P. Sartre, P. Gavi, et P. Victor, *On a raison de se révolter, op. cit.*, p. 48 où Sartre explique contre le P.C. que « ce qu'il faut développer, ce n'est pas le respect d'un ordre prétendu révolutionnaire, c'est l'esprit de révolte contre tout ordre ». Cf. enfin le mot de l'ancien chef mao Pierre Victor : « le Parti Communiste c'est la contre-révolution culturelle » (*ibid.*, 354-5). Le refus de la science de la révolution au profit d'une disparité de résistances est un thème que Foucault retrouve par exemple en A. Glöcksmann, *Les Maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977, p. 49-50 qui critique la forme unique d'une théorie de la révolution qui pourrait être applicable en tout lieu et en tout moment : « L'apparente contagion révolutionnaire est véhiculée par la « science de la révolution » [...]. La « science de la révolution », une et indivisible dans la tête des grands penseurs, permet ainsi de poser comme unique objet d'une passion de tête la Révolution présente dans toutes les révolutions et qui pourtant ne ressemble à aucune d'elles ». L'auteur prend en exemple Lénine s'inspirant des propos de Marx sur l'Allemagne de 1848, eux-mêmes inspirés de la France de 1789.

908 M. Foucault, « Par-delà le bien et le mal », *Dits et écrits I, op. cit.*, n° 98, p. 1102. Cf. aussi la réponse de Foucault à Chomsky qui lui affirmait en 1971 qu'« il est capital que nous connaissions les objectifs impossibles que nous cherchons à atteindre, si nous espérons atteindre quelques objectifs possibles » : pour Foucault au contraire, « l'universalisation du modèle bourgeois a été l'utopie qui a inspiré la constitution de la société soviétique » (M. Foucault, « De la nature humaine : justice contre nature », *ibid.*, n° 132, p. 1366-7).

909 L'œuvre d'Ernst Bloch s'évertue à réhabiliter l'utopie en la fondant dans une dimension révolutionnaire. Bloch trouve la source de cette utopie dans le rêve éveillé, ou ce qu'il nomme dans *Le Principe-espérance* « la conscience anticipatrice », et en retrouve notamment les traces dans la vie de Thomas Münzer – il faut souligner de ce point de vue l'intérêt de Bloch et de Foucault pour tous les mouvements religieux non orthodoxes comme les Vaudois, les Hussites ou les Albigeois, le mysticisme et le millénarisme etc. Tout le travail de Bloch consiste à articuler utopie et marxisme – et il n'est pas faux de rappeler que Marx lui-même n'oppose pas naïvement science à utopie. Pour Bloch, un peuple ne se révolte pas seulement de manière mécanique, selon les lois du déterminisme économique et historique, mais aussi en vertu de ses utopies et de ses référents imaginaires, c'est-à-dire l'espoir d'un monde autre, ou ce que Bloch appelle le « royaume de la liberté ». Il faut en outre rappeler le caractère de négativité que comporte l'utopie, et qu'elle porte jusque dans son étymologie ; mais pour Foucault, la négativité n'a pas à être prise en compte par l'imaginaire, le rêve ou l'espoir, mais par des pratiques ou plutôt des contre-pratiques – c'est d'ailleurs tout le thème de l'article « Des espaces autres » datant de 1969, qui insiste plutôt sur des lieux réels, plutôt qu'irréels, où se joue une inversion ou une « contestation » (M. Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 360, p. 1575) des normes positives de la société. Les limites de la perspective de Bloch nous semble résider dans son « naturalisme dialectique », puisque l'utopie en vient chez lui à désigner une sorte de substrat transhistorique, présent en toute résistance historique et finalisant l'action humaine à titre de promesse, d'espérance ou de réconciliation. De même, la relecture de la religion, dégagée d'un Dieu hypostasié mais axée sur un noyau de révolte et d'espérance que Bloch veut articuler au marxisme, est sujet à la critique que fait Foucault du mythe de la libération. Tout se passe comme si Foucault en restait, encore une fois, à une pure négativité par rapport aux normes, et niait les autres aspects de l'utopie chez Bloch, que sont la prospection des possibles non encore réalisés

théorique ou d'une axiomatique scientifique – dans une tradition plus althusserienne. Ni technico-rationnelle, ni imaginaire, l'expérience de résistance foucauldienne est d'abord anti-disciplinaire et anti-sécuritaire : il s'agit de faire avec les éléments de sa vie et de son corps des expériences autres.

Après la publication de *La Volonté de savoir*, les critiques adressées à la résistance de Foucault sont nombreuses, et peuvent être classées en deux groupes distincts : d'une part, on reproche la secondarité de la résistance par rapport à un pouvoir qui serait absolutisé, ce qui paralyserait les individus devant une certaine fatalité du pouvoir⁹¹⁰ ; d'autre part, on reproche une insuffisance essentielle de la résistance par rapport à la révolution marxiste, en pointant premièrement, son caractère inexplicable – à partir du moment où la répression n'existe pas –, deuxièmement, une inefficience, une négativité absolue, enfin une absence de norme⁹¹¹. La réponse de Foucault à toutes ces critiques est claire :

il est absolument exact que je ne me sens pas capable d'effectuer cette « subversion de tous les codes », cette « dislocation de tous les ordres du savoir », cette « affirmation révolutionnaire de la violence », cette « mise à revers de toute la culture contemporaine » [...]. Mon projet, lui, est loin d'avoir une telle envergure. Aider d'une certaine manière à ce que s'écaillent quelques « évidences », ou « lieux communs », à propos de la folie, de la normalité, de la maladie, de la délinquance et de la punition,

dans la société et l'exigence de réalisation immédiate d'une société heureuse et sans pouvoir – en somme, des formes du désir de l'irrésistible.

910 Pour le premier point, Cf. N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, Puf, 1978, p. 163-5 et aussi B. Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx*, n°36, 2/2004, 92. Poulantzas affirme que les résistances précèdent le pouvoir, et non l'inverse : Foucault accorderait un primat au pouvoir en l'absolutisant de surcroît. Pour le second point, cf. l'entretien de Foucault avec des historiens lors d'une table ronde le 20 mai 1978 et notamment la question en M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 849 : « Si, par exemple, on travaille avec des éducateurs pénitentiaires, on constate que l'arrivée de votre livre a eu sur eux un effet absolument stérilisant, ou plutôt anesthésiant, au sens où, pour eux, votre logique avait une implacabilité dont ils n'arrivent pas à sortir ».

911 Pour le premier point, cf. par exemple *La Volonté de savoir de Michel Foucault : Regards critiques, 1976-1979*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2013, p. 279 où l'auteur soutient que la théorie foucauldienne empêche de comprendre la résistance de fait : « son seul désavantage tient à ce qu'elle ne peut plus expliquer la raison pour laquelle le pouvoir se voit opposé, ici ou là dans le monde, de la résistance. En effet, s'il n'y a nulle répression par le pouvoir – par un pouvoir qui, insaisissable, s'est retiré et a pris la forme de structures moléculaires – pourquoi tant de gens prennent-ils alors les armes contre la « répression » ? ».

Pour les second et troisième points, cf. par exemple *ibid.*, p. 301-2 : « La libération ne peut avoir d'autre stratégie que celle-ci : la lutte continue, incessante, sans autre but qu'elle-même. Le « but » exige en effet une position d'ordre, de sens, de temps : la révolution comme projet qui ordonne le sens et le temps. Non pas la transgression, mais la réalisation d'une attente ». La plus violente critique provient toutefois de Franco Crespi : à ses yeux, Foucault, mû par une haine du pouvoir, ne pourrait qu'opposer à celui-là une négativité pure, absolument non constructive, aboutissant finalement, sous des airs révolutionnaires, à un conservatisme parmi d'autres. Cf. *ibid.*, p. 312-5 : « Foucault cherche une sortie définitive du jeu du pouvoir » ou : « La seule issue possible par rapport à l'omniprésence du pouvoir, qui vit à travers les mêmes résistances qui s'y opposent, semble être la pure négativité, une force indéterminée capable de détruire toutes les déterminations ». Si bien que « l'on comprend son « conservatisme paradoxal : en effet, d'un côté ce discours bascule en une forme d'anarchisme, de l'autre, en l'absence d'une alternative explicite, l'analyse des mécanismes de pouvoir se borne à une simple description de la réalité ». En somme « la haine du pouvoir » fait que « l'exacte intelligence de l'entrelacement entre le sujet et le pouvoir aboutit à un constat élémentaire : « mieux vaut ne pas vivre » ».

faire en sorte, avec bien d'autres, que certaines phrases ne puissent plus être dites aussi facilement ou que certains gestes ne soient plus faits au moins sans quelque hésitation, contribuer à ce que certaines choses changent dans les façons de percevoir et les manières de faire, prendre part à ce difficile déplacement des formes de sensibilité et des seuils de tolérance, etc. – je ne me sens guère en mesure de faire bien davantage⁹¹².

Contre les différentes critiques adressées à Foucault, il faut donc rappeler, premièrement, que le pouvoir, comme d'ailleurs la résistance, n'est jamais absolutisé, et que la généalogie s'oppose à tout pessimisme ou fatalisme panglossien face au pouvoir. Au contraire, il s'agit de soutenir qu'aucun pouvoir n'est irrésistible ; et insister sur la complexité du pouvoir, comme lorsque Foucault invite à la vigilance contre la notion de libération, ne doit pas empêcher l'action de résistance, mais l'intensifier. Par conséquent, indique en substance Foucault, ce ne sont pas ceux qui résistent qui se voient paralysés par les généalogies foucaaldiennes, mais bien plutôt ceux qui gouvernent, même à leur insu⁹¹³. Deuxièmement, la résistance n'a rien d'une révolution, c'est-à-dire d'une libération définitive ; son but est plus prudent ou plus humble, et vise la mise en question d'évidences et de croyances ou, dans un vocabulaire qui revient régulièrement en 1977-1978, l'augmentation de seuils d'intolérance qui traversent la société. Enfin, la résistance ne refuse aucune réforme, mais s'oppose surtout à des critiques qui, invoquant l'absence de finalité réformatrice, de programme ou de proposition, rendent toute critique, toute résistance et *a*

912 M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 850. Sur ces seuils de tolérance qui sont indissociables de la perception de l'intolérable, cf. aussi « Postface », art. cit., p. 854 : « Les seuils d'intolérance, dans une société, méritent une grande attention, tant du point de vue de la réflexion historique que de l'analyse politique. Car ce n'est pas affaire simplement de « sensibilité », c'est aussi affaire de résistance, de capacité de rejet et de volonté de combat ». Foucault estime que les seuils de tolérance d'une société sont historiquement déterminés et contingents, la généalogie ayant pour but de les abaisser. Il faut dire que « les seuils d'intolérance changent. Mais il faut se dire aussi que la prison est abominable aujourd'hui, comme la chaîne hier » (« Postface », art. cit., p. 855). Sur ce thème, cf. aussi « Préface, in Débard (M.) et Henning (J.-L.), *Les Juges kakis* », art. cit., p. 139-40 : « On peut défier la violence cachée pour l'amener à sortir des formes réglées avec lesquelles elle fait corps. On peut la provoquer, appeler de sa part une réaction si forte qu'elle échappera à toute mesure, et se rendra inacceptable au point qu'en effet on ne pourra plus l'accepter. On peut exagérer l'état de peur moyen et le porter au rouge. Stratégie de guerre par la « montée aux extrêmes ». On peut aussi procéder à l'inverse : au lieu de rendre plus menaçants les mécanismes du pouvoir, abaisser le seuil à partir duquel on supporte ceux qui existent déjà, travailler à rendre plus irritables les épidermes et plus rétives les sensibilités, aiguïser l'intolérance aux faits de pouvoir et aux habitudes qui les assourdissent, les faire apparaître dans ce qu'ils ont de petit, de fragile, et par conséquent d'accessible ; modifier l'équilibre des peurs, non pas par une intensification qui terrifie, mais par une mesure de la réalité qui, au sens strict du terme, « encourage » ».

913 Les effets des généalogies foucaaldiennes dépendent évidemment d'une certaine perspective, puisqu'elles sont finalisées par la résistance de ceux qu'un pouvoir gouverne ; par conséquent, il est certain que les habitudes de ceux qui gouvernent – au sens micro-politique que ce terme prend chez Foucault, et qui peut renvoyer aux travailleurs sociaux comme à de plus grands décideurs – sont directement attaquées : « Qui a été paralysé ? [...] mon projet est justement de faire en sorte [...] que les actes, les gestes, les discours qui jusqu'alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-là est voulu. Et puis je vais vous annoncer une grande nouvelle : le problème des prisons n'est pas à mes yeux celui des « travailleurs sociaux », c'est celui des prisonniers. Et de ce côté-là je ne suis pas sûr que ce qui a été dit depuis une dizaine d'années ait été, comment dire ? Immobilisant » (« Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 850-1).

fortiori toute révolution impossible⁹¹⁴. Tous ces traits marquent une volonté non pas paresseuse ou défaitiste, mais au contraire courageuse et prudente ; dans le même temps, il s'agit de déplacer le centre de gravité de la lutte en tirant la révolution globale vers des changements simples dans la conduite, l'opinion et la pratique réelle des individus.

Pour saisir les rapports de la résistance à la révolution, il faut comprendre que Foucault s'oppose moins à Marx qu'au marxisme, et ce à partir même de Marx⁹¹⁵ ; que, par conséquent, Foucault n'est pas anti-Marx, mais qu'il essaye de prolonger certaines intuitions de Marx

914 Le problème de la réforme ou de la transformation de la résistance en réforme est régulier chez Foucault ; cf. par exemple, en plein mai 1968, le souci de répondre à l'objection selon laquelle l'archéologie rendrait impossible une politique progressiste. Foucault répond par une série de prudences à l'égard d'un sujet anhistorique, génial et idéal : attention aux conditions historiques d'une pratique, aux places que le sujet peut prendre dans un système, à la pratique discursive, aux effets des discours scientifiques (M. Foucault, « Réponse à une question », art. cit., p. 721). Il faut en outre rappeler que Foucault, au moment de mai 68, participait au ministère à un programme de réforme du système éducatif, et qu'il a participé par la suite à plusieurs actions de conseil ou de réformation, notamment dans le système judiciaire. Enfin, il faut souligner le refus d'associer à la généalogie, et même à l'archéologie, un quelconque réformisme programmatique. Cf. M. Foucault, « La philosophie analytique du pouvoir », art. cit., p. 547 : « le réformisme a pour rôle de stabiliser un système de pouvoir » alors que dans la résistance foucauldienne, « il s'agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d'une déstabilisation apparemment sans fin ». Cf. « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 851 : « Il ne faut surtout pas que la nécessité de la réforme serve de chantage pour limite, réduire et stopper l'exercice de la critique. Il ne faut en aucun cas écouter ceux qui vous disent : « Ne critiquez pas, vous qui n'êtes pas capables de faire une réforme ». Ce sont là des propos de cabinets ministériels. La critique n'a pas à être la prémisse d'un raisonnement qui se terminerait par : voici donc ce qui vous reste à faire. Elle doit être un instrument pour ceux qui luttent, résistent et ne veulent plus de ce qui est. Elle doit être utilisée dans des processus de conflits, d'affrontements, d'essais de refus. Elle n'a pas à faire la loi à la loi. Elle n'est pas une étape dans une programmation. Elle est un défi par rapport à ce qui est ». En cela Foucault, à l'instar de Deleuze, semble tomber dans ce que les maos appelaient dans les années 1970 une « conception réformiste du double pouvoir » ou un « gaucho-réformisme » (J.-P. Sartre, P. Gavi, et P. Victor, *On a raison de se révolter*, op. cit., p. 214), c'est-à-dire une conception de la résistance comme pis-aller et renoncement, qui préfère subvertir localement les normes et instaurer des lignes de fuite à l'intérieur de celle-là en prenant acte de l'impossibilité de la révolution. Mais il faut rappeler que les maos privilégient encore la morphologie classique ou léniniste de la révolution comme prise directe du pouvoir central, dont il reviennent au milieu des années 1970 en reconnaissant le caractère révolutionnaire des expériences locales de résistance.

915 Dans la période archéologique, Foucault refuse d'abord l'effet d'auteur propre à Marx, origine première à laquelle il faudrait faire retour pour parler vrai. Par exemple, Foucault avoue citer librement Marx, sans guillemets, de sorte que le marxisme qui le critiquerait s'en trouve désarmé : « Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas Marx. Est-ce qu'un physicien, quand il fait de la physique, éprouve le besoin de citer Newton ou Einstein ? Il les utilise, mais il n'a pas besoin de guillemets, de notes en bas de page ou d'approbation élogieuse qui prouve à quel point il est fidèle à la pensée du maître » (M. Foucault, « Entretien sur la prison », art. cit., p. 1620-1). Dans la période généalogique et notamment dans *Surveiller et punir*, les références à Marx sont explicites, mais n'appartiennent pas au corpus classique du marxisme, et correspondent plutôt à un Marx très foucauldien, c'est-à-dire moins économique que soucieux du pouvoir, de la surveillance en usine, de l'armée... Cf. par exemple M. Foucault, « Les mailles du pouvoir », *Dits et écrits* II, op. cit., n° 297, p. 1005-6 où Foucault crédite Marx d'avoir conceptualisé premièrement une pluralité de pouvoirs spécifiques, deuxièmement des pouvoirs irréductibles à un pouvoir central, troisièmement un type de pouvoir non pas négatif, mais producteur. Sur ce dernier point cf. Laval, « La productivité du pouvoir », en C. Laval, L. Paltrinieri, et F. Taylan, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015, p. 29-44.

L'opposition à la dialectique constitue un second argument plaidant en faveur d'un Foucault anti-marxisme plus qu'anti-Marx : car il y a chez Foucault une opposition méthodologique à la dialectique, toutefois peu élaborée, visant certains marxistes comme Sartre plutôt que Marx lui-même. Foucault reproche principalement à la dialectique de logiciser ce qui est de l'ordre d'une lutte ouverte entre pouvoir et résistance, et de promettre une réconciliation des antagonismes, alors que la lutte réelle ne produit aucune réconciliation, mais des résistances

inexploitées par lui, et délaissées par le marxisme, comme le pouvoir de surveillance et de discipline au travail⁹¹⁶. C'est dire que la finalité de Foucault n'est pas anti-révolutionnaire, mais révolutionnaire-critique ; et en ce sens, la voie interprétative la plus fertile – c'est-à-dire fertile pour la résistance – consiste à rendre complémentaires la résistance de Foucault et la révolution marxienne, dans l'horizon des tentatives récentes de Jacques Bidet davantage que dans les réticences d'Étienne Balibar⁹¹⁷.

En tout cas, le texte foucauldien n'est pas inconciliable avec un certain arrangement avec Marx, à condition de souligner la primauté méthodologique de la résistance sur la révolution⁹¹⁸

passives, au sens de restes et de résidus, donnant bientôt naissance à des résistances actives. Cf. par exemple M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 50 : « la dialectique codifie la lutte, la guerre et les affrontements dans une logique, ou soi-disant logique, de la contradiction ; elle les reprend dans le processus double de totalisation et de mise à jour d'une rationalité qui est à la fois finale, mais fondamentale, et de toute façon irréversible » et M. Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », *art. cit.*, p. 471 où Foucault affirme, contrairement à un des principes centraux d'Engels, que pour le généalogiste « il n'y a pas de dialectique dans la nature ». Sur la primauté chronologique et presque conceptuelle de la critique sur la dialectique chez Marx, cf. E. Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, Puf, 2008, les chapitres « Critique », p. 25-39 et « Dialectique », p. 40-60. Tout l'effort de Sartre, au contraire, consiste à accentuer la dialectique marxienne.

916 Cf. par exemple K. Marx, *Le Capital, Livre I, op. cit.*, p. 505 : « La subordination technique de l'ouvrier à la marche uniforme du moyen de travail et la composition particulière du travail collectif d'individus des deux sexes et de tout âge créent une discipline de caserne, parfaitement élaborée dans le régime de fabrique. Là, le soi-disant travail de surveillance, et la division des ouvriers en simples soldats et sous-officiers industriels sont poussés à leur dernier degré de développement » et *ibid.*, p. 451 : « La manufacture proprement dite ne soumet pas seulement le travailleur aux ordres et à la discipline du capitaliste, mais établit encore une gradation hiérarchique parmi les ouvriers eux-mêmes ».

917 Jacques Bidet essaye notamment de penser Foucault avec Marx, pour reprendre le titre de son dernier livre, en réunissant les deux efforts de la lutte globale contre l'exploitation propre à ce qu'il nomme le « marché » et de la lutte foucauldienne contre ce qu'il appelle « l'organisation ». Cf. par exemple J. Bidet, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 63 : « cette inter-compréhension critique du « foucauldisme » et du « marxisme » – considérés non comme doctrines closes, mais comme programmes de recherche – suppose une réélaboration mutuelle de leurs concepts, qui permette une refondation théorique, génératrice d'un espace plus large qui les accueille l'un et l'autre ». Par conséquent, la résistance commune au marxisme et au foucauldisme « aurait pour horizon la maîtrise du marché par l'organisation (soit le « socialisme ») et la maîtrise de l'organisation par le discours immédiat également partagé entre tous (soit le « communisme », démocratie radicale) » ; enfin, cela permet que « la lutte d'en bas ne triomphe qu'en se faisant valoir comme globale. Mais elle n'avance que dans son éclatement en mille fronts dispersés » (*ibid.*, p. 208-9). L'effort de Bidet, qui n'oublie pas d'être critique à l'égard du marxisme comme à l'égard du foucauldisme – et même si sa perspective verse dans une dialectique métastructurelle peu intuitive –, nous semble plus profitable que la perspective de Balibar, qui a tenu récemment à insister sur l'incompatibilité des deux auteurs. Cf. par exemple Balibar, « L'anti-Marx de Michel Foucault », en C. Laval, L. Paltrinieri, et F. Taylan, *Marx & Foucault, op. cit.*, p. 99 : « dans les matières politiques, Marx et Foucault peuvent bien se croiser, ou même chercher à se rejoindre idéalement, par exemple dans une commune valorisation de l'insurrection, mais il reste difficile d'imaginer qu'ils lui donnent le même sens, et sans doute il apparaîtra qu'ils lui donnent des sens opposés. [...] C'est pourquoi il est difficile, très difficile, d'être foucauldo-marxien jusqu'au bout, de même que, *mutatis mutandis*, il a été difficile d'être freudo-marxiste ». Si Balibar en arrive à cette conclusion, c'est notamment en vertu d'une mécompréhension du cours *Naissance de la biopolitique*, puisqu'il affirme dans la conclusion de son article que Foucault est sorti « de la contradiction interne » entre « l'idée de la positivité du pouvoir » et « celle de l'efficacité des résistances » « par le libéralisme, par la reconnaissance assumée de son propre libéralisme » (*ibid.*, p. 102).

918 Sur la primauté de la résistance sur la révolution, cf. par exemple la généalogie de la révolution à partir de la résistance à la fin du cours *Sécurité, territoire, population*. Pour reprendre la formule *des Mots et des choses*, la thèse de Foucault est de dire en substance que la révolution marxiste, loin d'être elle-même révolutionnaire, est par rapport à l'*épistémè* du XVIII^e siècle comme un poisson dans l'eau, et, pour filer la métaphore, qu'il surnage dans

pour Foucault : premièrement, puisque le pouvoir n'est pas explicable en dernière instance par l'économie – c'est-à-dire par le rapport entre forces productives et rapports de production –, et que le pouvoir n'est ni une superstructure ni une infrastructure, mais une structure comme l'économie ou un dispositif à côté d'elle, alors résister au pouvoir n'est pas d'abord lutter contre l'exploitation économique et l'idéologie qui la reconduit, mais s'opposer à un pouvoir historiquement déterminé, local et spécifique. Deuxièmement, puisque le pouvoir n'est pas seulement domination souveraine mais aussi dressage disciplinaire et régulation biopolitique, alors résister ne peut pas d'abord se concevoir comme prise violente et guerrière du pouvoir de l'État et renversement de la loi par l'entremise d'une forme de dictature, mais comme décalage interne à la norme, contre-conduite ou creusement intérieur au pouvoir normalisateur⁹¹⁹. Troisièmement, puisque le pouvoir n'est pas d'abord une chose qui se possède au niveau d'une classe, qui s'aliène ou se reconquiert, la résistance n'a pas d'abord à s'ajuster à la grammaire de la lutte des classes et à miser sur la dépossession/repossession du prolétariat, mais à rendre plus vives toutes les forces résistantes non comprises, aux deux sens du terme, par le prolétariat.

Une fois affirmée cette primauté de la résistance chez Foucault, il faut rappeler que tout un ensemble de textes de Marx indiquent que le capitalisme lutte contre une résistance qui acquiert quasiment une primauté méthodologique sur la domination⁹²⁰. Chez Marx comme chez

des eaux plus archaïques encore qui furent celles des contre-conduites religieuses et anti-pastorales. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 365 : « C'est plutôt du côté des tactiques anti-pastorales, des fractures schismatiques ou hérétiques, du côté des luttes autour du pouvoir de l'Église, qu'il faut chercher la raison de certaine coloration des mouvements révolutionnaires ». Foucault donne trois exemples : premièrement l'eschatologie révolutionnaire estimant la fin du temps de l'État et la libération de la société civile est parfaitement adéquate avec la critique, par les physiocrates et les libéraux du XVIII^e siècle, d'une raison d'État indéfinie et immanente, telle qu'elle était pensée au XVII^e siècle par les mercantilistes – il faut se rappeler que l'eschatologie constitue une contre-conduite à l'obéissance indéfinie de la pastorale chrétienne – ; deuxièmement, le droit absolu à la révolte s'inscrit dans le cadre large du droit de résistance pensé depuis Hobbes et Locke contre l'obéissance extrême des individus et leur subordination complète à la croissance des forces de l'État – qu'on pense à tous les mouvements de révolte et de dissidence religieux, dont la Réforme constitue le paradigme – ; troisièmement la réappropriation de la vérité de la société par elle-même, dont la conscience transparente peut être éclairée par un parti, s'oppose comme la pensée du XVIII^e siècle à l'idée selon laquelle l'État possède la vérité de la société – que l'on pense aussi aux formes d'ascétisme ou de mysticisme religieux qui contestaient au pasteur le privilège d'échanger la vérité d'un dogme contre les vérités singulières et avouées de chaque brebis.

919 Il faut remarquer, à l'instar de plusieurs interprètes, qu'il existe, si ce n'est une biopolitique chez Marx, du moins une pensée critique sur la gestion de la population : c'est la thèse, centrale, de la population « surnuméraire » ou de la surpopulation relative. Cf. par exemple Guillaume Sibertin-Blanc, « Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx », C. Laval, L. Paltrinieri, et F. Taylan, *Marx & Foucault, op. cit.*, p. 240 où l'auteur affirme que la surpopulation est même première, chez Marx, à la problématisation de la population : « Comme toutes les autres différentielles du système capitaliste (survalueur, surtravail, surproduction, suraccumulation...), c'est l'« excédent » surpopulationnel qui est premier, comme la démesure est première à l'ordre d'une quantification possible, comme la lutte pour limiter l'illimité instaure la norme, ouvrant l'espace où quelque chose, des corps, des populations, peuvent être comptés ».

920 Cf. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, GEME, Paris, Éditions sociales, 2010, p. 132 : « Le travailleur se tient d'emblée au-dessus du capitaliste, puisque ce dernier est enraciné dans ce procès d'aliénation et trouve en lui son absolue satisfaction, tandis que le travailleur, parce qu'il en est la victime, se trouve d'emblée dans un rapport de rébellion et le perçoit comme un processus d'asservissement ». Cf. aussi, à propos du pouvoir analysé comme

Foucault – et c'est dans cette mesure que Foucault semble plus marxien que l'école de Francfort, et en particulier que Habermas et Honneth⁹²¹ –, la résistance à la domination ne se fonde pas sur une normativité transcendante, c'est-à-dire ni sur une normativité morale, ni sur une normativité juridique, qui sont toutes les deux renvoyées à de l'idéologie ; chez les deux auteurs, la résistance est toujours référée à une injustice en fait, qui résiste toujours à être relevée par une justice en droit. La résistance relève ainsi seulement d'une expérience qui émerge dans l'immanence d'une lutte plutôt que d'une représentation universelle et idéale : expérience de la dégradation de l'individu humain défini par des besoins pour Marx, expérience de pouvoirs et d'assujettissements intolérables pour Foucault⁹²².

conquête des résistances – thème dont on a suffisamment montré l'importance chez Foucault –, K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 418 : « À mesure que la masse des ouvriers exploités simultanément grandit, leur résistance contre le capitalisme grandit, et par conséquent la pression qu'il faut exercer pour vaincre cette résistance ». C'est la raison pour laquelle Marx évoque la résistance ou la révolte des prolétaires contre les capitalistes, mais aussi celles des capitalistes contre les prolétaires. Cf. aussi *ibid.*, p. 460 : « Le capital est constamment en lutte contre l'insubordination des travailleurs » ; *ibid.*, p. 743-4 : « Dès que ce mode de production a acquis un certain développement, son mécanisme brise toute résistance » et *ibid.*, p. 840 à propos de la machine en usine : « C'est comme puissance ennemie de l'ouvrier que le capital l'emploie, et il le proclame hautement. Elle devient l'arme de guerre la plus irrésistible pour réprimer les grèves, ces révoltes périodiques du travail contre l'autocratie du capital ».

921 Cf. notamment, outre *Théorie de l'agir communicationnel*, J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Champs Flammarion, 1999 où l'auteur soutient que les règles du langage et de la communication sont normatives en tant qu'elles prescrivent les conditions d'une entente sans domination. Axel Honneth complète la théorie de Habermas en l'ancrant dans le monde vécu par le biais du sentiment d'injustice que les dominés éprouvent face au mépris social et à un manque de reconnaissance. Cf. notamment « Conscience morale et domination de classe. Sur quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action » dans A. Honneth, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008 qui montre bien le souci de dépasser le sentiment d'injustice partial des dominés dans une théorie normative et universelle : « Une analyse qui prétend rendre justice à la réalité des rapports de classes en régime capitaliste doit proposer un appareillage conceptuel capable d'appréhender le potentiel normatif des groupes socialement opprimés. C'est à quoi peut servir le concept de « sentiment d'injustice » ».

922 Cf. le chapitre « Normativité », dans Renault, *Marx et la philosophie*, *op. cit.* et notamment ce passage p. 73 : « L'éthique des besoins et de l'individualité est donc complémentaire de la critique de la morale : l'une récuse les principes normatifs externes, l'autre explicite une normativité interne, sans pour autant conférer à cette dernière la valeur d'une éthique universelle, ou d'un principe destiné à fonder la critique sociale ou organiser la lutte politique contre le capitalisme ». Cf. aussi la conclusion de l'ouvrage où Renault affirme que « la critique des marchés capitalistes ne relève ni d'une critique externe (la critique de l'idéologie interdit de fonder la critique sur des normes universelles), ni d'une critique immanente (il n'est jamais suffisant de se référer à la signification que la société capitaliste confère aux normes fondamentales de la modernité) » (*ibid.*, p. 197-8). Cette explication nous semble rapprocher Marx et Foucault, dont on a vu qu'il refusait aussi bien une résistance en termes de souveraineté qu'une résistance immanente en termes de vie, désir, liberté, etc. Ainsi, comme la résistance chez Foucault, la critique marxienne relève « d'un modèle dans lequel la critique sociale est pensée comme un moment d'autoréflexion des luttes sociales. Ce qui est en jeu est de penser les marchés et le travail du point de vue de la résistance des salariés contre la dégradation de leurs conditions de vie et du point de vue de leur espoir d'une transformation du travail aliéné en travail émancipé » (*ibid.*, p. 199). C'est la même chose chez Sartre ; cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, p. 594 : « la révolte (celle des canuts en est la preuve) ne vient pas d'une mise en cause systématique du régime mais, chez des hommes encore respectueux et reconnaissant aux patrons le droit de posséder des machines et de commander, de la pure et simple impossibilité de vivre. C'est la révolte – comme *praxis* permanente, d'abord aveugle, imposée par le besoin, par le danger de mourir – qui crée peu à peu l'illégitimité des pouvoirs publics et qui finit par réduire les rapports de classe à une vérité nouvelle et fondamentale : celle des rapports de force. Et ce n'est pas, ce n'est jamais (à moins d'une tyrannie brusquement apparue, d'une occupation militaire, etc.) l'illégitimité des pouvoirs qui suscite la révolte ».

Il semble, de même, que la résistance foucauldienne partage davantage de choses avec la résistance sartrienne que Foucault peut le laisser croire : refus d'une dialectique figée et transcendante, primauté de la lutte et possibilité permanente de résistance face au pouvoir ou à la sérialité, refus d'une libération définitive, critique du parti comme instance de vérité et de direction quasi-pastorales par rapport au devenir révolutionnaire, refus d'une norme universelle, invention de solutions de résistance comme pratique de liberté⁹²³. La distance de Foucault par rapport à Sartre est avant tout méthodologique : le premier ne reconnaît pas la nécessité d'en référer à la raison dialectique pour comprendre la *praxis* résistante, depuis la structure du besoin jusqu'à la révolution. Plus précisément, Foucault n'admet pas que la résistance, ou la négativité, ne peut prendre sens qu'à partir de la négation de la négation, c'est-à-dire à partir d'une totalisation – fût-elle vivante et immanente à la lutte – motivée par une normativité téléologique⁹²⁴.

923 Il y a chez Foucault un rapprochement et une distanciation par rapport à Sartre, lequel critique en même temps une dialectique figée qui, telle une vérité éternelle, dicterait sa loi à la nature et aux hommes, et promeut une dialectique trouvant son fondement dans la *praxis* vivante et totalisante. Cf. par exemple *ibid.*, p. 132 : « le mouvement dialectique n'est pas une puissante force unitaire qui se révèle comme la volonté divine derrière l'Histoire : c'est d'abord une résultante » et *ibid.*, p. 133 : « la dialectique comme logique vivante de l'action ne peut apparaître à une raison contemplative ; elle se découvre en cours de *praxis* ». Sur la possibilité permanente de la résistance pour la *praxis*, cf. *ibid.*, p. 644 : « ce statut sériel et pratico-inerte ne pourrait produire une lutte des classes si la possibilité permanente de dissoudre la série n'était donnée à chacun ». Et sur la primauté de la lutte par rapport aux contradictions économiques, cf. *ibid.*, p. 730 où Sartre affirme que c'est bien la lutte des classes qui « est le moteur de l'histoire ». Cf. aussi J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* II, p. 67 : « le conflit fait la contradiction : ce sont des hommes qui décident que leur coexistence est impossible ». Sur le refus d'une libération définitive, cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 416 : « la lutte du groupe et de l'inerte continue ». Chez Sartre aussi, la liberté n'est pas la norme ultime de la résistance, et constitue bien plutôt une illusion, un piège pour la *praxis*. Cf. *ibid.*, p. 373 : « le moment de la liberté comme pratique unifiante et translucide est le moment du piège » si bien que « l'individu se retrouve brusquement dans un monde où l'action libre est la mystification fondamentale ». Sur la critique de Sartre du marxisme comme pasteur du groupe révolutionnaire, cf. par exemple *ibid.*, p. 643 : « la communauté n'est pas moins abstraite que l'individu isolé : il y a des bergeries révolutionnaires sur le groupe qui sont l'exact pendant des robinsonnades ». Cf. aussi J.-P. Sartre, P. Gavi, et P. Victor, *On a raison de se révolter*, *op. cit.*, p. 184 : « Ce que je reproche au Parti Communiste, c'est qu'il est emprunt d'esprit judéo-chrétien et qu'on s'y sacrifie ». Enfin, sur l'inventivité de la résistance, cf. *Critique de la raison dialectique*, tome I, p. 541 : « j'ai appelé cette *praxis* libre par cette simple raison que, dans une circonstance donnée, à partir d'un besoin ou d'un danger donné, elle invente elle-même sa loi, dans l'absolue unité du projet ».

924 Cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 169 : « il ne peut y avoir de résistance et, par conséquent, de forces négatives, qu'à l'intérieur d'un mouvement qui se détermine en fonction de l'avenir » ; si bien que « la négation de la négation serait, même dans la totalité, retour au point de départ s'il ne s'agissait d'une totalité dépassée vers une fin totalisatrice » (*ibid.*, p. 173). Cf. aussi J.-P. Sartre, P. Gavi, et P. Victor, *On a raison de se révolter*, *op. cit.*, p. 45 : « Il y a quand même un problème de la moralité. Le P.C. l'a réduite à une superstructure. La lutte des classes, pour lui, se réduit à un jeu de forces antagonistes, qui se terminera par le triomphe de la classe ouvrière... [...] Mais ce n'est pas ça la moralité : c'est une dimension propre à l'homme exploité ». C'est ainsi d'ailleurs que Sartre justifie son rapprochement avec les maos : c'est « l'idée que l'amour de la Justice et la haine de l'Injustice sont des forces réelles qui poussent le peuple à agir » (*ibid.*, p. 76). Or cette invention des valeurs dans la lutte, ce dépassement des faits dans les valeurs d'injustice et de justice, c'est précisément ce que Sartre appelle la liberté : « c'est le mouvement de dépassement des faits, et des fausses valeurs dans les vraies, qui est le moment de la liberté » (*ibid.*, p. 139). Sur la primauté anthropologique ou métaphysique de cette liberté, cf. par exemple *ibid.*, p. 169 : « la vraie pensée est la pensée du groupe, et pas la pensée de la série ». En définitive, Sartre en développe une conception classique de la résistance comme devoir : il y a résistance d'un homme « parce que tu te rends compte

Ce qui est décisif, c'est que Sartre fonde la résistance dans une conception première de la liberté, ou de la *praxis* libre, comme possibilité de dépasser un donné inertique et aliénant : la liberté – y compris sous la forme du groupe en fusion – est première, et l'inertie, pensée comme retombée ou calcification de celle-là, seconde. La thèse de Sartre n'est ainsi possible qu'à condition d'emprunter une voie métaphysique ou anthropologique ; mais Foucault, en en restant au point de vue du généalogiste, entend se passer de toute fondation de la liberté humaine, ou de la résistance, dans une valeur morale, un idéal ou un fait universel. La raison dialectique n'est donc pas niée au nom d'une raison analytique ou positiviste, comme le pense Sartre dans *La Critique de la raison dialectique*, c'est-à-dire d'une raison qui en reste aux structures du pratico-inerte ou aux extéro-conditionnements, mais d'une généalogie qui reconnaît l'importance de l'action de résistance sans pour autant l'attacher à une finalité morale et « projective ». Le généalogiste ne peut pas justifier ou normer la résistance ; tout au plus peut-il en constater l'existence factuelle et indiquer des moyens, au sens d'une raison hypothétique et non catégorique. La question « pourquoi résister ? », faute de trouver une réponse, semble mal posée, ou posée au mauvais endroit, tant qu'elle l'est au généalogiste. Tout se passe comme si Foucault renvoyait la norme de la résistance à l'éthique personnelle, secrète et libre des individus, mais la taisait complètement au niveau du travail théorique ou scientifique – comme une mise à distance, un soleil noir déposé sur le je. La liberté, aux yeux du généalogiste, ne peut consister que dans ce que des textes plus tardifs nommeront une pratique de liberté, mais jamais comme un projet, une intention ou une fin comme chez Sartre ; il faudrait pour cela que Foucault réfère

que ton chemin est juste, donc tu dois y rester » ; en même temps, le devoir pour soi est toujours déjà emprunt d'universalité, c'est-à-dire devoir pour les autres : « une vie qui veut se défendre, ça implique la défense des autres ; parce que, par exemple, avoir faim et refuser sa faim, ce n'est pas la refuser pour toi, c'est la refuser pour tout un ensemble de gens ; tu imagines les gars qui sont mal payés, qui ne mangent pas » (*ibid.*, p. 197-8). C'est que cette liberté est l'universel qui fonde la résistance, et n'appartient même pas à une classe en particulier, le prolétariat, mais à l'homme : « si nous essayons d'extirper des classes ces différents détails, de reconstituer l'idée de liberté telle qu'elle est chez chacun, on arrivera à quelque chose de beaucoup plus important même que l'idée de classe, c'est-à-dire à ce qui constitue la réalité humaine qui a été cachée, occultée par les aliénations, mais ce qui appartient en commun aux hommes et qu'une révolution doit pouvoir dégager – la liberté sans aliénation » (*ibid.*, p. 342). La liberté chez Sartre est toujours du côté de la résistance, et jamais du pouvoir, car le pouvoir limite la liberté des autres et donc de soi-même ; mais cette liberté sartrienne joue tous les rôles dans la résistance, puisqu'elle est en même temps ce qui permet de dépasser une sérialité ou un pouvoir, ce dépassement lui-même, et l'idéal visé lors de ce dépassement. Cf. par exemple *ibid.*, p. 346-7 : « ce mouvement de libération qui ne peut être qu'un mouvement, suppose malgré tout la compréhension au moins vague de ce que peut être un état libéré ; autrement dit, le mouvement de libération implique une fin, c'est-à-dire l'abolition de toutes les entraves [...]. Alors, c'est ce mouvement et sa fin qui constituent la base de chaque homme. Le socialisme n'a de sens en vérité que comme l'état rêvé, mal conçu d'ailleurs, où l'homme sera libre ». Cette résistance conçue comme négation de la négation se vérifie dans la préface que Sartre donne à l'ouvrage de Fanon. Cf. par exemple F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 28 : « C'est le moment du boomerang, le troisième temps de la violence : elle revient sur nous, elle nous frappe et, pas plus que les autres fois, nous ne comprenons que c'est le nôtre » ; « cette violence irrépressible, [...], n'est pas une absurde tempête ni la résurrection d'instincts sauvages ni même un effet du ressentiment : c'est l'homme lui-même se recomposant ».

à une forme de subjectivité, qui est bien le problème auquel aboutissent les travaux des années 1970 et nécessitent de repousser la réflexion de la résistance à l'intérieur des bornes de la subjectivation.

Mais la théorie sartrienne du groupe en fusion, qui constitue après tout un effort pour intégrer les résistances de manière révolutionnaire⁹²⁵, ne peut-il pas constituer la solution au problème de Foucault d'une révolution de nouveau désirable ? Car la résistance sartrienne, qui convient aussi au groupe, n'est pas éloignée de ce qu'en dit Foucault : « c'est, indique Sartre, l'impossibilité de supporter l'impossibilité de vivre, c'est-à-dire la nécessité de créer un autre réel par la destruction de cette présente réalité »⁹²⁶. Le groupe est une possibilité d'organisation de résistance, c'est-à-dire d'intégration révolutionnaire des résistances, que Foucault n'envisage pas ; mais il est aussi possible de dire qu'il s'agit d'une forme de pouvoir qui tente de nier toute relation de pouvoir ou de sérialité, d'une organisation de résistance qui résiste à toute forme de domination en son sein⁹²⁷. Ainsi, chez les deux auteurs, il y a une certaine raison à se soulever – l'article « Inutile de se soulever ? » de Foucault devant ainsi se lire dans la continuité de *On a raison de se révolter* de Sartre, Gavi et Victor. Seulement Sartre fonde le groupe dans une théorie

925 Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 307 : « le groupe se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes d'inertie ». Cf. aussi G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.* notamment p. 417 où Deleuze fait une référence positive à Sartre avec la notion de « groupe-sujet », véritablement révolutionnaire à la différence de ce qu'il appelle le « groupe assujéti », qui est l'équivalent deleuzien de la classe dans la *Critique de la Raison dialectique*.

926 J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 737. Cf. aussi *ibid.*, p. 367 : « c'est dans la réalité qui l'écrase l'impossibilité que l'homme soit impossible ». C'est aussi la définition du groupe comme *praxis* collective : « le groupe se constitue comme l'impossibilité radicale de l'impossibilité de vivre qui menace la multiplicité sérielle » (*ibid.*, p. 377). C'est également le sens que Foucault donne à la résistance, au moment où il réfléchit la révolte iranienne. Cf. M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 269, p. 790-1 : « Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une autre façon, ils lui échappent. 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 – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible ».

927 Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* I, *op. cit.*, p. 408 où Sartre indique que le groupe refuse le lien de pouvoir, de domination ou d'obéissance : « je cours, de la course de tous, je crie : « arrêtez ! » tout le monde s'arrête ; quelqu'un crie : « Repartez ! » ou bien « A gauche ! A droite ! A la Bastille ! » Tout le monde repart, suit le tiers régulateur, l'entoure, le dépasse, le groupe le reprend dès qu'un autre tiers par un « mot d'ordre » ou une conduite visible de tous se constitue un instant comme régulateur. Mais le mot d'ordre n'est pas obéi ». C'est notamment le serment qui, dans la théorie sartrienne, doit empêcher qu'un individu commun se transforme en chef et fasse retomber le groupe dans la sérialité : le serment, c'est la promesse que je – en tant que membre souverain et libre du groupe – donne contre moi-même – en tant que je viendrais à trahir, fuir, abandonner le groupe. Cf. enfin *ibid.*, p. 574 où Sartre évoque « le groupe, dont l'origine et la fin résident dans un effort des individus rassemblés pour dissoudre en eux la sérialité ». Cf. sur ce point les mots de Philippe Gavi : « La libération ne peut aller vers la liberté que si le mouvement ne cesse de contester tout le pouvoir qui peut aller contre les autres » et de Pierre Victor en appelant à un droit de résistance dans toute entreprise de libération : « il faudrait par exemple une charte des droits des communautés subversives : elles auraient droit de s'exprimer sans être contestées par la toute-puissance de l'équipe centrale », et citant un des intervenants dans l'affaire LIP : « Il faut constamment un corps à corps entre une position de pouvoir et une position d'impouvoir ; c'est une formule de Piaget, que je trouve remarquable : chaque fois qu'on prend du pouvoir, il faut lui opposer un contre-pouvoir » (J.-P. Sartre, P. Gavi, et P. Victor, *On a raison de se révolter*, *op. cit.*, p. 352-4).

dialectique qui le fait apparaître comme un dépassement, un progrès, une négation de la négation. Et même à considérer le groupe comme une organisation révolutionnaire de résistances, Foucault s'opposerait implicitement à Sartre sur au moins trois points décisifs : premièrement, son modèle demeure affilié à une logique de souveraineté, dont Foucault s'éloigne pour insister sur la logique du bio-pouvoir ; deuxièmement, le groupe décrit, à l'instar du contrat social rousseauiste, une forme politique idéale qui, au moins théoriquement, doit négliger les résistances à son encontre ; troisièmement, le groupe sartrien participe également d'une forme de pastorale, articulée autour d'une nouvelle manière de conduire au salut, et auréolée d'une inédite sacralité⁹²⁸.

Comment donner un statut à la résistance ou au négatif qui ne soit pas reprise par une dialectique, fût-elle vivante comme chez Sartre ? Pour Foucault, la négation ou le négatif n'est ni ignorance comme dans les monismes vitalistes de Spinoza, de Bergson, de Nietzsche ou de Deleuze⁹²⁹, ni moment nécessaire d'un processus logique appelé à la négation de la négation,

928 Cf. par exemple J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique I, op. cit.*, p. 421 : « dans le groupe en cours de constitution, le chef, c'est toujours moi, il n'y en a pas d'autres, je suis souverain » et *ibid.*, p. 428 où Sartre indique que dans le groupe en fusion, « la liberté souveraine est toujours ici et maintenant ». Cf. enfin *ibid.*, p. 449 où Sartre évoque le groupe comme « pouvoir absolu de l'homme sur l'homme (dans la réciprocité) » et *ibid.*, p. 450 où on retrouve ce qui définira, aux yeux de Foucault, le pouvoir souverain : « le droit de vie et de mort – quel que soit le lien au transcendant – est le statut même du groupe ». Il y a encore un parallèle avec Rousseau lorsque Sartre affirme que se constitue dans le groupe en fusion « le pouvoir diffus de vie et de mort sur le traître ou, si l'on préfère, la fraternité-terreur, comme détermination fondamentale de la socialité » (*ibid.*, p. 587). Sur les résistances internes au groupe, cf. *ibid.*, p. 427 : « il y a des retardataires, des opposants, des ordres et des contre-ordres, des conflits, des chefs provisoires vite résorbés au profit d'autres chefs. Mais l'essentiel demeure, à travers cette vie du groupe en fusion (qui n'est en fait que sa lutte contre la mort par passivisation) : si le groupe doit réellement se constituer par une *praxis* efficace, il liquidera en lui les altérités, il éliminera les retardataires et les opposants ». Cf. aussi *ibid.*, p. 545 où Sartre affirme que « le groupe à l'état pur n'existe nulle part ». En outre, le grand phénomène dont Sartre a à rendre compte, c'est la retombée de la révolution de 1917 dans le stalinisme, c'est-à-dire l'échec de la résistance et sa sclérose dans l'inerte. Or pour Sartre, la retombée dans l'inerte dérive, selon une structure encore dialectique, de l'action de résistance, ce en quoi le propos de Sartre déborde celui de Foucault : « incarnée, singularisée, la Révolution ouvrière se dévie au point de réclamer la souveraineté d'un seul ; et ce souverain, né d'une déviation, la pousse à l'extrême » (*ibid.*, p. 237). Cf. aussi J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique II, op. cit.*, p. 186 : « plus la *praxis* est urgente, plus la résistance de l'inerte, en tant qu'elle se manifeste nécessairement à travers des hommes, apparaît comme sabotage. Ainsi Rakoski fit emprisonner les ingénieurs qui, après quelques mois de travaux, vinrent lui expliquer que le sous-sol de Budapest ne se prêtait pas à la construction d'un métro : à travers eux, c'est ce sous-sol qu'il emprisonnait ». Chez Sartre comme chez Foucault, quoique seul le premier prend le parti d'une philosophie de la *praxis*, il y a un souci des résistances qui peuvent se présenter à l'action de résistance – ce que Sartre appelle la part d'objectivation, ou la retombée dans l'inerte de l'action, et que Foucault n'appréhende que comme une reprise, par le pouvoir, des résistances. Sur le groupe comme moyen pastoral de salut, cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique I, op. cit.*, p. 433 : le « groupe en fusion, pur moyen de salut commun ». Sartre indique ainsi, à la manière de Rousseau au sujet de la République, toute une sacralité du serment et de l'appartenance au groupe. Cf. par exemple *ibid.*, p. 457 : à l'intérieur du groupe, « le Sacré constitue la structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique ». Le groupe lui-même, comme la République rousseausite, doit prolonger son procès comme une création continuée.

929 Cela explique qu'en pensant la révolution à partir des résistances comme négatif du pouvoir, Foucault rend mieux pensable la révolution que Deleuze, qui doit arriver à coordonner par un effet magique toutes les lignes de fuite minuscules, minoritaires et sous-développées dans un effet d'ensemble dont on peut se demander par quelle grâce, ou quelle irrésistible puissance positive, il peut advenir. Cf. par exemple G. Deleuze, *L'Île déserte et autres*

comme chez Hegel, Marx ou Sartre, mais affirmation contraire, force positive, résistance. Or cette intuition se trouve déjà dans *L'Essai sur l'introduction en philosophie de la notion des grandeurs négatives* de Kant, dont il est certain que Foucault en possède une connaissance précise et précoce, puisqu'on en trouve une référence en 1963 dans un passage décisif évoquant la contestation chez Bataille⁹³⁰. Sur ce modèle, Foucault donne une réalité positive à la résistance : si elle constitue le négatif du pouvoir, elle n'est ni l'ignorance des causes qui nous détermine, parce qu'elle est parfaitement consciente du pouvoir et des normes auxquels elle s'oppose, ni un moment du concept appelé à l'*Aufhebung* ou à une reprise par un nouveau pouvoir, mais une force positive, quoique contraire. Surtout, la résistance n'est pas un grand vide, un grand néant, une pure négativité qui tirerait à elle toute humanité, toute culture et toute pensée ; le penser, c'est confondre la négation par privation avec la négation par défaut, à l'instar de la métaphysique. En réalité, la résistance est seulement l'autre terme d'une opposition réelle et, comme le suggère déjà Kant dans son *Essai*, cette résistance ou cette force négative peut très bien être inconsciente, comme dans le cas des fous, des monstres ou des religieuses possédées, et «virtuelle», lorsque certaines forces de résistance ne manqueront pas de lutter contre certaines normes, qui ne se sont pourtant pas encore cristallisées. Ce n'est donc pas parce qu'une résistance n'est pas effective qu'elle n'existe pas ; seulement sa puissance, qui s'exerce en continu

textes, op. cit., p. 201 : « le problème actuel de la révolution, d'une révolution sans bureaucratie, ce serait celui des nouveaux rapports sociaux où entrent les singularités, minorités actives, dans l'espace nomade sans propriété ni enclos » ou *ibid.*, p. 389 : « notre problème [...] est : étant donné un système qui fuit vraiment de tous les côtés et qui, en même temps, ne cesse d'empêcher, de réprimer ou de colmater les fuites par tous les moyens, comment faire pour que ces fuites ne soient pas simplement des tentatives individuelles ou de petites communautés, mais qu'elles forment vraiment une machine révolutionnaire ? ». Cf. enfin G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 376 : « la fuite révolutionnaire (la fuite active, celle dont parle Jackson quand il dit : « je ne cesse pas de fuir, mais en fuyant, je cherche une arme... ») n'est pas du tout la même chose que d'autres genres de fuites, la fuite schizo, la fuite toxico. Mais c'est bien le problème des marginalités : faire que toutes les lignes de fuite se branchent sur un plan révolutionnaire ».

930 Cf. M. Foucault, « Préface à la transgression », art. cit., p. 266. Dans *L'Essai*, Kant explique que la contradiction logique – et par extension la métaphysique classique et leibnizienne ou wolffienne qui reposent sur elle – ne permet pas d'expliquer certains phénomènes, parce qu'elle les renvoie à une impossibilité, c'est-à-dire à un néant. Or Kant explique en substance dans cet ouvrage pré-critique que certaines réalités peuvent bien valoir zéro sans pour autant être rien – c'est le cas des phénomènes d'équilibre des forces ou de repos, comme un bateau soumis à des vents égaux d'est et d'ouest. Ce qui est décisif, c'est que le négatif, par exemple le vent d'ouest, n'est pas un néant, mais une affirmation, quelque chose de plein et de positif, et contraire à une autre chose. Dans le vocabulaire de Kant, il faut dire que le repos « par défaut » ou « vabsence » est très différent du repos « par privation », lequel dérive d'une « opposition réelle » entre « principes positifs ». Or Kant ne se contente pas de penser ainsi les phénomènes physiques ; il en est de même des phénomènes psychologiques, économiques et sociaux : par exemple le déplaisir n'est pas une absence de plaisir, mais une grandeur positive contraire au plaisir. Dans l'absolu pour Kant, c'est-à-dire ici dans le relatif, il est aussi correct de dire que la récompense est une punition négative et que la punition est une récompense négative, ou que la dette est un capital négatif et que le capital est une dette négative. Enfin, l'introduction des grandeurs négatives est essentielle pour saisir les phénomènes de la moralité : par exemple, un homme qui compense dix degrés d'avarice par douze degrés de devoir et un homme qui compense trois degrés d'avarice par sept de devoir ne sont pas égaux simplement parce qu'ils agissent en définitive selon le bien, car la force absolue est certes supérieure dans le second cas, mais la valeur morale est supérieure dans le premier.

contre une norme, n'a pas encore franchi le seuil de son effectivité. Et tout le problème du généalogiste consiste à saisir le surgissement de cet événement manifestant le dépassement de la valeur positive par la valeur négative ; cet événement, que Foucault saisit comme celui de l'intolérable, résulte donc de variations continues, de forces opposées ou contraires.

Il n'y a donc pas d'autre trace de normativité relativement à la résistance foucauldienne que le caractère intolérable ressenti à l'égard des normes du pouvoir, exprimés rapidement à la fin d'un entretien en 1971 : « Simplement, indique Foucault, je perçois l'intolérable »⁹³¹. Il s'agit d'une très rare incursion du biographique dans les textes de Foucault, c'est-à-dire de l'intervention du je, de la personne Michel Foucault ou de son expérience vécue. Mais la forme et la rareté de la déclaration doivent interdire d'en faire un principe généalogique : ce qui est décisif, c'est que Foucault premièrement, renvoie toute normativité de résistance au for intérieur, à l'éthique, au monde privé de l'individu, deuxièmement, évide le travail généalogique de toute normativité en le définissant comme mise en évidence des normes qui traversent la société, troisièmement, affirme malgré tout que le généalogiste doit rendre plus vives les intolérances individuelles et sociales aux normes. Tout en confirmant que le rapport de Foucault à Nietzsche est bien celui d'une neutralisation ou d'une instrumentalisation, cela permet aussi de rejeter le reproche de non- ou de crypto-normatisme : d'une part, le généalogiste n'a pas besoin de normes parce que son travail historique est descriptif, hypothétique, technique et non moral⁹³² ; deuxièmement, la personne éthique dispose et participe de normes et de valeurs sociales – les seuils d'intolérance –, mais qui n'ont pas à pénétrer dans l'œuvre généalogique. Le sentiment

931 M. Foucault, « Je perçois l'intolérable », *ibid.*, n° 94, p. 1073. Il faut souligner que ce quasi-aveu, surprenant de la part de Foucault, répond à une question bien précise ; G. Armleder lui demande précisément : « Quelles sont vos opinions personnelles sur le problème que crée l'existence des prisons ? ». Foucault répond d'ailleurs d'abord en généalogiste : « Je n'en ai pas. Je suis là pour recueillir des documents, les diffuser et éventuellement les provoquer ». Le généalogiste ne fait pas intervenir de norme, et en reste à un travail descriptif ou technique (au sens de la raison technique, plutôt que catégorique ou éthique) ; c'est seulement l'individu Foucault qui ressent de l'intolérable : non le moi de l'auteur, mais le moi biographique. Les termes d'insupportable et d'inadmissible apparaissent aussi à plusieurs reprises chez Foucault.

932 À la différence de Kant ou de Habermas, Foucault n'appuie sa théorie de l'action, et singulièrement de l'action de résistance, sur aucun usage prescriptif, catégorique ou normatif de la raison, qui édicterait des commandements, des lois ou des règles d'action mais seulement sur un usage technique, hypothétique ou opératoire. Foucault ne s'attache pas à nier cette normativité de la raison, mais se contente de n'en pas prendre son parti et de la placer dans l'éthique et dans la subjectivité. Le généalogiste refuse surtout de jouer au prophète ou au législateur en prétendant livrer aux autres de nouvelles tables morales ou politiques, prenant ainsi ses distances avec Kant aussi bien qu'avec Nietzsche. Seul un usage instrumental ou hypothétique de la raison peut être conservé, et c'est là le sens des métaphores de l'armurier ou du cartographe. Si..., alors... : la réflexion de Foucault porte, une fois la fin choisie c'est-à-dire une action précise de résistance, sur la rationalité des moyens : raison opératoire, habile, procédurale. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 5 : « l'impératif, par conséquent, qui sous-tend l'analyse théorique qu'on est en train d'essayer de faire – puisqu'il faut bien qu'il y en ait un –, je voudrais qu'il soit simplement un impératif conditionnel du genre de celui-ci : si vous voulez lutter, voici quelques points clés, voici quelques lignes de force, voici quelques verrous et quelques blocages. Autrement dit, je voudrais que ces impératifs ne soient rien d'autre que des indicateurs tactiques ».

d'injustice, et par suite de justice, peut bien être aiguisé et pousser à l'action de résistance l'individu qui l'éprouve ; il reste qu'il n'a pas sa place dans le travail historique, qui ne traite de la justice, et de l'injustice, que comme objets.

Au fond, la perception de l'intolérable renvoie à une expérience singulière, au sens de privée et d'unique – et presque *index sui*, puisqu'elle ne renvoie ni à une norme transcendante, c'est-à-dire à un droit de nature ou d'origine divine, ni à une norme immanente, c'est-à-dire au désir, à la vie, à la volonté de puissance, ou à la liberté comme faculté transcendante, transcendantale, ou économique. Il faut moins voir ici la preuve d'un relativisme endurci qu'un nominalisme volontaire, moins une confession d'irrationalisme qu'un rasoir porté sur une rationalité qui, au niveau de la lutte, ne concerne que celui qui s'y engage. Peut-être l'absence de normativité explicite déçoit-elle le philosophe, mais elle suffit à l'historien : il s'agit moins de soutenir qu'aucun savoir théorique ni même pratique ne fondent la résistance, que de souligner le caractère secondaire d'un tel fondement pour les acteurs qui sont dans la bataille, et pour celui qui en décrit les événements⁹³³. Comment savoir alors si une résistance est légitime, qu'empêche n'importe quel tyran de massacrer au nom d'une résistance motivée par un intolérable capricieux ? Il faut renverser la perspective : Foucault ne nie pas une normativité universelle, mais indique seulement que son travail généalogique ne la requiert pas, et que c'est à faire l'impasse sur elle qu'il est fertile, comme tout travail qui tend à l'objectivité requiert de mettre entre parenthèses la subjectivité⁹³⁴. Autrement dit, cet intolérable peut très bien être jugé en termes de bien et de mal, de juste et d'injuste, seulement le généalogiste n'a rien à en dire, parce qu'il concerne la volonté personnelle ou l'éthique de chacun. L'intolérable foucauldien, tout en possédant certes une parenté avec elles, ne s'identifie ni avec la colère platonicienne, soulèvement du cœur ou du *thumos*, qui indique une subordination à l'Idée de Bien, ni avec le

933 C'est principalement ce point qui ressort du débat entre Chomsky et Foucault, le premier étant partisan d'une désobéissance civile fondée sur une norme de justice qui, à défaut d'être idéale, n'en est pas moins porteuse d'un progrès, le second répondant que si le contexte est celui de la lutte, alors la justice comme norme n'intervient pas. Cf. M. Foucault, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », art. cit., p. 1371 : « le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste [...]. On fait la guerre pour gagner et non parce qu'elle est juste ».

934 Il s'agit ici de la subjectivité de l'auteur comme de l'objet. Ce déplacement du regard est une constante du travail archéologique et généalogique : il s'agit de s'abstraire des liens subjectifs pour accéder à l'objet. Ce qu'enseigne Foucault, c'est que la résistance, c'est-à-dire ce en quoi nous sommes le plus susceptible de placer une subjectivité, une liberté et une forme d'intentionnalité, doit subir le même traitement que les discours des années 1960. Dans un entretien inédit de 1968, Foucault définissait cette opération comme un voile de mort placé sur son objet : « écrire, c'est bien avoir affaire à la mort des autres, mais c'est essentiellement avoir affaire aux autres en tant qu'ils sont déjà morts. Je parle en quelque sorte sur le cadavre des autres » ; « Je ne les condamne pas à mort. Je suppose simplement qu'ils sont déjà morts. C'est pourquoi je suis bien surpris quand je les entends crier » (M. Foucault, *Le Beau danger*, Paris, EHESS, 2011, p. 37).

sentiment d'injustice rousseauiste, qui procédait de la pitié mais précédait aussi la mise au jour d'une justice naturelle et universelle. Pur sentiment négatif d'oppression ou de domination, l'intolérable foucauldien se rapproche plutôt d'une certaine conscience pratique immanente à la lutte, comme chez Lukács⁹³⁵. Foucault en reste au pur sentiment d'injustice, en affirmant que peut être tu ce qui, en son creux et logiquement, nécessite pour la philosophie traditionnelle une normativité positive et universelle de justice. Tout se passe comme si la résistance se justifiait d'elle-même dans le travail généalogique, dans son opposition à une norme, parce qu'elle renvoie à une expérience de l'intolérable qui se joue en-dehors d'elle, en un lieu que les travaux sur la subjectivité auront pour tâche d'explorer.

Redonner une consistance positive à la résistance foucauldienne permet ainsi de justifier le souhait de penser une intégration des résistances dans le sens d'une révolution. Car

si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable peuvent engager la lutte là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre. En engageant cette lutte qui est la leur, dont ils connaissent parfaitement la cible et dont ils peuvent déterminer la méthode, ils entrent dans le processus révolutionnaire⁹³⁶.

Il semble difficile de classer ce texte parmi des pamphlets contre-révolutionnaires ; en multipliant les points de résistance, en fragilisant localement les prises du pouvoir et en inventant des expériences inédites, tout se passe comme si Foucault réduisait et pluralisait la révolution marxiste. L'expression de « processus révolutionnaire » pourrait faire penser au devenir-révolutionnaire de Deleuze. Mais il ne s'agit pas ici de libérer le désir ou la puissance de vie ; il s'agit plutôt de rendre désirables les résistances et les expériences singulières, qui jouent comme le support d'une révolution autre, plutôt que le concurrent de la révolution prolétarienne.

Au début du cours de 1983 intitulé *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault analyse

935 Lukács pose précisément le problème de cette conscience vivante, immanente à la lutte et proche d'un quasi instinct d'être dominée ou réifiée. Lukács affirme par exemple clairement que « le prolétariat « n'a pas d'idéaux à réaliser » » (G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, III 3, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962). Il faut cependant objecter que Lukács ne sépare pas la conscience de l'injustice du sujet collectif qui la porte, c'est-à-dire du prolétariat, ce que Foucault ne peut accepter, malgré toutes les prudences de Lukács, qui insiste bien, dans la continuité de Rosa Luxemburg, sur le caractère secondaire de l'organisation en parti par rapport à la spontanéité de cette conscience du prolétariat qui naît d'en bas, dans sa rencontre pratique et concrète avec l'oppression. Cf. en outre P. Macherey, *Le Sujet des normes*, *op. cit.*, p. 333-41 sur tous ces points.

936 M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 1183. Cf. aussi ce long passage de l'entretien inédit avec *Rouge* qui synthétise tous les problèmes abordés ici : « le pouvoir s'exerce toujours sur une résistance et une résistance s'oppose toujours à un type de pouvoir. Alors le problème est beaucoup plus, je crois, de l'organisation, de la coordination et de l'intégration stratégique de ces points de résistance, tout comme de l'autre côté, vous avez de la part de ceux qui dominent, c'est-à-dire de ceux pour qui le rapport de force est favorable, le problème, c'est l'intégration en grands éléments tactiques et en stratégies cohérentes des avantages dont ils disposent [...]. La révolution, les mouvements révolutionnaires, les partis révolutionnaires sont l'organisation de ces points de résistance » (disponible à l'adresse : [Http://questionmarx.typepad.fr /files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf](http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf), p. 14).

le rapport de Kant à la Révolution et explique que ce dernier s'intéresse moins au bruit et à la fureur révolutionnaire – la Révolution en elle-même n'est d'ailleurs pas tellement à faire –, qu'au spectacle de la Révolution, c'est-à-dire à l'accueil, à la représentation ou à l'enthousiasme dont elle est indissociable. Foucault note ainsi l'importance de ce texte

qui se donne comme une prédiction, un texte prophétique, sur le sens et la valeur qu'aura, non pas encore une fois la Révolution, qui de toute façon risque toujours de tomber dans l'ornière, mais la Révolution comme événement, comme sorte d'événement dont le contenu même est inimportant, mais dont l'existence dans le passé constitue une virtualité permanente, constituée pour l'histoire future la garantie du non-oubli et de la continuité même d'une démarche vers le progrès⁹³⁷.

Ce texte est une manière de revenir sur les railleries lancées contre l'exaltation excessive dont Foucault aurait fait preuve envers le soulèvement iranien cinq années plus tôt. Pour Kant à l'égard de la France de 1789 comme pour Foucault à l'égard de l'Iran de 1978, l'essentiel dans la révolution n'est pas la révolution ou, dit en d'autres termes, le principal écueil de la révolution, c'est la révolution elle-même.

Dans ses textes d'alors, c'est-à-dire ceux publiés sur le vif en généalogiste-journaliste pour le *Corriere della Serra* et ceux, sous forme d'articles ou d'entretiens, publiés de manière réflexive sur les événements de 1978, Foucault remarque d'abord que la révolte iranienne est désirée parce qu'elle repose sur des résistances locales et multiples à partir desquelles seulement l'effet d'ensemble, ou révolutionnaire, est pensable. Foucault synthétise ainsi le discours des Iraniens : « surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience »⁹³⁸. Sous la virtualité d'une révolution non révolutionnaire se multiplient donc d'abord de nouvelles expériences relatives à tous les domaines de l'existence. La révolution désirée par le peuple iranien échappe à la grammaire de la lutte des classes, et constitue ainsi une révolution non révolutionnaire, c'est-à-dire une résistance populaire spontanée et singulière où demeurent invisibles les deux critères propres à la morphologie révolutionnaire propres au schéma marxiste : premièrement, il ne s'agit pas d'une révolte d'abord tournée contre une exploitation économique de classe – puisque le soulèvement porte sur tous les pouvoirs qui oppriment et menacent l'existence : les rapports individuels, inter-individuels, religieux, politiques, mais aussi, par-delà le capitalisme national, les rapports économiques et les intérêts mondiaux portant sur le sous-sol du pays – ; deuxièmement, il ne s'agit pas d'une injonction portée par une avant-garde organisant l'action par la grâce de schémas théoriques et transcendants – Foucault insistant sur

937 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21.

938 M. Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 259, p. 749.

la provenance d'en bas du soulèvement, qui a pu s'incarner dans la personne de Khomeyni et qui a pu être entretenue par les clercs, mais qui ne trouve pas son origine en eux.

Contre le marxisme, Foucault affirme que le sens de la révolution n'appartient pas à son intelligibilité théorique ou son explication scientifique ; sans verser non plus dans l'irrationalisme, il s'agit de souligner l'événementialité du soulèvement iranien sans se suffire de ce que « l'histoire vient de poser au bas de la page le sceau rouge qui authentifie la révolution »⁹³⁹. Le mouvement iranien est une singularité irréductible qui n'a pas subi la « loi » des révolutions :

quand je suis parti d'Iran, la question qu'on me posait sans cesse était bien sûr : « Est-ce la Révolution ? » (c'est à ce prix qu'en France toute une opinion consent à s'intéresser à ce qui n'est « pas de chez nous »). Je n'ai pas répondu [...]. C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux, ces laboureurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle⁹⁴⁰.

Foucault préfère s'intéresser, dans la continuité de Kant, à la manière dont la singularité factuelle de la révolte est représentée et expérimentée d'un point de vue qui plaide en faveur de la virtualité toujours possible de la résistance ; et le fait que la révolution achoppe – son devenir historique « malheureux », son échec qui ne peut être constaté qu'*a posteriori* – n'est pas un argument contre la révolution, ni contre sa désirabilité.

Mais penser la révolution comme un événement, comme Foucault le fait en Iran à la manière dont François Furet l'a fait pour la Révolution de 1789, ce n'est pas abandonner totalement l'analyse des causes, des risques et des conséquences, comme on l'a reproché au premier après l'accession au règne des mollah ou les exactions de Khomeyni ; c'est souligner seulement que la résistance d'un individu ou d'un peuple échappe au cours de l'histoire autant qu'elle lui est homogène – c'est s'attacher à décrire minutieusement le surgissement de la liberté comme force négative dans le monde⁹⁴¹. Ce que Foucault tente de lire dans la révolution

939 M. Foucault, « Une poudrière appelée islam », *ibid.*, n° 261, p. 759.

940 M. Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *ibid.*, n° 253, p. 716.

941 Foucault aborde aussi cette idée d'une résistance qui vrille le cours ordinaire de l'histoire et du temps dans un hommage à Maurice Clavel, dont il souligne qu'il est, avec Blanchot, parmi ceux qui « ont introduit dans le monde sans orient où nous vivons la seule tension dont nous n'ayons pas ensuite à rire ou à rougir : celle qui rompt le fil du temps » (M. Foucault, « Vivre autrement le temps », *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 788-9). Cf. aussi *ibid.*, p. 790 : « Ainsi pensait-il que ce qui, dans l'histoire, échappe à l'histoire, ce n'est pas l'universel, l'immobile, ce que tout le monde, tout le temps peut penser, dire ou vouloir. Ce qui échappe à l'histoire, c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. À la grâce correspond, (et répond peut-être), du côté des hommes, le *soulèvement*. La révolution s'organise selon toute une économie intérieure au temps : des conditions, des promesses, des nécessités ; elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche. Le soulèvement, lui, coupant le temps, dresse les hommes à la verticale de leur terre et de leur humanité ». Plus tard, Foucault prolonge ce thème en prenant l'exemple de Baudelaire : « La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole » (M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II, op. cit.*, n°339, p. 1389).

iranienne, c'est donc bien un enthousiasme, sentiment corrélatif et consécutif à celui d'intolérable, comme l'aspiration à un autre ordre l'est au refus d'une situation actuelle. La difficulté, dont certains profitent pour accuser Foucault de religiosité, de relativisme et d'irrationalisme, est que cette insurrection iranienne se cristallise dans une forme religieuse : la spiritualité chiite. Si cette spiritualité religieuse comporte l'avantage théorique d'être inadéquate et incompréhensible par la révolution marxiste, au sens où « la critique de la religion est la présupposition de toute critique »⁹⁴², elle entraîne corrélativement le risque d'une rationalité dangereuse, non critique voire fanatique, que l'histoire a confirmé en montrant qu'une république islamique, que Khomeiny affiliait aux principes de la République platonicienne, dérive facilement en une théocratie fondée sur l'obéissance envers le « guide de la révolution »⁹⁴³. Il est pourtant clair que jamais Foucault, malgré quelques fausses prévisions excusables en raison de l'imprévisibilité de l'histoire, n'a assimilé l'islam à un principe normatif, d'ordre juridique, légaliste ou théocratique, mais seulement à une spiritualité rétive et résistante, y compris à la politique⁹⁴⁴. En outre, plusieurs démonstrations de cette étude ont montré qu'il est difficilement possible d'objecter à Foucault un enthousiasme inconscient et frivole, ou naïvement gauchiste, envers toute forme de libération – le reproche inverse, c'est-à-dire une trop grande prudence, pouvant davantage être défendu.

C'est en ce sens que cette réflexion permet de conclure sur cette étude portant sur la normativité de la résistance : en effet, Foucault ne tombe ni dans la religiosité naïve, ce sentiment irrationnel portant sur une transcendance que Kant (dis)qualifiait de *Schwärmerei*, ni dans la fascination pour la vie, laquelle consisterait en une puissance immanente irréductible à toute

942 K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, p. 50.

943 Cf. S. Wahnich, « Foucault saisi par la révolution », *Vacarme*, 3/2014 (N°68), p. 156 qui relève bien que « les Iraniens font de la révolution une lutte des incarnations souveraines : expulser le Shah, vénérer Khomeiny. La nécessité de refuser les incarnations de l'idéal se heurtait à une attente constituée en amont : le désir de celui qui devait venir. Il manque dans la révolution iranienne une leçon sur le nécessaire contrôle des identifications. Ces dernières donnent certes le courage et la force de se battre ou de croire, mais peuvent aussi faire basculer dans un désir de soumission ». Il n'est pas nécessaire de rappeler le rejet foucauldien de tout mythe de la libération providentielle, et autre retour du chef.

944 Cf. la mise au point de Julien Cavagnis sur ce point : « par « spiritualité », c'est une forme bien spécifique du religieux qui est désignée, une forme autre que celle de la religion objective, institutionnelle, cléricale et légaliste ; c'est même une tendance antilégaliste que semble désigner un tel terme sous la plume de Foucault, averti en cela par l'historien de l'« islam spirituel » que fut Corbin » (Cavagnis, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 : retour sur la notion de « spiritualité politique » », *Cahiers philosophiques*, 3/2012 (n° 130), repris sur *Cairn*, p. 13). Cf. aussi M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », art. cit., p. 793 : « La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste ». Sur les mauvaises prévisions : Foucault soutient par exemple que la spiritualité islamique ne trouve dans la personne de Khomeiny qu'un point de fixation, et qu'« il n'y aura pas de gouvernement de Khomeiny ». L'article de Julien Cavagnis montre à cet égard à quel point, en 1978, Khomeiny a renoncé aux thèses promouvant le gouvernement islamique qu'il développait dans ses ouvrages.

oppression⁹⁴⁵ ; il tente seulement de saisir ce qui motive cette insurrection, c'est-à-dire l'enthousiasme spirituel à l'origine de cette grandeur négative en Iran, comme il a déjà étudié la manière dont certaines résistances ou contre-conduites anti-pastorales trouvent leur lieu historique dans la religion. Sans norme transcendante et sans norme immanente, la résistance foucauldienne est seulement saisissable par sa propre existence, dans le refus de normes intolérables, et à travers l'enthousiasme que ce fait dessine pour les virtualités à venir. Tout le problème consiste alors à articuler résistance et subjectivité, ce soleil noir à quoi elle est encore référée en-dehors de la généalogie.

945 Le « bon enthousiasme » qu'étudie Foucault renvoie peut-être, au-delà de Kant, à Shaftesbury, chez qui il désigne un sentiment éprouvé pour une force divine qui dépasse les capacités cognitives du sujet. Sur ce lien, cf. S. Wahnich, *art. cit.*, p. 147, qui rappelle aussi, en historienne de la Révolution française, l'importance de la religion dans les mouvements insurrectionnels, que met explicitement en valeur Foucault dans ses articles malgré le « rire » qu'il anticipe chez ses lecteurs français. En outre, Guillaume Le Blanc interprète la résistance foucauldienne dans le sens d'un vitalisme à demi avoué dans les textes portant sur l'Iran, et en particulier « Inutile de soulever ? ». Cf. G. Le Blanc, *La Vie humaine : Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, Puf, 2002, p. 213 : « « Le mouvement de résistance traduit cette irréductibilité de la vie parce qu'il est lié au risque de la vie, lorsque cette dernière est sur le point d'être totalement assujettie à un pouvoir » et *ibid.*, p. 216 : « Étrange parcours foucauldien qui, après avoir exclu le vital de la détermination du sujet par les normes sociales, réintroduit une vitalité irréductible aux normes sociales, occasion d'un renouvellement subjectif suscité par le péril mortel des pouvoirs ».

3 Le problème du sujet : résistance éthique et critique

3.1 Généalogie du sujet

« Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes »⁹⁴⁶.

3.1.1 La révolution copernicienne de Foucault : de l'assujettissement à la subjectivation

Si la généalogie s'articule bien à une pensée de la résistance à partir de 1970-1971, elle aboutit dans les années 1977-1979 à une aporie, en montrant d'une part que toutes les normes traditionnelles de l'action de résistance sont investies par les pouvoirs disciplinaire et biopolitique – la réalité et la vérité dans *Le Pouvoir psychiatrique*, la nature et le désir dans *La Volonté de savoir*, la guerre dans « *Il faut défendre la société* », la vie depuis *Les Anormaux*, enfin la liberté économique dans *Sécurité, territoire, population* et dans *Naissance de la biopolitique* –, et en ne laissant d'autre part entrevoir, à travers le thème de « l'intolérable », qu'une normativité subjective ou éthique en-dehors de son champ d'investigation. Dans cette « généalogie du sujet » qu'entreprend explicitement Foucault, il ne suffit donc plus de dire que le sujet comme source de normativité – ses droits souverains, son désir, son plaisir, sa vie, sa liberté, et même son individualité⁹⁴⁷ – importe moins que les normes historiquement déterminées qui en assurent la constitution – les pouvoirs souverain, disciplinaire et biopolitique –⁹⁴⁸ ; il faut désormais prendre

946 G. Friedmann, *La Puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359.

947 L'individu est le produit d'une normation ou d'une normalisation psychiatrique, disciplinaire et humaniste. Cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 58 : « il serait, me semble-t-il, absolument faux historiquement, et donc politiquement, de revendiquer les droits originaires de l'individu contre quelque chose comme le sujet, la norme ou la psychologie. En fait, l'individu est, d'entrée de jeu et par le fait de ces mécanismes, sujet normal, sujet psychologiquement normal ; et, par conséquent, la désobjectivation, la dénormalisation, la dépsychologisation impliquent nécessairement la destruction de l'individu comme tel ». L'individu n'est pas antérieur au pouvoir, mais ce par quoi un pouvoir circule et transite, comme un relais : il ne faut donc pas « concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En fait, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir » (M. Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 194, p. 180). Cf. enfin « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *art. cit.*, p. 37 : « mon hypothèse, c'est que l'individu n'est pas la donnée sur laquelle s'exerce et s'abat le pouvoir. L'individu, avec ses caractéristiques, son identité, dans son épingle à soi-même, est le produit d'un rapport de pouvoir qui s'exerce sur des corps, des multiplicités, des mouvements, des désirs, des forces ».

948 Cf. déjà M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 298 où Foucault projette d'étudier « la manière dont un être

toute la mesure du fait que l'étude des normes, aussi profondément qu'elles évaluent le sujet, n'épuise pas toute la réalité qui lie le sujet et la résistance.

Un sujet, s'il l'est toujours au sens d'assujetti, peut-il aussi résister par lui-même ? Comment passer de la résistance passive comme « reste » à la résistance active comme volonté courageuse d'échapper ou de lutter contre le pouvoir ? Comment comprendre, au cœur même de la subjectivité, la résistance comme liberté ? Tout l'enjeu de ce premier développement consiste à comprendre que ce questionnement ne signifie ni l'apparition soudaine de la résistance dans l'œuvre de Foucault, ni sa disparition dans une esthétique de l'existence équivalant à l'abandon de la bataille⁹⁴⁹ : bien plutôt, elle manifeste d'une part l'ancrage de la résistance politique dans un champ éthique, et d'autre part la recherche de ce qui, à partir de l'étude de la subjectivité antique et hellénistique, peut ouvrir la possibilité d'une résistance dans l'actualité. La citation de Georges Friedmann illustre bien cette intuition d'une prééminence de la résistance éthique par rapport à la résistance politique : avant la révolution, c'est la révolution en soi qui importe. Cela ne retire pas, mais donne plutôt une valeur singulière à la politique foucauldienne : à l'instar des grandes philosophies, et singulièrement celles de Descartes et de Kant, Foucault possède cette profonde intuition selon laquelle la politique ne tient pas au système de pouvoir dans lequel l'individu peut abandonner son individualité et sa subjectivité, mais plutôt à la résistance que la conscience jugeante de l'individu peut opposer à toute totalité organiciste et fusionnelle, fût-elle révolutionnaire⁹⁵⁰. Il est possible de comprendre cette

humain se transforme en sujet ». Cf. aussi, parmi d'autres, M. Foucault, « Sexualité et solitude », *Dits et écrits* II, op. cit., n° 295, p. 989 : « J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer ».

949 Un exemple de la première interprétation a récemment été formulé par Yoshiyuki Sato ; cf. Y. Sato, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 67 : « si nous envisageons plus minutieusement le sens du tournant foucauldien, nous pouvons l'interpréter comme une tentative d'introduire, au sein de sa théorie, le problème de la résistance au pouvoir ». Le second courant, auquel Sato s'oppose d'ailleurs explicitement, est plutôt représenté par Rorty, évoquant le retour de Foucault à « l'intellectuel romantique » (Rorty, « Moral identity and private autonomy : The case of Foucault », in *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University press, 1991). Il faudrait y ajouter l'article de Michael Walzer, « La politique de Michel Foucault », et la recension de Maria Daraki, pour laquelle « le notoire apolitisme de Foucault » est la conséquence de son « chaos moral » (M. Daraki, « Le voyage en Grèce de Michel Foucault », repris en *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014, p. 173). En revanche, Jean-François Revel a souligné assez tôt la réorientation éthique de la résistance, bien que ce soit dans un vocabulaire peu foucauldien : « Foucault est passé entre 1976 et 1984 d'une philosophie de la libération de l'homme par la transformation de la société à une philosophie de sa libération par la « culture de soi » » (J.-F. Revel, « Michel Foucault : l'individu, ultime recours » repris en *ibid.*, p. 113). Cf. aussi, plus récemment, J. Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, Puf, 2010, en particulier p. 4 : « Cet effacement de la politique au profit de l'éthique n'est qu'apparent. À partir de 1980, Foucault désire d'abord montrer que toute politique passe par l'instauration de formes déterminées de subjectivation [...]. La critique et la résistance politiques ont donc des conditions éthiques ».

950 C'est la thèse centrale de *Descartes et l'ordre politique*, où Pierre Guenancia dégage les linéaments d'une politique selon le jugement, fondée sur la conscience individuelle, et qu'il oppose en même temps à une politique selon la raison, principalement défendue par Hobbes et par Spinoza, consistant à fonder la légitimité de la politique sur une

réorientation de la politique à l'éthique comme la « révolution copernicienne » de Foucault, si la méthode généalogique, toujours animée par ses principes directeurs d'immanence, de relativité et de scepticisme, ne porte plus en effet sur l'objectivation ou l'assujettissement du sujet, mais sur sa subjectivation.

Contre l'idée d'une subjectivité ou d'une éthique apparaissant magiquement dans les années 1980, il faut rappeler trois éléments attestant qu'elles font plutôt l'objet d'un approfondissement constant, ce qui n'empêche pas des renversements de perspective selon la manière dont la résistance est problématisée par Foucault. Premièrement, il ne faut pas oublier toute l'éthique de désubjectivation de l'écrivain dans sa confrontation avec l'être du langage : le sujet n'est pas seulement ce fondement philosophique que l'archéologue évince à la fois comme méthode et comme objet, cette figure apparentée à l'anthropologisme ou à l'humanisme et appelée à disparaître en vertu du jeu anonyme et historiquement déterminé des *épistémès* ; il est aussi cette norme que l'écrivain a le devoir de transgresser et de contester par une pensée non de derrière, mais du dehors. Cette éthique de résistance à soi-même, intenable parce qu'adossée à une pensée de l'irrésistible, consiste à creuser, voire à évier sa propre subjectivité, pour la perdre

anthropologie du désir et une théorie de l'obéissance individuelle, et à une politique selon le cœur, défendue par Pascal dans le projet d'une communauté mystique, où chaque individu doit se penser comme le membre d'un corps pensant. Cette politique cartésienne du jugement apparaît comme la seule alternative à toutes les politiques de la totalité, qu'il s'agisse d'un État autoritaire ou nationaliste, de groupes communautaristes ou de mouvements révolutionnaires, ainsi que de l'individualisme libéral, qui partagent en commun une même réduction de l'individu à son désir, à sa vie et à son intérêt. Cf. par exemple Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 14-5 : « La politique ne peut pas être une science : elle est trop liée à la contingence, aux individus, aux époques. [...] Il est bien plus important de savoir comment résister aux pouvoirs, quels qu'ils soient, de compter donc sur ses propres forces » ; « Je rejoins ainsi, par un biais qu'il n'eut sans doute pas lui-même emprunté, l'hypothèse très féconde formulée par Michel Foucault dans l'un de ses ultimes écrits : « C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » ». Cf. aussi cet extrait de la postface qui résume l'esprit de l'ouvrage et confirme le rapprochement avec Foucault : « Le problème important n'est pas celui de savoir comment nous devons ou devrions être gouvernés, par qui, de quelles façons etc. Cela est au fond largement empirique, *a priori* indécidable, et de plus n'a pas ou plus beaucoup d'importance... Le problème qu'il importe au contraire de considérer est celui des formes de résistance et d'opposition des individus en tant que tels, en tant que personnes qui n'appartiennent pas à des groupes ni à des communautés, au pouvoir qui prend des décisions sur eux et a tendance à ne les considérer que comme des moyens de sa politique. Et l'idée c'est qu'il faut se placer hors politique pour agir politiquement, c'est-à-dire contre le pouvoir. [...] La société devient une coexistence de communautés fermées sur elles-mêmes, chacune revendiquant la propriété des individus qui la composent. Or il faut aider, subventionner, etc., non pas les communautés en tant que telles mais les individus indépendamment de leur appartenance à tel ou tel groupe, il faut leur donner les moyens de quitter leur communauté pour aller dans le grand monde. La société est faite d'individus et non de corps, corporations, groupes : pas d'autre réalité que celle de l'individu, pas d'autre valeur que celle du respect et du développement de chacun » (*ibid.*, p. 375-6). Pour une critique de la révolution du point de vue de la résistance, ce en quoi un rapprochement avec Foucault est aussi fécond, cf. *ibid.*, p. 371 : « La pensée révolutionnaire, directement issue de la pensée politique, n'a pas formulé autrement que celle-ci les rapports entre la pratique et l'organisation et elle a reconduit l'assujettissement des individus à un groupe, de leur volonté à la volonté collective, de leur conscience à la conscience de classe. Aussi n'est-elle parvenue dans la plupart des cas qu'à engendrer une surcharge de discipline et un surcroît d'obéissance qui vident totalement de son sens un engagement qui devient un asservissement ».

dans le ruissellement indéfini des mots. Il s'agit donc d'une éthique négative, ou « contestataire », pour reprendre le mot que Foucault utilise à propos de Bataille : à l'égard d'un sujet fixe et maître de son discours – qui relève d'ailleurs davantage de la caricature que de l'analyse philosophique –, l'individu écrivant est appelé à expérimenter sa dépossession, son incertitude et ses limites. Il reste que cette éthique engage déjà la subjectivité dans un risque, une transformation de soi et une forme d'ascétisme sur lesquels Foucault reviendra plus tard, en les dégageant toutefois de toute figure de l'irrésistible.

Deuxièmement, l'analyse de la subjectivité trouve un jalon saisissant dans la réponse que Foucault adresse à Derrida en 1972, c'est-à-dire au moment où s'élabore une résistance généalogique. Le point décisif de la réponse de Foucault est le suivant : si Descartes en appelle au rêve après la folie, ce n'est pas en raison d'un gain démonstratif dans l'entreprise générale du doute comme le pense Derrida, mais en raison de résistances⁹⁵¹ qui relèvent de la subjectivité méditante⁹⁵². L'effort de Foucault consiste alors à sonder toutes les dimensions de cette subjectivité que Derrida n'a pas su saisir : sujet existentiel impliqué ou engagé dans le déroulement de ses représentations, sujet qui médite, qui s'exerce et se transforme en pensant, sujet qui s'ouvre au risque de se perdre et de se modifier⁹⁵³... En somme, Foucault met en valeur

951 Les résistances, ce sont précisément « mon corps, ce papier, ce feu » - titre de la réponse de Foucault à Derrida –, c'est-à-dire toutes les choses qui, vécues sur le mode du vif et du proche, m'empêchent comme sujet méditant de douter radicalement de mes sens. Comme le dit Foucault, la résistance dans ce cadre « c'est l'impossibilité pour le sujet d'effectuer réellement, dans l'exercice qui le modifie lui-même, un doute si général ; c'est l'impossibilité de se constituer lui-même comme un sujet universellement doutant » (M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », art. cit., p. 1127). Le terme de résistance intervient plusieurs fois aux pages 1126-7. Cf. par exemple *ibid.*, p. 1127 : « Il est capital que Descartes ici n'évoque pas la certitude qu'on peut avoir en général de son propre corps, mais bien tout ce qui, en cet instant précis de la méditation, résiste *de fait* à l'effectuation du doute par le sujet qui médite *actuellement*. On le voit : ce ne sont point certaines choses qui par elles-mêmes (leur nature, leur universalité, leur intelligibilité) résisteraient au doute ; mais bien ce qui caractérise l'actualité du sujet méditant ».

952 Foucault distingue clairement la démonstration, sur laquelle la lecture Derrida s'arrête, et la méditation. Cf. *ibid.*, p. 1125-6 : « S'il s'agit d'une démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé. [...] Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent [...]. C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité ».

953 Cf. par exemple *ibid.*, p. 1117 à l'égard du sujet rêvant : « Le rêve *trouble le sujet* qui y pense. Appliquer son esprit au songe n'est pas une tâche indifférente : c'est peut-être bien, d'abord, un thème qu'on se propose ; mais il se révèle vite que c'est un risque auquel on s'expose. Risque pour le sujet d'être modifié ; risque de n'être plus sûr du tout d'être éveillé ; risque de *stupor* ». C'est toute la situation existentielle du sujet qui est concernée : « le moment de son entreprise (assez tard dans son âge, mais point trop : le moment est venu qu'il ne faut pas laisser passer), ses conditions (être dans le calme, sans soin qui puisse former distraction), son lieu (une retraite paisible) » (*ibid.*, p. 1128). Cf. enfin *ibid.*, p. 1125 : « à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière,

la part « ascétique » du sujet ; et il faut remarquer à quel point l'ascèse, mais aussi la méditation, est prise, en 1972, dans une acception positive très proche de celle qui sera la sienne dans les travaux des années 1980⁹⁵⁴. C'est à ce niveau décisif du sujet méditant ou ascétique que Descartes instaure, pour Foucault, une différence : la pensée du rêve peut bien modifier ou transformer le sujet méditant, il reste qu'elle n'empêche ni la méditation, ni la démonstration, de progresser : si, rêvant, le sujet peut dépasser les résistances relatives à son actualité, il ne peut en revanche qu'exclure la folie, qui constitue pour lui une résistance absolue⁹⁵⁵.

Troisièmement, il ne faut pas négliger toutes les analyses de Foucault sur l'assujettissement de l'individu par les normes de pouvoir depuis *Histoire de la folie*⁹⁵⁶ jusqu'à *Naissance de la biopolitique*. Trois remarques s'imposent au sujet de cet assujettissement ; premièrement, le sujet est moins un et universel, substance ou monade, empirique ou transcendantal, que variable, selon qu'il relève d'un assujettissement souverain, disciplinaire ou biopolitique. Le sujet souverain, propriétaire de droits inaliénables opposables à l'État, n'est pas le sujet disciplinaire, doué d'aptitudes et habile à produire, lequel ne s'identifie pas non plus au sujet biopolitique, qui intègre par son intérêt ou son désir les grandes variables du vivant ou les processus économiques du marché. Deuxièmement, le sujet dans ses différentes formes, ou la « forme-sujet », n'intéresse Foucault que dans la mesure où il est non constituant mais constitué

de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. ».

954 Foucault parle de « discursivité ascétique » (*ibid.*, p. 1127) à propos de la part méditative des *Méditations*. Pour une définition plus tardive de l'ascèse, cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 108 : « Je vais proposer une définition de l'ascèse qui, je crois, est un peu plus générale que la définition habituelle, qui se réfère régulièrement à une sorte de renoncement : une transformation de soi volontaire et coûteuse grâce à un ensemble de techniques réglées qui ont pour but, non pas l'acquisition d'une aptitude ou d'une connaissance, mais la transformation de soi dans son mode d'être ».

Concernant la méditation, Foucault lui accordera une importance décisive si l'on garde à l'esprit la « parenté du mot *epimeleia* avec *meletê*, qui veut dire à la fois exercice et méditation » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, F. Gros éd., Paris, Seuil, 2001, p. 12), c'est-à-dire l'importance des exercices méditatifs pour le souci de soi. Cf. plus précisément, sur la méditation en rapport avec Descartes, *ibid.*, p. 340-1 : « Il s'agit d'un tout autre type de jeu : jeu non pas du sujet avec sa propre pensée, ou ses propres pensées, mais jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même » ; par exemple, « c'est faire que, par la pensée, on devienne celui qui est en train de mourir, ou celui qui va mourir de façon imminente ». Aussi bien, « Descartes se met dans la situation du sujet qui doute de tout » ; « Et il se met dans la situation de quelqu'un qui se met à la recherche de ce qui est indubitable ». La méditation au sens ascétique désigne donc une action ou une activité sur soi, un travail ou une épreuve de pensée destinée à se transformer, ou ce que Foucault appelle aussi « un exercice d'imagination théorico-pratique » (M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 99).

955 Cf. M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », art. cit., p. 1128 : « La résistance de l'actualité à l'exercice du doute est réduite par un exemple trop fort : il emporte avec lui la possibilité de méditer valablement ». Si bien que la folie est exclue « non point comme exemple insuffisant » comme le pense Derrida « mais comme épreuve excessive et impossible ». À la différence du rêve, la folie ne peut pas être éprouvée par le sujet ; ou plutôt : l'exemple de la folie ne qualifie pas le sujet méditant, mais le disqualifie dans son caractère raisonnable.

956 Mathieu Potte-Bonneville a montré de manière convaincante en quel sens un assujettissement par des normes extérieures pouvait être entendu dès *Histoire de la folie*. Cf. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 132-4.

par du pouvoir et où, en d'autres termes, il ne relève pas originairement de la résistance, mais représente un produit servile et soumis, disposé aux intérêts du pouvoir. Troisièmement, Foucault distingue soigneusement assujettissement et objectivation de l'individu, ce qui n'empêche pas que cette distinction mette en lumière des phénomènes de chevauchement, voire de chiasme⁹⁵⁷. Assujettissement et objectivation correspondent chacun à une manière spécifique de conquérir la résistance de l'individu : le premier terme renvoie à un sujet au statut normalisé, prisonnier d'un pouvoir qui requiert de sa cible de la prévisibilité, de la responsabilité et de la docilité – le sujet sain, le sujet de droit, le sujet raisonnable – ; le deuxième terme renvoie à un processus de réification par le savoir, qui éprouve le besoin de réduire l'intelligibilité d'un individu à une chose invariable – la maladie, la délinquance, la folie.

En somme, l'attention foucauldienne pour la subjectivité et l'éthique est bien en même temps constante et changeante ; et ce qui explique cette constance et ces changements, c'est le statut de la résistance dans la pensée et l'œuvre de Foucault. D'une part, le sujet est d'abord étudié dans sa dépendance à l'égard des règles discursives de l'*a priori* historique, avant de l'être dans sa constitution par les normes historiquement déterminées de pouvoir ; d'autre part, la subjectivité auto-résistante de l'écrivain dans l'être du langage se trouve ensuite reléguée en-dehors de l'œuvre généalogique, dans la décision solitaire de l'individu – par exemple, l'individu Michel Foucault – de résister au pouvoir. Ce qui change à la fin des années 1970 – d'abord dans la conférence « *Qu'est-ce que la critique ?* » donnée en 1978, puis lors de mutations conceptuelles comme le syntagme de « régime de vérité » apparaissant en 1979-1980, et dont Philippe Chevallier a récemment montré l'importance⁹⁵⁸ –, c'est la nécessité de penser autrement, comme objets d'étude et comme « de l'intérieur », les rapports entre subjectivité et éthique, parce que la réflexion de Foucault sur la notion de résistance se renouvelle elle-même profondément. Il s'agit presque là d'une loi interne à l'œuvre foucauldienne, consistant à réfléchir et re-problématiser ses croyances et ses confiances : tout ce en quoi Foucault place la résistance, c'est-à-dire l'irrésistible dans les années 1960, puis la volonté individuelle dans les années 1970, se voit systématiquement disséqué et questionné lors de chaque réorientation importante.

Le terme de subjectivation, qui cristallise cette réorientation des années 1980, apparaît

957 Cf. par exemple ce passage décisif en M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 217 : « C'est pourquoi, dans tous les dispositifs de discipline l'examen est hautement ritualisé. En lui viennent se rejoindre la cérémonie du pouvoir et la forme de l'expérience, le déploiement de la force et l'établissement de la vérité. Au cours des procédures de discipline, il manifeste l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis. La superposition des rapports de pouvoir et des relations de savoir prend dans l'examen tout son éclat possible ».

958 Cf. le chapitre II de D. Lorenzini, A. Revel, et A. Sforzini, *Michel Foucault : éthique et vérité* intitulé « Vers l'éthique. La notion de « régime de vérité » dans le cours *Du Gouvernement des vivants* », p. 53-66 ainsi que P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 91-103.

lui-même relativement tardivement⁹⁵⁹, comme dans l'entretien avec Dreyfus et Rabinow en 1982 intitulé « Le sujet et le pouvoir » :

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture [...]. [...] j'ai cherché à étudier – c'est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet ; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une « sexualité ». Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches⁹⁶⁰.

Deux remarques importantes ici : est d'abord visible la réorientation qui courbe explicitement le travail de Foucault du pouvoir sur le sujet. Par là, la résistance ne prend plus seulement la signification d'opposition par rapport au pouvoir dans le champ socio-politique, mais d'opposition par rapport au pouvoir dans le rapport du sujet à lui-même – le lieu de la bataille s'intériorise, ou passe du dehors au dedans⁹⁶¹. Plus généralement, Foucault indique que son travail ne propose plus uniquement une archéologie du savoir, et ne constitue pas non plus seulement une généalogie du pouvoir-savoir, mais propose une généalogie de l'expérience à partir du triptyque savoir-pouvoir-sujet, savoir-norme-sujet ou vérité-gouvernement-subjectivité⁹⁶².

959 Le terme apparaît dans la leçon du 30 janvier 1980 (cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 72 et 82) et en différents passages des cours *Subjectivité et vérité* (cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 170, 256-8 et 287-91) et *L'Herméneutique du sujet* (cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 206, 316-7, 347-8), sans être l'objet d'un long développement. Sur la notion de subjectivation, cf. M. Leibovici (dir.), *Le moment de la subjectivation, Tumultes*, Paris, Kimé, n° 43, octobre 2014, en part. les articles de Laurence Cornu « Subjectivation, émancipation, élaboration » p. 17-31, de M. Leibovici « De Ricoeur à Foucault : en finir avec l'herméneutique de soi ? », p. 107-21 et d'E. Tassin, « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », p. 157-73. Cf. aussi J. Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995. Cf. enfin, pour des usages sociologiques de la notion à partir de la réflexion qu'en donne Michel Wiewiorka, cf. M. Boucher, G. Pleyers et P. Rebughini, *Subjectivation et désobjectivation. Penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

960 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1041-2.

961 Sur le caractère central de la résistance, cf. plus précisément les dernières lignes de cet entretien de 1982, où Foucault reprend, aux deux sens d'une répétition et d'une différence, la thèse énoncée au moment de *La Volonté de savoir* selon laquelle la résistance est le symétrique du pouvoir, mais en la réorientant dans le cadre du sujet : « s'il est vrai que, au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel » ; « En fait, entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel » (*ibid.*, p. 1061).

962 Sur ce triptyque, cf. parmi d'autres les premières pages de *L'Usage des plaisirs* : « Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » ; « Parler de la « sexualité » comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître

Deuxièmement, ce dedans prend d'emblée la modalité de la réflexion : la subjectivation correspond à la manière dont un individu se reconnaît, se réfléchit et se constitue comme sujet. C'est tout le sens de l'expression « rapport à soi » : il s'agit à travers elle d'indiquer ce qui n'était jamais réellement apparu dans les textes de Foucault avant 1978 et ce sans quoi une véritable expérience n'a aucun sens, c'est-à-dire une forme de conscience, de prise d'une subjectivité sur elle-même, sur ses états, ses passions ou ses représentations. Plus profondément, la conversion du regard généalogique vers la subjectivité permet de donner un sens plein à l'expérience, et d'accorder par là à la résistance, si ce n'est un fondement, du moins un sol nécessaire : l'expérience n'est plus cette tentative, inspirée par Nietzsche et Bataille, pour anéantir sa subjectivité dans l'être du langage, ni non plus cette pratique locale de contre-pouvoir, purement politique ou apparentée à un pur rapport de force, mais ce qui se construit, de manière en même temps éthique et politique, depuis une subjectivité confrontée à de la vérité et à des normes de pouvoir⁹⁶³. Au sens fort et restreint du terme, l'expérience renvoie à l'intuition de l'intolérable,

comme sujets de cette sexualité » (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 10-1). Il faut remarquer que l'archéologie et la généalogie ne sont pas exclusifs, mais complémentaires : ainsi « la généalogie est la finalité de l'analyse et l'archéologie en est le cadre matériel et méthodologique » (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 128).

963 Sur l'expérience, qui constitue une des notions les plus utilisées par Foucault depuis l'analyse de « l'expérience onirique » chez Binswanger en 1954 et la recherche du « degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même » dans la Préface de 1961, voir surtout l'entretien avec D. Trombadori réalisé à la fin de 1978 : « mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. [...] Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. [...] Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant » (M. Foucault, « Conversation avec Michel Foucault », art. cit., p. 860-1). Sur l'expérience foucauldienne de la période archéologique, c'est-à-dire de l'expérience tragique, de l'expérience de l'être du langage ou du dehors, cf. aussi *ibid.*, p. 862 : « l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation ». Cf. en outre cette déclaration tardive mais essentielle : « Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger ; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites » (« Le retour de la morale », *ibid.*, n° 354, p. 1522). Sur l'expérience foucauldienne de la période généalogique, cf. « Conversation avec Michel Foucault », art. cit., p. 897, c'est-à-dire le même entretien avec Trombadori, où Foucault révèle que les événements de Tunisie en 1968 ont constitué « une véritable expérience politique » et que, aussi bien, le G.I.P. était une manière « d'effectuer une expérience à fond » (*ibid.*, p. 899). En outre, le G.I.P. se propose de « laisser la parole à ceux qui ont une l'expérience de la prison » (« Sur les prisons », *Dits et écrits I*, n° 87, p. 1043).

Il faut plus généralement remarquer quatre caractéristiques essentielles de l'expérience foucauldienne : premièrement, le refus d'une théorie systématique ou de toute forme d'utopie (« Par-delà le bien et le mal », art. cit., p. 1102), deuxièmement, la présence d'éléments irréductiblement biographiques, qui correspondent tous chez Foucault à l'expérience de luttes dans les prisons, dans l'asile psychiatrique..., troisièmement, la visée d'une transformation de soi mais aussi des autres, enfin l'accrochage avec une expérience collective, comme le G.I.P. ou l'anti-psychiatrie. L'expérience foucauldienne est donc subjective et non-subjective : biographique et éthique, mais aussi collective et livrée à l'usage des autres. C'est dire que l'expérience est indissociablement liée à la résistance dans sa double dimension éthique et politique de transformation de soi et des autres : « je pense qu'il y a mille choses à faire, à inventer, à forger par ceux qui, reconnaissant les relations de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués, ont décidé de leur résister ou de leur échapper. De ce point de vue, toute ma recherche repose sur un postulat d'optimisme absolu. Je n'effectue pas mes analyses pour dire : voilà comment sont les choses, vous êtes piégés. Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer. Tout ce que je fais, je le fais

c'est-à-dire à la manière dont une libre subjectivité, dans le rapport de vérité qu'elle entretient à elle-même, prend conscience du caractère inacceptable d'une norme, et se met en devoir d'y résister. Par conséquent, l'expérience foucauldienne est double, parce qu'elle est traversée par le couple pouvoir-résistance : au sens large du triptyque savoir-pouvoir-sujet, elle est la mise en présence d'une identité ou d'un pouvoir sur soi historiquement et culturellement déterminé⁹⁶⁴. Au sens restreint, l'expérience est la mise en présence d'une différence : conscience d'une injustice, d'une normalisation ou d'une gouvernementalisation abusive, elle constitue le commencement d'une pratique de résistance, d'une déprise de soi ou d'un devenir-autre.

C'est pour cette raison que l'expérience est toujours chez Foucault expérience de pensée : parce que la pensée est en même temps l'élément historiquement déterminé où se constitue le rapport à un savoir, à un pouvoir et à un sujet, et le clinamen qui permet d'y échapper et d'y résister⁹⁶⁵. Dans les préfaces envisagées à partir de 1983 pour les ouvrages publiés en 1984, le souci renouvelé pour la subjectivité et l'éthique permet d'envisager pleinement le lien entre

pour que cela serve » (M. Foucault, « Conversation avec Michel Foucault », art. cit., p. 912). Sur le lien entre expérience, résistance et subjectivité, cf. aussi « Interview de Michel Foucault », *ibid.*, n° 349, p. 1486 : « La cohérence, c'est celle de ma vie. J'ai lutté dans différents domaines, c'est exact. Ce sont des fragments autobiographiques. J'ai connu quelques expériences avec les hôpitaux psychiatriques, avec la police et sur le terrain de la sexualité. J'ai essayé de lutter dans toutes ces situations [...]. Si je lutte à tel égard ou à tel autre, je le fais, parce qu'en fait cette lutte est importante pour moi dans ma subjectivité ». C'est en pensant à l'expérience de résistance des Polonais que Foucault écrit aussi : « Pour une fois, la politique, tout en étant inquiétante, pouvait être joyeuse. Il n'y a pas tellement de pays où la politique peut être une expérience positive, vivante et intense pour tout le monde. [...] dans le comportement des Polonais, il y a eu une expérience morale et sociale qui ne peut plus, elle, être effacée » (« Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée » », *ibid.*, n° 321, p. 1164).

964 On n'expérimente pas les mêmes choses dans les mêmes conditions de savoir, de pouvoir et de subjectivité à deux époques distinctes. Cela explique par exemple ce genre de citation : « Dover montre que notre découpage des conduites sexuelles entre homo- et hétéro-sexualité n'est absolument pas pertinent pour les Grecs et les Romains. Cela signifie deux choses : d'une part, qu'ils n'en avaient pas la notion, pas le concept, et d'autre part, qu'ils n'en avaient pas l'expérience » (M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault, *ibid.*, n° 311, p. 1105). De même est-il fait mention des « stoïciens, pour qui l'expérience de soi n'est pas cette découverte d'une vérité enfouie en soi-même, mais une tentative de déterminer ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire de la liberté dont on dispose » (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *ibid.*, n° 344, p. 1447).

965 Sur le rapport de la pensée au triptyque savoir-pouvoir-sujet, cf. M. Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *ibid.*, n° 340, p. 1398-9 : « Par « pensée », j'entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l'être humain comme sujet de connaissance ; ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle et constitue l'être humain comme sujet social et juridique ; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres ». Le triptyque savoir-pouvoir-sujet, commun à l'expérience comme à la pensée, explique qu'il n'y ait « pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et ne puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée ; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'irréductibilité de la pensée. Selon un deuxième principe, cette pensée a une historicité qui lui est propre [...] : c'est ce qu'on pourrait appeler le principe de singularité de l'histoire de la pensée : il y a des événements de pensée. Cette entreprise, enfin, impliquait un troisième principe : à savoir que la critique, entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi, ne fixe pas des frontières infranchissables et ne décrit pas des systèmes clos ; elle fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même : ce serait là le principe de l'histoire de la pensée comme activité critique ». Il faut donc dire, simplement et radicalement, que « l'homme est un être pensant » (« Vérité, pouvoir et soi », *ibid.*, n° 362, p. 1596).

expérience, pensée et même problématisation : ce qui apparaît, c'est la résistance comme liberté de la pensée⁹⁶⁶. Le contraire d'une problématisation, ce n'est donc pas une solution, mais une reproblématisation – c'était d'ailleurs aussi le cas avec l'*a priori* historique – : une solution ne fait que s'ajouter à des solutions différentes au même problème, alors que tout le travail de la pensée, que Foucault appelle critique et qu'il faudra comprendre comme tel, n'est pas de proposer des solutions, mais de reproblématiser l'ensemble⁹⁶⁷. La norme ou l'éthique de résistance, contenue jusque-là hors du travail proprement généalogique, s'y trouve parfaitement intégrée, si bien que l'objet du généalogiste et sa propre activité ne font plus qu'un : penser, expérimenter ou problématiser, c'est en même temps élucider les formes historiquement données de pensée, d'expérience ou de problématisation et y résister en suscitant l'invention d'autres formes de pensée, d'expérience et de problématisation⁹⁶⁸. Penser ne prend philosophiquement sens que

966 La problématisation est le foyer nodal où se pense l'être, y compris l'être humain. Sur le lien entre pensée et problématisation, cf. « Polémique, politique et problématisations », *ibid.*, n° 342, p. 1416 : « Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée : c'était ce qu'on pourrait appeler les problèmes ou plus exactement les problématisations. Ce qui distingue la pensée, c'est qu'elle est tout autre chose que l'ensemble des représentations qui sous-tendent un comportement ; elle est tout autre chose aussi que le domaine des attitudes qui peuvent le déterminer. La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème ». Cette définition de la pensée comme liberté et donc comme possibilité de résistance à toute forme de loi est essentielle, mais ne nous semble pas pour autant opposable à la représentation, sans laquelle le sujet ne peut pas analyser et mettre à distance un quelconque objet. Cf. aussi « Le souci de la vérité », art. cit., p. 1489 : « Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) ». Cf. enfin « Interview de Michel Foucault », *ibid.*, n° 353, p. 1507 : « Le G.I.P. a été, je crois, une entreprise de « problématisation », un effort pour rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies ».

967 Cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », art. cit., p. 1431 : « Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée, c'est d'admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation, et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte. Or, si le travail de la pensée a un sens [...], c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement (leur activité sexuelle, leur pratique punitive, leur attitude à l'égard de la folie, etc.). Il arrive que les gens prennent cet effort de reproblématisation comme un « anti-réformisme » reposant sur un pessimisme du genre « rien ne changera ». C'est tout le contraire. C'est l'attachement au principe que l'homme est un être pensant, jusque dans ses pratiques les plus muettes, et que la pensée, ce n'est pas ce qui nous fait croire à ce que nous pensons ni admettre ce que nous faisons ; mais ce qui nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes. Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide. L'« optimisme » de la pensée, si on veut employer ce mot, est de savoir qu'il n'y a pas d'âge d'or ». Cf. enfin le passage précieux d'un manuscrit reproduit en M. Foucault, *Discours et vérité précédé de la Parrésia*, Paris, Vrin, 2016, p. 300 : « Le but de la critique est de changer la problématisation. Il n'y a pas de [«diatribe»], pas de [déconstruction]. Mais une tâche de reproblématisation permanente ». Cela explique que « la problématisation est d'une certaine façon toujours une sorte de création ».

968 Cf. par exemple le passage décisif, repris sans différence dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs* (p. 15-7), en M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 338, p. 1362-3 : « Il y a des

comme résistance au penser : on pense pour penser autrement, pour se départir de ses pensées faciles, habituelles ou paresseuses, pour repousser librement ses pensées tristes ou fatalistes. En ce sens, la pensée philosophique est au plus haut sens du terme démocratique : loin d'être confisquée par des experts, elle est, en tant que liberté et pratique de résistance, la première dignité de l'être humain⁹⁶⁹.

Cet entretien de 1982 permet encore de souligner l'importance décisive de la résistance dans le nouvel horizon théorique de Foucault : placer le sujet au premier plan est indissociable non seulement d'une résistance passive comme révélateur du pouvoir⁹⁷⁰, mais aussi d'une résistance active comme finalité généalogique. Foucault énumère alors six caractères des luttes qu'il a à l'esprit : luttes transversales, luttes contre les effets de pouvoir, luttes immédiates ou locales, luttes engageant le statut de l'individu, luttes contestant le savoir propre au pouvoir, et,

enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? [...] Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de

moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. [...] qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même et non comme appropriation simplificatrice d'autrui – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée [...]. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement ».

969 Cf. M. Foucault, « Le style de l'histoire », *ibid.*, n° 348, p. 1473 : « Il n'est pas vrai qu'il n'y en a que quelques-uns qui pensent et d'autres qui ne pensent pas. Il en est de la pensée comme du pouvoir ». Cf. aussi « Vérité, pouvoir et soi », art. cit., p. 1597 : « Mon rôle – mais c'est un terme trop pompeux – est de montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent, qu'ils tiennent pour vrais, pour évidents certains thèmes qui ont été fabriqués à un moment particulier de l'histoire, et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite ».

970 Cf. M. Foucault « Le sujet et le pouvoir », art. cit., *ibid.*, p. 1044-5 : « Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir [...]. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies. Par exemple, il faudrait peut-être, pour comprendre ce que la société entend par « être sensé », analyser ce qui se passe dans le champ de l'aliénation ». Cf. aussi la belle phrase prononcée au Collège de France, qui lie directement la résistance comme révélateur et la généalogie du sujet : « c'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité » (M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 76).

soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit⁹⁷¹.

Si le premier sens de sujet renvoie à l'assujettissement opéré de l'extérieur par des normes disciplinaires et biopolitiques, le deuxième sens précise l'intérêt nouveau de Foucault pour le rapport conscient et connaissant qu'entretient le sujet à lui-même – rapport constitué par des normes qui sont, du moins en partie, suscitées, acceptées et relayées de l'intérieur. Mais ce qui est décisif, c'est la manière dont Foucault réduit en définitive cette distinction : aussi bien l'asservissement que la subjectivation, c'est-à-dire aussi bien la normalisation extérieure que la normalisation intérieure demeurent des formes de pouvoir et d'assujettissement, et non des formes de résistance⁹⁷². En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'individu participe activement et consciemment à son individualité, à son identité ou à son être qu'il le fait en toute liberté ou indépendance ; avoir rapport à soi, cela peut tout aussi bien – et peut-être même plus dangereusement – signifier être subjugué. Poser et répondre à la question « qui suis-je ? » n'est donc pas une manière de trouver dans un retranchement intérieur absolu les ressources nécessaires pour échapper aux normes sociales et politiques, mais peut bien plutôt constituer une façon de les reconduire et de les légitimer. La subjectivation n'est donc pas synonyme de résistance subjective mais seulement d'un devenir-sujet : elle désigne la manière dont un individu reprend à son compte, de manière consciente et voulue, un certain pouvoir sur lui-même afin de devenir un sujet éthique, politique, scientifique...

Conférer à la subjectivation le privilège de constituer le refuge intime et souverain de la résistance va d'ailleurs à l'encontre de toutes les prudences de Foucault à l'égard d'une quelconque forme d'irrésistible. Contre une lecture en partie héritée de Deleuze, il faut affirmer que la subjectivation constitue la condition nécessaire, plutôt que suffisante, d'une résistance véritable. Plus profondément, la subjectivation est comprise par Deleuze comme une manière d'accéder immédiatement à soi, d'adhérer à une réalité authentique en-dehors du pouvoir et du savoir par auto-affection du sujet⁹⁷³. Or tout le problème pour Foucault est précisément de

971 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1046.

972 Cf. aussi, quelques lignes plus loin : « D'une manière générale, on peut dire qu'il y a trois types de luttes : celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses) ; celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit ; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission). [...] Dans les sociétés féodales, par exemple, ce sont les luttes contre les formes de domination ethnique ou sociale qui prévalent [...]. C'est au XIX^e siècle que la lutte contre l'exploitation est venue au premier plan. Et, aujourd'hui, c'est la lutte contre les formes d'assujettissement – contre la soumission de la subjectivité – qui prévaut de plus en plus » (*ibid.*, p. 1046-7).

973 Il faut remarquer que les occurrences du terme « subjectivation » restent rares sous la plume de Foucault. C'est notamment en raison de l'interprétation qu'en fait Deleuze que le terme a pris une importance qu'il ne possède peut-être pas forcément dans le texte foucauldien. Cf. par exemple G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 108 qui définit la subjectivation comme « un rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi », c'est-à-dire le moyen pour, dans le même temps, se ressaisir et se dessaisir du pouvoir. Si bien que la subjectivation

médiatiser le rapport du sujet à lui-même⁹⁷⁴ ; c'est tout le sens des représentations, mémorisations, *hupomnèmata*, méditations et autres exercices ascétiques : le sujet n'est jamais donné, du côté du pouvoir ou de la résistance, mais se construit patiemment par l'intermédiaire de techniques de soi. Il ne s'agit pas plus de libérer le moi, ou le soi, que le désir ; il faut plutôt suivre précisément les manières dont le soi, dans le mouvement réglé qui le mène à lui-même, peut résister aux normes qui l'assaillent de l'extérieur et de l'intérieur. L'enjeu du dernier Foucault n'est donc ni d'abandonner la résistance pour une éthique narcissique, acosmique et apolitique, ni d'accéder en toute transparence à une pure résistance au cœur du sujet ; il s'agit seulement de traquer la bataille au sein d'une subjectivité qui n'est pas seulement passive, mais qui participe volontairement, directement et indirectement, à la constitution de soi-même.

est toujours pour Deleuze un débordement des pouvoirs et des savoirs par « pli » ou « plissement » (*ibid.*, p. 111) du dehors dans un dedans, lequel se voit conférer une irrésistible affinité avec la résistance. La subjectivation est donc toujours pour Deleuze résistance au pouvoir, ce qui explique la dynamique entre assujettissement-pouvoir et subjectivation-résistance que Deleuze met en scène : « Le pli est donc comme déplié, la subjectivation de l'homme libre se transforme en assujettissement » (*ibid.*, p. 110).

Si la subjectivation contient analytiquement la résistance, il devient alors difficile de comprendre des formulations de ce type : « si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi » (M. Foucault, « Le combat de la chasteté », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 312, p. 1126). Il faut plutôt soutenir que la subjectivation ne désigne que la manière dont un individu se constitue en sujet, et c'est ce qui correspond à la seule véritable définition que Foucault donne de ce terme : « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi » (« Le retour de la morale », *art. cit.*, p. 1525). Désimpliquer subjectivation et résistance permet enfin de comprendre des expressions comme « subjectivation du discours » (« L'écriture de soi », *ibid.*, n° 329, p. 1238), « subjectivation de la vérité » (*ibid.*, p. 1618) ou « subjectivation du discours vrai », formule apparaissant plusieurs fois dans *L'Herméneutique du sujet*. Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 316 : « l'ascèse philosophique, l'ascèse de la pratique de soi à l'époque hellénistique et romaine a essentiellement pour sens et pour fonction d'assurer ce que j'appellerai la subjectivation du discours vrai ».

974 Cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 285 : « puisque le soi n'est rien de plus, rien de moins que la relation que nous avons à nous-mêmes, le statut ontologique du soi n'est rien d'autre que la relation que nous avons à nous-mêmes ».

3.1.2 Critique et résistance

Foucault entend continuer la généalogie de la résistance, non du point de vue de l'objectivation ou de l'assujettissement du sujet, mais du point de vue de la subjectivation du sujet. L'hypothèse suivie ici est qu'à partir de 1978, le pivot de cette réorientation est l'étude de l'« attitude critique » émergeant dans le texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, laquelle constitue la manière dont un sujet peut, à l'intérieur de normes culturelles qui le traversent et de normes éthiques qui le construisent, les mettre à distance, les refuser et en expérimenter d'autres. Il s'agit ensuite de rechercher la provenance de cette attitude critique kantienne, dont Foucault a déjà identifié quelques éléments historiques, comme les résistances anti-pastorales – ascétisme, mystique, communautés... –, jusque dans ses sources antiques. Le problème consiste à comprendre comment la critique permet à Foucault d'introduire la résistance dans le champ de l'éthique ou de la subjectivation.

Le 27 mai 1978 et au retour immédiat d'un séjour au Japon, Foucault donne une conférence à la Société française de philosophie, récemment publiée sous le titre *Qu'est-ce que la critique ?*. Est décisif, dès les premiers mots de cette conférence, le déplacement qu'opère Foucault par rapport à la primauté du pouvoir ; car s'il est question de gouvernement, qui place la conférence de 1978 dans la continuité de *Sécurité, territoire, population*, Foucault évoque surtout

dans l'Occident moderne (à dater, grossièrement, empiriquement, des XV^e-XVI^e siècles) une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, par rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique⁹⁷⁵.

Plusieurs points sont à remarquer : premièrement, la critique est une attitude, une certaine conduite éthique que Foucault semble envisager de l'intérieur, et non plus depuis les normes qui la constituent de l'extérieur. Ce caractère éthique est d'ailleurs redoublé par un terme rare sous la plume de Foucault : celui de « vertu », apparaissant à la page suivante. Il s'agit d'une vertu générale, puisqu'elle traverse en même temps les sphères du discours, de la pensée et de l'action, c'est-à-dire de ce que le texte appelle « la culture ». Deuxièmement, cette attitude critique n'émerge pas chez Kant à la fin du XVIII^e siècle *ex nihilo*, puisqu'elle doit se comprendre dans la continuité des révoltes qui agitent l'Occident depuis le XV^e siècle ; si, en outre, elle se

975 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 34. Pour un commentaire de ce texte en lien avec la résistance éthique, cf. J. Butler, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », repris en M.-C. Granjon, *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Karthala, 2005.

poursuit jusque dans l'actualité foucauldienne, c'est qu'il est bien question d'une certaine généalogie. Troisièmement, l'attitude critique, si elle semble lue à partir d'elle-même, n'est ni absolue ni autonome : Foucault insiste pour lier la critique à un autre avec lequel elle entretient un rapport de lutte ou de bataille. « Jamais autonome, indique Foucault dans son manuscrit, elle ne fait qu'attaquer, et parce que la loi de son existence, c'est qu'elle est attaquée elle-même. Impatience impatiemment supportée »⁹⁷⁶. D'emblée, l'attitude critique semble implicitement rapprochée d'une éthique historiquement déterminée de résistance ; quels en sont le sens et la généalogie ?

L'émergence de l'attitude critique, précise Foucault, est à réinscrire au XV^e siècle, lors de la laïcisation et de l'explosion des arts de gouverner qui se développent à partir du pouvoir pastoral religieux, sous la forme du gouvernement des enfants, des pauvres, des soldats ou des peuples. Or

en face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné⁹⁷⁷.

Plusieurs points plaident ici en faveur d'un rapprochement entre la critique et la résistance : d'abord, la critique est pensée comme l'irréductible face-à-face des arts du gouvernement, comme la résistance l'est du pouvoir. Deuxièmement, la critique consiste dans une contestation qui ne passe pas nécessairement par une forme de guerre ou de violence, mais qui relève de l'échappée, du déplacement, de la réticence, c'est-à-dire de la mise en question

976 *Ibid.*, p. 35. Dans la discussion qui suit la conférence, Foucault explicite le rapprochement entre critique et résistance : « si on explorait cette dimension de la critique, est-ce qu'on ne serait pas renvoyé comme socle de l'attitude critique à quelque chose qui serait ou la pratique historique de la révolte, de la non-acceptation d'un gouvernement réel, d'une part, ou, d'autre part, l'expérience individuelle du refus de la gouvernementalité ? Ce qui me frappe beaucoup – mais je suis peut-être hanté parce que ce sont des choses dont je m'occupe beaucoup maintenant – c'est que, si cette matrice de l'attitude critique dans le monde occidental, il faut la chercher au Moyen-Âge dans des attitudes religieuses et concernant l'exercice du pouvoir pastoral, il est tout de même très étonnant que vous voyiez la mystique comme expérience individuelle et politique et la lutte institutionnelle faire absolument corps, et en tout cas perpétuellement renvoyées l'une à l'autre. Je dirais qu'une des premières grandes formes de la révolte en Occident a été la mystique ; et tous ces foyers de résistance à l'autorité de l'Écriture, à la médiation par le pasteur, se sont développés soit dans les couvents, soit à l'extérieur des couvents chez les laïcs. Quand on voit que ces expériences, ces mouvements de la spiritualité ont très souvent servi de vêtements, de vocabulaire, mais même plus encore de manières d'être et de supports à l'espoir de luttes qu'on peut dire économiques, populaires, qu'on peut dire, en termes marxistes, « de classes », je trouve qu'on a là quelque chose de fondamental » (*ibid.*, p. 65-6).

977 *Ibid.*, p. 37.

générale d'évidences et de normes de conduite. Troisièmement, la force de la critique n'est pas dans l'affirmation d'une norme positive, transcendante ou immanente, comme pourraient l'être la nature, une puissance de vie ou un type de désir, mais dans son caractère négatif : il s'agit, selon la belle formule de Foucault, de n'être pas tellement gouverné. De même qu'il n'y a ni pouvoir ni résistance absolue, de même il n'existe pas de critique absolue⁹⁷⁸, qui idéaliserait un lieu sans pouvoir et sans résistance, c'est-à-dire irrésistible. La critique comme la résistance s'articulent plutôt à une éthique négative, au sens où aucune utopie ou aucun idéal positif ne les motivent, et où la seule finalité est de l'ordre du « ne pas tant », c'est-à-dire indirecte, ne disposant que de l'intolérable comme norme.

Foucault rappelle ensuite les trois voies historiques par lesquelles cette critique s'est manifestée depuis le XV^e siècle : premièrement, l'Écriture contre le magistère pastoral ; deuxièmement, le droit naturel contre l'illégitimité du souverain ; troisièmement, l'examen des raisons contre l'autorité dogmatique. Cela permet à Foucault de déclarer que « le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet » ; par conséquent,

la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité⁹⁷⁹.

La formule renvoyant à La Boétie permet, même si Foucault ne s'y appesantit pas, de

978 Les formules de Foucault sont litigieuses, puisqu'on trouve par exemple la question « comment ne pas être gouverné ? », laissant suggérer que la critique peut vouloir sortir de tout type de gouvernement, et réaliser ce que Foucault appelle ailleurs une révolution anti-pastorale. C'est d'ailleurs ce que lui demande Jean-Louis Bruch dans la discussion qui suit la conférence : s'agit-il d'une critique absolue, ou seulement relative ? La réponse de Foucault est alors très claire : « je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire. Je pense qu'en fait la volonté de n'être pas gouverné est toujours la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. Quant à la formulation de n'être pas gouverné du tout, elle me paraît être en quelque sorte le paroxysme philosophique et théorique de quelque chose qui serait cette volonté de n'être pas relativement gouverné [...]. Je ne me réfère pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation » (*ibid.*, p. 65).

Cela ne veut pas dire pourtant que certains domaines échapperaient à la critique, dont l'objet est bien, en un deuxième et certain sens, absolu ; en ce sens, Foucault pense renouer avec la célèbre note que Kant joint, dans la Préface de la première édition à la première *Critique*, à l'expression de faculté de juger qui convient à ce tribunal qui « n'est rien d'autre que la *Critique de la raison pure* elle-même » : « Notre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, parce qu'elle est sacrée, et la législation, à cause de sa majesté, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen » (Kant, *Critique de la raison pure*, AK, IV, 9, *op. cit.*, p. 65).

979 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 39. Ce triptyque savoir/pouvoir/sujet de la critique permet aussi à Foucault de formuler pour la première fois l'expression de « rapport à soi » au moment de récapituler les *topoi* historiques de la résistance : « La Bible, le droit, la science ; l'Écriture, la nature, le rapport à soi ; le magistère, la loi, l'autorité du dogmatisme » (*ibid.*).

classer l'auteur du *Discours de la servitude volontaire* parmi les premiers penseurs critiques. Mais elle permet aussi de marquer une nuance distinctive de la critique par rapport à la résistance : la critique marque le tournant volontariste⁹⁸⁰ de la réflexion de Foucault sur la notion de résistance, laquelle, si elle constitue la matrice générale de l'opposition au pouvoir, demeure jusque-là prise dans l'indécision du volontaire et de l'involontaire – que l'on pense à la résistance de la folie dans *Le Pouvoir psychiatrique*, ou celle des possédées dans *Les Anormaux*. La critique, c'est la résistance décidée et résolue, résistance éthique au sens où elle s'ajuste à des valeurs et à des fins ; c'est donc ce qui oblige Foucault à courber sa méthode afin de saisir ce qui, dans la sphère même de la subjectivité ou du « rapport à soi » – l'expression apparaît dans la conférence avant de constituer un des thèmes les plus constants de Foucault –, motive le refus du pouvoir. Il faut donc souligner encore une fois l'importance de la réflexion de Foucault sur la résistance par rapport au devenir de son œuvre : c'est bien parce que la critique pose le problème de la résistance en termes de volonté que le travail de Foucault se déplace vers une généalogie de l'éthique, du rapport à soi ou de ce qu'il appellera bientôt la subjectivation.

Immédiatement après avoir situé historiquement son enquête et défini la critique, Foucault en vient à commenter le texte de Kant, non toutefois celui, majeur, des trois *Critiques*, mais plutôt celui, mineur, de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, publié en 1784, c'est-à-dire entre les

980 Plusieurs passages décisifs de la conférence de 1978 indiquent que l'attention de Foucault porte sur la volonté. Cf. par exemple, lors de la discussion, *ibid.*, p. 66 : « Il faut maintenant poser le problème de la volonté. Bref, et on dira que cela va de soi, on ne peut pas reprendre ce problème-là en suivant le fil du pouvoir, sans arriver, bien sûr, à la question de la volonté. C'était si évident que j'aurais pu m'en apercevoir avant ; mais comme ce problème de la volonté est un problème que la philosophie occidentale a toujours traité avec infiniment de précaution et de difficulté, disons que j'ai essayé de l'éviter dans la mesure du possible. Disons que [cette question] est inévitable ».

Au même moment au Japon, Foucault évoque le problème de la volonté en précisant que « la philosophie occidentale a toujours été incapable de penser la question de la volonté de manière pertinente » car « le problème n'a été posé que sous des formes traditionnelles : nature-force ou loi-bien et mal. Mais curieusement, pour penser la volonté, on n'a pas emprunté de méthode à la stratégie militaire. Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent ». Plutôt donc que de la philosophie leibnizienne ou kantienne, « on pourrait dire que cette tentative participe de la généalogie nietzschéenne. Mais il faut trouver un contenu remanié et théoriquement approfondi par le concept solennel et mystérieux de « volonté de puissance » et il faudra en même temps trouver un contenu qui corresponde mieux à la réalité que pour Nietzsche » (M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde », art. cit., p. 604-5). Cf. aussi M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 851 : « Le problème [...] c'est celui du sujet de l'action – de l'action par laquelle le réel est transformé ».

En 1983, la volonté ou le manque de volonté est toujours un thème présent dans l'analyse que fait Foucault du texte de Kant : si les hommes sont en état de minorité, « c'est, dit-il, parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d'autres se sont présentés obligeamment pour les prendre sous leur conduite. Il se réfère à un acte, ou plutôt à une attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait où, par complaisance et en quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 29). Sur le manque de volonté à l'origine de la minorité, cf. aussi *ibid.*, p. 32 : « La paresse et la lâcheté, c'est ce par quoi nous ne nous donnons pas à nous-mêmes la décision, la force et le courage d'avoir avec nous-même le rapport d'autonomie qui nous permet de nous servir de notre raison et de notre morale ».

deux premières grandes *Critiques*, et un an avant *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*. Tout le problème tient alors au sens du couple *Aufklärung*/critique⁹⁸¹, puisque Foucault entend rapprocher l'« attitude critique », c'est-à-dire la résistance volontaire, non de la critique kantienne à strictement parler, mais de l'*Aufklärung* kantienne. Plus précisément, la lecture de Foucault consiste à montrer que ce que Kant appelle au sens strict « critique » est la neutralisation rationaliste d'une éthique de résistance que Kant identifie bien, et appelle «*Aufklärung*», alors que Foucault la renomme « critique ». Ce qui intéresse Foucault chez Kant, ce n'est donc pas la critique, mais bien davantage l'*Aufklärung*, et tout le problème est d'identifier l'*Aufklärung* kantienne à la résistance foucauldienne par la médiation de la critique. Toute la lecture de Foucault repose donc sur la distinction et le renversement, par rapport à Kant, de ces deux notions importantes. Cette intuition se poursuivra d'ailleurs en 1983, mais avec une formulation différente, c'est-à-dire comme la différence entre une « analytique de la vérité » et une « ontologie critique de nous-mêmes », en quoi Foucault place l'attitude de résistance comprise comme éthique du « ne pas être tellement gouverné »⁹⁸².

981 Foucault indique que, par rapport à la définition de la critique qu'il vient d'établir, « j'aurais l'arrogance de penser qu'elle n'est pas celle de la critique, mais justement de quelque chose d'autre. Ce n'est pas très loin en définitive de la définition qu'il donnait de l'*Aufklärung* » (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 40). Cette différence entre critique et *Aufklärung* se retrouve dans le titre de la conférence : au début de son intervention en effet, Foucault explique à ses auditeurs que « jusqu'à ces derniers jours, je n'avais guère trouvé de titre ; ou plutôt il y en avait un qui me hantait mais que je n'ai pas voulu choisir. Vous allez voir pourquoi : c'eût été indécent » (*ibid.*, p. 32). Foucault donne alors provisoirement pour titre de recherche la question « qu'est-ce que la critique ? » (*ibid.*, p. 33), et ce sont seulement les derniers mots de la conférence qui font apparaître le véritable titre : « Vous voyez pourquoi je n'avais pas pu donner, osé donner un titre à ma conférence qui aurait été : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » » (*ibid.*, p. 58).

982 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21-2 : « dans sa grande œuvre critique – celle des trois *Critiques* et surtout celle de la première *Critique* – Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible. Et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne, depuis le XIX^e siècle, s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité. [...] Mais il existe [...] un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique : celle que l'on voit naître justement dans la question de l'*Aufklärung* ou dans le texte sur la Révolution. [...] Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes ». Cf. aussi M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 84 qui évoque « le pôle de la philosophie comme ontologie formelle de la vérité ou comme analyse critique de la connaissance » et le pôle de « l'ontologie historique de nous-mêmes ou l'histoire critique de la pensée ».

Le terme d'ontologie est aussi rare que précieux sous la plume de Foucault. Il apparaît dès 1954 lorsque Foucault écrit dans des lignes portant sur Binswanger, mais qui pourraient tout aussi bien lui être destinées : « Il prend de biais le problème de l'ontologie et de l'anthropologie, en allant droit à l'existence concrète, à son développement et à ses contenus historiques » (M. Foucault, « Introduction », art. cit., p. 95). Si ces premières références à l'ontologie sont naturellement teintées d'heideggerianisme, celle à Nietzsche, en 1963, résonne encore plus directement avec l'ontologie critique de nous-mêmes, puisque Foucault évoque « une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie » (« Préface à la transgression », art. cit., p. 267). C'est seulement à partir de 1983 que Foucault reprend à son compte, et non dans un commentaire d'auteurs extérieurs proches de lui comme Binswanger, Nietzsche ou Deleuze, le terme d'ontologie : « Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres »

Le texte de 1784 *Qu'est-ce que les Lumières ?* reconduit aux yeux de Foucault les principaux thèmes de l'attitude critique. La minorité dont parle le texte de Kant, c'est-à-dire l'incapacité à se servir de son propre entendement, est, comme l'assujettissement foucauldien, constituée et entretenue par des maîtres en hétéronomie, des artistes du gouvernement ou des directeurs spécialisés dans la conduite des individus : le prêtre ou plutôt le *Seelsorger* et le médecin, par exemple, participent d'une activité que donne bien le verbe *leiten*, présent dans le texte de Kant et souligné par Foucault. Il faut remarquer en outre que c'est dans cette conférence de 1978 que Foucault rapproche le plus pouvoir et autorité⁹⁸³, ce qui n'est pas sans lien avec la réorientation éthique ou volontariste de la résistance : si l'excès de pouvoir produit par ces conducteurs de la conduite est appelé, conformément au texte de Kant, « excès d'autorité », c'est que Foucault veut introduire, par le truchement de la critique, l'examen des raisons dans le rapport à soi d'un individu, de sorte que la résistance ne se réduit pas qu'à un rapport de forces, mais se trouve indissociable de la vérité et du sujet, selon le triptyque constant des travaux de Foucault à partir de 1978 : savoir/pouvoir/sujet. Enfin, le commentaire de Foucault met en exergue un terme qui confirme le lien de la résistance à l'éthique, et qui le confirmera jusqu'au dernier cours de 1984 : il s'agit du « courage »⁹⁸⁴, dont le texte de Kant fait le ressort de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire de la sortie de l'état de minorité ou du désassujettissement, selon la formule « *sapere aude* ». Si l'*Aufklärung* kantienne semble adéquate au projet foucauldien d'une résistance éthique ou critique, comment comprendre sa différence avec la critique kantienne ? Pour Foucault, la critique chez Kant subordonne la dimension éthique de l'*Aufklärung* à une réflexion logique sur les limites de la connaissance :

par rapport à l'*Aufklärung*, la critique sera aux yeux de Kant ce qui va dire au savoir : sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir ? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ? La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre « *obéissez* », c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même⁹⁸⁵.

(M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 339, p. 1394). Dans certains textes, l'ontologie historique de nous-mêmes, en lien avec la vérité, avec le pouvoir et avec le sujet, est même identifiée à la généalogie (cf. *ibid.*, p. 1437).

983 Le terme d'autorité est utilisé tout au long de la conférence. Cf. plus précisément M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 39 : « ne pas vouloir être gouverné », c'est bien sûr ne pas accepter comme vrai [...] ce qu'une autorité vous dit être vrai », et *ibid.*, 40 qui évoque « une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité » et même « un « excès d'autorité » ».

984 *Ibid.*, p. 41. Le texte de Kant dit bien : « *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Telle est la devise des Lumières ».

985 *Ibid.*, p. 42. Cf. aussi *ibid.*, p. 41 où Foucault rend compte de cette reprise de l'« *Aufklärung* (dont la devise, vous le

La lecture de Foucault est aussi stratégiquement claire que contestable en tant qu'elle s'appuie sur la seule *Critique* publiée en 1781, c'est-à-dire la *Critique de la raison pure*, et qu'elle néglige peut-être la force d'anticipation du texte de 1784, si ce n'est sur la seconde *Critique*, du moins sur les *Fondements* : en faisant de la critique la récupération du courage de résister par un usage immanent de la raison, Foucault subordonne l'éthique de la résistance à la structure de la connaissance ; en tirant la critique du côté de la raison théorique, Foucault montre une raison pratique secondarisée, qui n'attend que d'être libérée de cette obligation interne à la connaissance pour laisser jouer toute la puissance de l'*Aufklärung*. Mais il n'est pas certain que chez Kant la liberté tienne dans la seule idée d'une connaissance critique, tenue aux bornes de la sensibilité ; et l'autonomie elle-même ne dérive pas d'abord des limites tracées à la connaissance, mais de la primauté de la raison pratique, et de l'obéissance non à Frédéric II, mais à la loi morale. C'est seulement à réduire la raison pratique à la raison théorique que la lecture foucauldienne peut sembler valable, de même que le jugement selon lequel l'autonomie n'est jamais qu'une hétéronomie qu'on ignore, ou selon lequel la faculté qui nous permet de résister au gouvernement est aussi celle qui nous gouverne. Il y aurait plutôt à gagner du rapprochement entre l'autonomie kantienne, fondée sur le primat de la raison pratique, et la résistance foucauldienne, dans le sens d'une éthique négative : « Agis de manière à ne pas être tellement gouverné » ou encore « Agis de telle sorte que tu résistes à toute forme d'intolérable »⁹⁸⁶.

savez bien et Kant le rappelle, est « *sapere aude* », non sans qu'une autre voix, celle de Frédéric II, dise en contrepoint : « qu'ils raisonnent autant qu'ils veulent pourvu qu'ils obéissent » » et *ibid.*, p. 42 où Foucault affirme que pour Kant « l'autonomie est loin d'être opposée à l'obéissance des souverains ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 34 : « bien sûr, la question se pose de savoir qui est ce maître, ce seul maître qui, dans le monde, dit : Raisonnez autant que vous voulez, mais obéissez. Est-ce Dieu, est-ce la raison elle-même, est-ce le roi de Prusse ? Vous verrez que ce n'est certainement pas le premier, un peu le second et surtout le troisième ».

Si bien que « Kant a fixé à la critique, dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance » (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 42). Il faut aussi citer toute la partie du manuscrit reproduit à la même page : « Reste également qu'il a fait de la présomption de la raison, de son incapacité à se tenir dans ses limites, de sa naïveté à oublier ses déterminations originaires, le principe du dogmatisme-despotisme : au point qu'il a introduit dans l'attitude critique cette fêlure, ce clivage qui fait que cela même qui permet de ne pas être gouverné (ou du moins de délimiter cet être gouverné) c'est peut-être bien ce qui en nous « nous gouverne » sans que nous le sachions et nous fait tomber dans l'hétéronomie du despotisme. Et si nous étions gouvernés sans que nous le sachions ? Si ce qui nous sert à lutter contre ce qui nous gouverne nous soumettait à une sorte de gouvernementalisation infinie – celle qui s'exerce au nom de la raison ? De là ce mouvement de retrait de la critique par rapport à l'*Aufklärung*, ou si on veut, de la seconde attitude critique par rapport à la première : naïveté de l'*Aufklärung* dont la conscience non réfléchie préparait, au nom des droits naturels de tout sujet raisonnable, l'extension et l'intensification de tous les effets de despotisme-dogmatisme ».

⁹⁸⁶ Le rapport entre l'*Aufklärung* kantienne et la résistance foucauldienne est encore visible en 1983 grâce au rapprochement établi par Foucault entre l'usage public de la raison et l'in-tolérable : « l'*Aufklärung*, c'est exactement, Kant le dit, le contraire de la « *tolérance* ». Qu'est-ce que c'est en effet que la tolérance ? La tolérance, eh bien c'est précisément ce qui exclut le raisonnement, la discussion, la liberté de penser sous sa forme publique, et ne l'accepte – et ne la tolère – que dans ce qui est l'usage personnel, privé et caché. L'*Aufklärung* au contraire, ça sera ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra

Il reste que Foucault reconnaît à Kant d'avoir identifié, tout en l'ayant recouvert, le foyer de la critique, ou plutôt de l'*Aufklärung*, autour du pouvoir, de la vérité et du sujet, et d'en avoir pensé le sens à l'horizon du présent, de l'actualité ou du « nous » auquel le philosophe appartient. Ce point sera repris en 1983 dans les différentes versions du commentaire de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, mais il apparaît cependant déjà en 1978 puisque le critique est celui qui a rapport à lui-même en disant « je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujetti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier »⁹⁸⁷. Ce qui, depuis 1966 et l'affiliation de l'archéologie à la généalogie nietzschéenne, est revendiqué par Foucault comme un souci de l'actualité et un diagnostic sur son présent, se voit donc rapporté à partir de 1978 à l'*Aufklärung* kantienne, et Nietzsche, tout comme Marx ou l'école de Francfort, ne représente qu'un événement dans l'histoire de cette attitude critique. En outre, la présence de Hegel, de Husserl et même de Sartre dans cette histoire n'est surprenante que si l'on néglige l'extrême étendue de la définition de la critique, à tel point que Foucault propose « d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports entre pouvoirs, de la vérité et du sujet »⁹⁸⁸.

plus l'obéissance que dans ce rôle privé » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 36).

987 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 49. Cf. aussi, en 1982, M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1050 : « Lorsque Kant demande, en 1784 : « *Was heisst Aufklärung ?* », il veut dire : « Qu'est-ce qui se passe en ce moment ? Qu'est-ce qui nous arrive ? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons ? Ou, pour dire les choses autrement : « Qui sommes-nous ? » Qui sommes-nous en tant qu'*Aufklärer* [...] ? ». Cf. aussi M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 82-3, où, lors d'une conférence à Berkeley en 1983, Foucault qualifie le texte « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » de Kant « d'interrogation philosophique au sujet du présent » et indique que « Kant donne une justification de sa propre tâche philosophique à travers l'analyse de l'*actualité* à laquelle il appartient, et il assigne comme objectif à son travail philosophique de jouer un certain rôle dans l'histoire naturelle, spontanée, de la raison ». Cf. aussi M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits* II, op. cit., n° 351, p. 1499 : « avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie – et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois – problématiser sa propre actualité discursive : actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même on voit que, pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine et à une tradition ; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité ». En 1983, le commentaire de Foucault cible donc l'actualité collective à laquelle le philosophe appartient et contre laquelle il peut résister : « Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité ». C'est d'ailleurs vers le sens d'échappée que Foucault tire le terme utilisé par Kant pour signifier la sortie de la minorité : « Il définit simplement le moment présent comme « *Ausgang* », comme issue, sortie, mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 27).

988 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 50. Dans la discussion qui suit la conférence, Foucault déclare que « le procès de Socrate, je crois qu'on peut l'interroger valablement, sans aucun anachronisme, mais à partir d'un problème qui est et qui a été en tout cas perçu par Kant comme étant un problème de l'*Aufklärung* » (*ibid.*, p. 64).

Le caractère en apparence transhistorique de l'*Aufklärung*, ou de la critique, présent dans cet extrait, peut être compris de la manière suivante : Kant n'a pas inventé l'attitude critique, il lui a seulement donné, pour la première fois, une formulation explicite. Cela ne veut donc pas dire que cette attitude est née avec Kant, et d'ailleurs le début de la conférence de 1978 prouve qu'elle est apparue aux XV^e-XVI^e siècles. Mais ce n'est pas dire non plus que cette attitude critique ne possède pas des ancêtres généalogiques – moyennant ce que la citation nomme certaines conditions, modifications ou généralisations – au Moyen-Âge – qu'on pense aux résistances anti-pastorales –, à l'époque hellénistique et romaine, et dans l'Antiquité. C'est en ce sens que s'ouvre la possibilité d'une généalogie de la résistance flirtant avec une généalogie de l'éthique. Les paragraphes conclusifs de la conférence de 1978 abondent clairement en ce sens : Foucault insiste d'abord sur la nécessité d'envisager le pouvoir à partir de la résistance⁹⁸⁹, et affirme ensuite que cette résistance ne doit pas se subordonner, comme Kant l'a fait, à une logique de la connaissance, mais à une attitude critique et à un courage de n'être pas tellement gouverné⁹⁹⁰. Si bien que cette double généalogie à laquelle va s'attacher Foucault à partir de 1978, généalogie de la résistance et généalogie de l'éthique, peut se comprendre comme un renversement du geste kantien qui subordonne l'*Aufklärung* à la critique : « est-ce que ce mouvement de bascule, est-ce que ce décalage, la façon de déporter la question de l'*Aufklärung* dans la critique, est-ce qu'il ne faudrait pas essayer de parcourir le chemin inverse ? [...] Et s'il faut poser la question de la connaissance par rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude »⁹⁹¹.

989 Cf. *ibid.*, p. 57 : « il ne s'agit pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise, à titre de donnée fondamentale, de principe unique, d'explication ou de loi incontournable ; au contraire, il s'agit de le considérer toujours comme relation dans un champ d'interactions, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir, et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit associé à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible ».

990 Cf. *ibid.* : « De quelle façon les effets de coercition propres à ces positivités peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi-transcendantal qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique qui les a induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné ? ».

991 *Ibid.*, p. 58. En 1980, Foucault indiquera que cette attitude critique est directement politique : « Par ce mot « dimension politique », je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation. En somme, il s'agit de chercher un autre type de philosophie critique ; non pas une philosophie critique qui cherche à déterminer les conditions et les limites de notre connaissance possible de l'objet, mais une philosophie critique qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation » (M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 37).

3.1.3 « Faire de soi-même une œuvre d'art » : principe de résistance et techniques de soi⁹⁹²

Sans proposer une pensée forte de l'identité, Foucault ne semble réduire ce concept ni à une forme immuable – malgré certaines citations allant en ce sens⁹⁹³ – ni à une pure fiction, inventée pour masquer un flux chaotique et absolument inconstant : l'identité foucauldienne serait plutôt ce jeu ouvert de soi à soi-même oscillant entre d'une part les normes que l'on accepte de l'extérieur ou que l'on construit de l'intérieur et d'autre part un mouvement d'échappée, d'altérité et de déprise par rapport à elles toutes. Comme dans l'image du bateau de Thésée⁹⁹⁴, il faudrait dire que, malgré le renouvellement de toutes les normes qui peuvent constituer le soi comme de toutes les pièces qui constituent le navire, demeure une unité qui n'est rien d'autre qu'une éthique de résistance. L'identité du soi est moins garantie par un rapport d'évidence de la conscience à elle-même que par la volonté toujours reconduite de résister à toute forme de norme prétendant à son gouvernement ; moins également par une Idée régulatrice trouvant dans la structure de l'esprit humain son fondement que dans le rapport, critique voire conflictuel, mais aussi inventif, de la pensée à elle-même.

Or que la politique soit un exercice vigilant de résistance, Alain l'affirmait déjà, quoique différemment et à une autre époque, c'est-à-dire à la faveur d'un idéal explicitement démocratique⁹⁹⁵. Il s'agit moins, encore une fois, de souligner la fatalité d'un pouvoir qui

992 De manière incidente, l'expression de Foucault lie les termes que Hannah Arendt tente de distinguer dans *Condition de l'homme moderne* : le travail, l'œuvre et l'action. Cf. sur ce point H. Arendt, *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard « Quarto », 2012. Seulement, il s'agit pour Foucault de faire une œuvre d'art intérieure à soi, c'est-à-dire d'ouvrir à une action résistante par le travail de la pensée sur elle-même. En outre, lier la résistance à une esthétique de soi doit permettre de renverser la critique implicitement adressée à Deleuze et à Foucault de n'avoir pas su prévenir la réappropriation, par le nouveau discours managérial, de ce que E. Chiapellon et Luc Boltanski nomment « la critique artiste ». Cf. sur ce point L. Boltanski et E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

993 Cf. par exemple M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 358, p. 1558 : « si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité ; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation ». Cf. aussi M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 132 : « la relation de soi à soi n'est pas, je crois, une relation d'identité ».

994 Pierre Guenancia rappelle cette image dans son article sur l'identité ; cf. D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie* II, Paris, Folio, 1995, p. 575. Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 117 : « Le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement ».

995 Cf. par exemple Alain, *Propos de politique*, Paris, Éditions Rieder, 1934, IV : « la ruse est dans la critique ; dans le recours, dans cette mise en jugement des pouvoirs, qui, par la liberté d'opinion, ne cesse pas un seul moment » et *ibid.*, XXXV : « la pensée est révolutionnaire ; il n'y a qu'elle qui le soit » ; car « que peut-on enseigner, en ces entretiens où se prépare la résistance, sinon le libre examen ? ». Si la pensée critique est seule révolutionnaire, c'est qu'Alain, comme Foucault, se méfie des forces révolutionnaires, toujours promptes à devenir tyranniques : « pourquoi n'adhérez-vous pas à un parti révolutionnaire ? [...] c'est parce que je suis plus révolutionnaire que vous ».

reprendra toujours les résistances, que de rappeler que rien ne permet d'affirmer qu'une résistance ne peut pas être reprise par un pouvoir, et donc que la résistance est indéfinie, ou n'en a jamais terminé. Il s'agit donc non pas d'un argument paresseux, mais d'un principe de prudence, invitant la pensée à l'inquiétude et au travail, c'est-à-dire à la reproblématisation permanente. L'originalité de Foucault consiste à transformer cet exercice démocratique en un art de l'existence : il s'agit de prendre appui sur l'exemple historique des techniques de soi antiques pour soutenir que de telles pratiques doivent permettre de devenir le moins mal gouverné possible. Comment comprendre alors que la résistance constitue le seul principe de l'art foucauldien de l'existence ?

La réflexion de Foucault commence, comme toujours, avec un étonnement historico-philosophique : pourquoi réserve-t-on aujourd'hui le discours artistique et esthétique aux choses, mais jamais aux hommes, comme ce fut pourtant le cas avec le dandysme au XIX^e siècle,

tous » (*ibid.*, LII).

Or cette pensée critique doit pour Alain s'incarner dans l'élection démocratique de représentants résistants : « où donc est le point de résistance ? » ; « nous avons à élire des résistants, c'est-à-dire des tribuns qui restent citoyens et qui prennent le parti des citoyens » (*ibid.*, XLIV). Si d'ailleurs la résistance est démocratique, c'est d'abord que la démocratie est résistance : « ce qu'il y a de neuf dans la politique, ce que l'on désigne du nom de démocratie, c'est l'organisation de la résistance contre ces redoutables pouvoirs. Et, comme on ne peut assembler tout le peuple pour décider si les pouvoirs abusent ou non, cette résistance concertée se fait par représentants élus » (*ibid.*, XLVI). Cette politique résistante ou démocratique est neuve et « radicale » aux yeux d'Alain, parce qu'elle concerne tous les secteurs de la vie publique et tous les pouvoirs, mais également les représentants du peuple, et jusqu'à ses amis ; il faut donc apprendre à s'y exercer : « nous résistons à notre ami ; nous résistons à notre élu ; tel est l'ordre nouveau » (*ibid.*, LXIII) ; « on ne peut se fier qu'à une quotidienne politique de défiance, de résistance, de surveillance, qui n'amuse personne » si bien qu'« au fond du radical qui obéit toujours, il y a un esprit radical qui n'obéit jamais, qui ne veut point croire et qui examine, et qui trouve dans cette farouche liberté quelque chose qui nourrit l'immense amitié humaine : et c'est l'égalité. L'esprit d'égalité c'est d'un côté, la résistance, le refus d'acclamer, le jugement froid ; de l'autre, c'est la confiance en l'homme, l'espoir dans une instruction et une culture égales pour tous, et l'horreur de tout régime où l'homme serait moyen et instrument pour l'homme » (*ibid.*, LXIV). Alain demande enfin d'accepter ce qu'il nomme le « paradoxe républicain, qui est de s'unir pour sauver le droit de toutes les dissidences » (*ibid.*, LXVI).

Foucault a pu recevoir l'héritage de cette résistance vigilante par l'intermédiaire de Canguilhem, qui n'était pas lui-même ignorant en matière de résistance et tenait Alain pour un de ses maîtres. Cf. à cet égard la recension intitulée « Alain, l'éducation du citoyen et de l'électeur » (Canguilhem, *Œuvres complètes* t. IV, Paris, Vrin, 2015, p. 823-50). Parmi les morceaux choisis par Canguilhem : « Ce qui importe ce n'est pas l'origine des pouvoirs, c'est le contrôle continu et efficace que les gouvernés exercent sur les gouvernants » et « La Démocratie serait, à ce compte, un effort perpétuel des gouvernés contre les abus du pouvoir » (12 juillet 1910, repris en *ibid.*, p. 826-7) ; enfin « l'esprit ne doit jamais obéissance » (12 juillet 1930, repris en *ibid.*, p. 836).

Bien sûr, des différences décisives existent entre Alain et Foucault ; par exemple, le premier envisage la démocratie comme « compromis entre les éternels pouvoirs et le peuple des résistants » (*Propos de politique*, LVI), alors qu'il s'agirait plutôt de déstabilisations locales et inflexibles entre pouvoirs contingents et résistances chez le second. Cf. enfin le passage célèbre du *Propos d'un Normand de 1912*, qui identifie la démocratie au lien nécessaire obéissance/résistance, inacceptable pour Foucault : « Résistance et obéissance, voilà les deux vertus du citoyen. Par l'obéissance, il assure l'ordre ; par la résistance, il assure la liberté. Et il est bien clair que l'ordre et la liberté ne sont point séparables, car le jeu des forces, c'est-à-dire la guerre privée, à toute minute, n'enferme aucune liberté ; c'est une vie animale, livrée à tous les hasards. Donc les deux termes, ordre et liberté, sont bien loin d'être opposés ; j'aime mieux dire qu'ils sont corrélatifs. La liberté ne va pas sans l'ordre ; l'ordre ne vaut rien sans la liberté. Obéir en résistant, c'est tout le secret ».

à la Renaissance ou dans l'Antiquité ? Aussi bien, pourquoi l'art est-il confisqué par les experts que sont les artistes, et ne concerne-t-il pas plutôt chaque individu en tant qu'il a rapport à lui-même ?⁹⁹⁶ Mais si Foucault promeut implicitement une double extension de l'art – des objets aux hommes et d'une élite à tous les hommes, donc dans le sens d'une humanisation et d'une démocratisation –, il circonscrit aussi l'art de soi à l'esprit et à l'existence, en le distinguant de la pure sculpture de son corps : culture de soi n'est pas culturisme de soi, c'est-à-dire idéalisation du corps, et manière de faire de soi un être de désir ou une apparence désirable. Le corps, pour autant, n'est pas expulsé de cette « culture de soi »⁹⁹⁷ ; seulement, même si le corps est mis à l'épreuve – il vaudrait mieux dire, pour paraphraser Descartes, que c'est l'homme tout entier, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps qui est concernée⁹⁹⁸ –, c'est l'esprit qui en tire d'abord l'effet et la beauté, étant en même temps la matière à informer, l'artiste s'évertuant à se donner la plus belle forme possible et l'observateur vigilant de ce travail sur soi – il faudrait même dire que le soi est tout en même temps ici cause matérielle, formelle, efficiente et finale. En ce sens la généalogie du sujet prend l'orientation d'une généalogie de la morale, ou plutôt de l'éthique⁹⁹⁹.

996 Cf. par exemple M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », art. cit., p. 1436 : « Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec des objets, et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie ? » et *ibid.*, p. 1443 : « Nous avons à peine le souvenir de cette idée dans notre société, idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence. On retrouve cela à la Renaissance mais sous une forme différente, et encore dans le dandysme du XIX^e siècle, mais ce n'ont été que de brefs épisodes ». Cf. surtout M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 149-50 : « Cette étude possible de l'existence comme forme belle a été recouverte aussi par l'étude privilégiée de ces formes esthétiques qui ont été conçues pour donner forme aux choses, aux substances, aux couleurs, à l'espace, à la lumière, aux sons et aux mots. Mais après tout, il faut bien se [le rappeler], pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continuellement renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la chanson des mots ».

997 Foucault, comme Hadot, souligne l'existence d'exercices ou de techniques de soi où le corps joue le rôle principal. Cf. par exemple P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 290-1 : « la représentation d'un exercice philosophique s'enracine dans l'idéal de l'athlétisme et de la pratique habituelle de la culture physique dans les gymnases. De même que, par des exercices corporels répétés, l'athlète donne à son corps une force et une forme nouvelles, de même, par les exercices philosophiques, le philosophe développe sa force d'âme, et se transforme lui-même. L'analogie pouvait paraître d'autant plus évidente que c'était précisément dans le *gymnasion*, c'est-à-dire dans le lieu où se pratiquaient les exercices physiques, que se donnaient souvent aussi les leçons de philosophie. Exercice du corps et exercice de l'âme concourent à façonner l'homme véritable, libre, fort et indépendant ».

998 Cf. *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 408 où Foucault, à propos de Musonius Rufus, explique que son intérêt se porte uniquement sur « les exercices de l'âme, et les exercices de l'âme et du corps joints ensemble ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 79 : « le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises ».

999 La distinction est célèbre, mais ne rentre qu'indirectement dans notre questionnement. Cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 326, p. 1212-9 : « Je

L'art de soi est donc art au sens le plus haut du terme, puisqu'il est en même temps art de l'acteur et du spectateur, de la matière et de la forme, de la passivité et de l'activité, et surtout art de la pensée, ou de ce que Foucault, à la suite de Hadot, n'hésite pas à appeler la « spiritualité »¹⁰⁰⁰. En ce sens, et au-delà même des analyses historiques que propose Foucault, c'est-à-dire dans l'intention philosophique profonde qui motive ces analyses historiques, il faut soutenir que l'art de soi, ou ce que Foucault appelle aussi l'« éthopoiétique »¹⁰⁰¹, n'est pas simplement une culture particulariste, expliquant comment les valeurs et coutumes d'un groupe humain expliquent l'idiosyncrasie de l'individu qui y appartient, mais rejoint ce qu'il faut plutôt appeler une culture universaliste, en tant qu'elle concerne tout être humain doué de pensée et,

pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l'attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées ». [...] Mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n'est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important : c'est la relation à soi-même qu'il faudrait avoir, ce rapport à soi que je trouve moral et qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions ». Il est possible de dire que Nietzsche ne s'intéresse qu'aux codes et aux valeurs morales, et surtout à la valeur des valeurs morales, mais très peu à la relation éthique qu'un individu peut avoir à lui-même. Ce champ éthique est moins pour Nietzsche un champ d'étude objectif qu'un problème personnel – ce sont par exemple les textes de Nietzsche relatifs à la *virtu*, à l'alimentation, à l'hygiène, à la marche, au climat, etc.

Pour synthétiser les analyses de Foucault, cette généalogie de l'éthique se décline en quatre dimensions, correspondant aux quatre causes d'Aristote : premièrement la substance éthique, c'est-à-dire la matière travaillée – les *aphrodisia* pour les Grecs, le désir pour le christianisme, la sexualité pour les modernes –, deuxièmement le mode d'assujettissement, c'est-à-dire la forme de l'obligation – l'esthétique pour les Grecs, la loi divine pour le christianisme, la science pour les modernes –, troisièmement l'ascétisme ou les moyens efficaces pour se conduire moralement – les techniques de soi ou exercices spirituels pour les Antiques, l'herméneutique pour le christianisme et l'examen pour les modernes –, enfin la téléologie, c'est-à-dire la fin voulue pour ce rapport à soi – la maîtrise pour les Antiques, la pureté pour le christianisme, l'objectivation de soi pour les modernes. Cf. aussi « Usage des plaisirs et techniques de soi », art. cit., *ibid.*, p. 1374-80 et M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 36-45.

1000 Il n'y a pas de raison, comme Foucault le fait, de ne pas en référer à la pensée. Pierre Hadot justifie le terme de spirituel, qu'il accole à celui d'exercice, parce que, indique-t-il, « le mot « spirituel » permet de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 21), c'est-à-dire l'imagination et la sensibilité en plus de la raison ou de l'intelligence. Foucault utilise déjà le terme de spiritualité à propos de la révolution iranienne, probablement sous l'influence de Hadot, puis en 1982, avant de recourir à celui de pensée à partir de 1983, en même temps que celui de problématisation. Sur la spiritualité, cf. l'important passage en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16-7 : « On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité ». Sur le terme de pensée, cf. par exemple M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 85 : « par « pensée », je n'entends pas exclusivement la philosophie, ni la pensée théorique, ni la connaissance scientifique ; je ne veux pas analyser ce que les gens pensent par opposition à ce qu'ils font, mais ce qu'ils pensent quand ils font ce qu'ils font. Ce que je veux analyser, c'est le sens qu'ils donnent à leur propre conduite ». Dans cette perspective, Foucault rejoint Kant dans la mesure où la pensée est d'abord pratique, c'est-à-dire en rapport avec la liberté. Cf. le mot de Françoise Proust à ce sujet : « Penser ce n'est pas une activité de l'entendement, mais de la raison, ce n'est pas une activité théorique, mais pratique, c'est un exercice de la liberté. La pensée est une pratique, un exercice, une certaine « manière de penser », un certain usage de soi qui se nomme risque, essai, tentative » (E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, op. cit., p. 8).

1001 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 227 : « Ce qui est *ethopoios* c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu ».

dans la mesure où cette dernière a affaire à la vérité, de perfectibilité¹⁰⁰². Sans développer ces thèmes – à la différence de Pierre Hadot par exemple, qui ne cesse de rappeler que les exercices spirituels n'ont affaire qu'à de l'universel du côté du sujet, puisque l'époque hellénistique se propose de convertir tout être humain à la philosophie et pas seulement une élite, et du côté de l'objet ou des normes comme le vrai, le bien, la sagesse... –, il faut dire que Foucault entend dégager l'art de soi de sa gangue particulariste et historique pour ouvrir la possibilité d'un art de soi universel ou démocratique à partir duquel tout être pensant puisse résister efficacement au pouvoir.

Pour comprendre l'enjeu de cet art de soi, il faut comprendre que Foucault s'intéresse moins à la « libération d'un vrai moi »¹⁰⁰³ qu'au travail négatif de la pensée par rapport à ses habitudes et croyances, c'est-à-dire à la résistance comprise comme déprise de soi ou attitude critique¹⁰⁰⁴. C'est ce qui explique, en outre, que Foucault demeure relativement silencieux, dans ses analyses, à l'égard de toute référence au progrès spirituel¹⁰⁰⁵ du philosophe antique, et qu'il

1002 Sur la culture de soi au sens particulariste, cf. *ibid.*, p. 173 : « si on appelle culture, donc, une organisation hiérarchique de valeurs, accessible à tous mais en même temps occasion d'un mécanisme de sélection et d'exclusion ; si on appelle culture le fait que cette organisation hiérarchique de valeurs appelle chez l'individu des conduites réglées, coûteuses, sacrificielles, qui polarisent la vie ; et, enfin, que cette organisation du champ de valeurs et cet accès à ces valeurs ne puissent se faire qu'à travers des techniques réglées, réfléchies, et un ensemble d'éléments constituant un savoir : dans cette mesure-là, on peut dire qu'il y a eu véritablement, à l'époque hellénistique et romaine, une culture de soi ». Cela n'empêche pas une certaine vocation universelle puisque, comme le dit Foucault à propos de la morale du mariage en période impériale, il y a là en germe « l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence qui n'est pratiquée de toute façon que par quelques-uns » (M. Foucault, *Le Souci de soi*, op. cit., p. 247).

1003 Cette formulation parcourt les derniers écrits de Foucault, et constitue la grande cible de l'analyse généalogique – ou l'objet premier de sa résistance, précisément aussi parce qu'une fausse résistance, c'est-à-dire le discours de libération, se l'est appropriée. Cf. par exemple sur ce point M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 40 qui prend pour sujet ce « thème » : « il est remarquable que même quand il a pris les formes politiques de révolte ou de lutte contre des morales établies, il s'est exprimé surtout comme volonté de « redécouvrir » le soi et de le « libérer ». Ce qui est une certaine façon de le considérer comme un objet tout donné qu'il faudrait, avant toutes choses, connaître ». À travers ce thème, c'est bien sûr le christianisme et l'aveu qui sont visés, mais il faut y voir une tendance de la pensée occidentale qui s'incarne aux yeux de Foucault dans la théologie médiévale, chez Descartes et Kant, mais aussi dans la phénoménologie du XIX^e et du XX^e siècles, comme chez Hegel, Heidegger et Sartre. Cf. par exemple, sur ce dernier, M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », art. cit., p. 1211-2 : « Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et vraiment soi-même. [...] Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice ».

1004 Sur le lien entre le souci de soi et l'attitude critique, cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 91 et 93 : la culture de soi aux deux premiers siècles « implique une relation critique à soi » ou « une fonction critique. La culture de soi doit permettre, non seulement d'acquérir de nouvelles connaissances, mais, bien mieux, de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses venues de la foule, des mauvais maîtres, et aussi des parents et de l'entourage. Désapprendre, *de-discere*, est une des tâches importantes du développement de soi ». Cf. aussi M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 90-3.

1005 cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 69 : « il existe un cursus de l'enseignement philosophique, fondé sur le progrès spirituel. On ne lit pas les mêmes textes aux commençants, aux progressants et

déplace plutôt son attention sur le rapport critique à soi et à ses propres normes. Pierre Hadot soutient également que cette dimension négative avait une place fondamentale dans l'Antiquité, comme le rappelle la métaphore plotinienne de la sculpture de soi-même qu'il aime citer :

Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, indique Plotin, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu¹⁰⁰⁶.

Mais ce texte de Plotin, comme tout exercice spirituel aux yeux de Hadot, laisse aussi entendre que l'art de soi est à comprendre comme une libération du moi authentique à partir de tout un ensemble de retranchements, d'abstractions et de soustractions d'un soi inauthentique, comme le sculpteur retire de la forme idéale les blocs de pierre superflus. Foucault se tient résolument à distance d'une telle libération du moi, parce qu'elle s'apparente de trop près à une herméneutique du sujet, et ferait dépendre la résistance d'une norme pré-définie et irrésistible comme la perfection, la pure activité ou l'autarcie pacifiée du sage¹⁰⁰⁷. Au modèle du sculpteur de Plotin qui retire jusqu'à l'essence, Foucault oppose plutôt la métaphore du peintre de Plutarque qui, « à l'égard de soi-même, dans le rôle d'un technicien, d'un artisan, d'un artiste qui, de temps en temps, arrête de travailler, examine ce qu'il est en train de faire, se remémore les règles de son art et compare ces règles avec ce qu'il fait maintenant »¹⁰⁰⁸. Au fond, la différence entre Foucault et Hadot peut se concevoir en termes de conversion, dont les deux auteurs rappellent qu'elle est

aux parfaits, et les notions qui apparaissent dans les commentaires sont, elles aussi, fonction des capacités spirituelles de l'auditeur ». Cf. aussi *ibid.*, 378-9 : « la notion d'aller vers le meilleur, de se tourner vers le meilleur, qui réapparaît plusieurs fois, était pratiquement équivalente à la notion de philosophie ».

1006 Plotin, *Enneade* I, 6, 9, 7. Hadot explique : « Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui « enlève » par opposition à la peinture qui est un art qui « ajoute » : la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d'enlever le superflu pour la faire apparaître ». « Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles. Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c'est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l'état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l'homme » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 62-3).

1007 Le problème de la perfection tient à l'indéfinition de son concept, puisque, par passage à la limite ou à l'irrésistible, chacun peut trouver parfait ce qu'il désire – ce qui conduirait à parler de la perfection comme d'un idéal de l'imagination. Pierre Hadot en convient d'ailleurs lui-même : « Chaque école élaborera donc sa représentation rationnelle de cet état de perfection qui devrait être celui du sage, et elle s'appliquera à en tracer le portrait » (*ibid.*, p. 268).

1008 M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 295. Le passage de Plutarque visé par Foucault se trouve dans *Du contrôle de la colère*, 452F-453A : « Un excellent procédé, selon moi, Fundanus, que celui des peintres qui, après un certain laps de temps, examinent de nouveau leur œuvre avant de l'achever : à en détacher ainsi leurs yeux, à l'apprécier plusieurs fois, ils posent sur elle un regard neuf, plus prompt à saisir la menue dissemblance, qui échappe à une contemplation continue et familière ».

philosophique avant d'être religieuse : si les techniques de soi exigent une conversion, cette dernière ne doit pas d'abord être comprise comme retour à l'origine ou à son essence comme le pense plutôt le second, ni comme renaissance radicale comme dans le christianisme, mais plutôt comme rapport critique à soi et résistance inventive, comme le suggère le premier¹⁰⁰⁹.

Précisons cette opposition décisive : Pierre Hadot reproche à Foucault de concentrer son attention sur une pure esthétique de soi qui, en passant sous silence toute norme transcendante, comme le sont à ses yeux le sage et le monde¹⁰¹⁰ pour les auteurs de l'Antiquité, rend incompréhensible le dépassement du moi égoïste et partiel vers le moi rationnel et universel¹⁰¹¹, et ne peut aboutir qu'à un plaisir de soi gratuit et vain, réductible à un dandysme relativiste et narcissique¹⁰¹². La critique de Hadot se formule donc en termes d'appartenance : Foucault, dans

1009 Dans un article consacré à cette notion, Hadot distingue précisément deux types de conversion, la conversion-retour – *epistrophê* – et la conversion-renaissance – *metanoia*. Or « dans l'Antiquité, la philosophie était essentiellement conversion, c'est-à-dire retour à soi, à sa véritable essence, par un violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 232). Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 209 où Foucault, en tordant le texte de Hadot pour qui la philosophie antique tout comme le christianisme mêlent les deux formes de conversion, déclare étudier la conversion à soi des penseurs hellénistiques en-dehors de l'*epistrophê* platonicienne et de la *metanoia* chrétienne : « C'est cette conversion, qui n'est ni *epistrophê* ni *metanoia*, que je voudrais étudier ». On peut dire que, s'il conçoit la culture de soi comme une conversion à soi-même et « un mouvement dans son existence par lequel on revient à soi-même en tant que fin ultime » (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 92), Foucault essaye de définir l'acte philosophique comme ouverture à de nouveaux possibles par voie de résistance plutôt que comme retour à l'origine, qu'elle soit essence, nature ou raison, ou comme renaissance et bouleversement de l'être en fonction du divin, comme l'entend le christianisme.

1010 Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 309 qui évoque le lien de la sagesse avec « la conscience cosmique, c'est-à-dire la prise de conscience de l'appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d'âme ». Non seulement le sage et le monde sont des normes transcendantes, mais en plus ces deux normes sont indissociables aux yeux de Hadot : « Il y a en effet une très grande analogie entre le mouvement par lequel nous accédons à la vision du monde et celui par lequel nous posons la figure du sage » car « c'est par une conversion totale que l'on peut s'ouvrir au monde et à la sagesse » (*ibid.*, p. 359).

1011 Cf. par exemple *ibid.*, p. 308-9 : « En fait, ce que les philosophes de l'Antiquité recherchent, ce n'est pas premièrement la beauté (*kalon*), mais le bien (*agathon*) » ; « au lieu de parler de « culture de soi », il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de « dépassement de soi ». Pour décrire cet état, on ne peut éluder le terme de « sagesse » qui, me semble-t-il, n'apparaît que rarement, sinon jamais, chez Foucault » et *ibid.*, p. 310 : « Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme œuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité ».

1012 Cf. par exemple *ibid.*, p. 331 : « je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle ». Cf. aussi *ibid.*, p. 324 : « il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les « exercices spirituels », et qu'il préfère appeler des « techniques de soi », est précisément beaucoup trop centrée sur le « soi », ou, du moins, sur une certaine conception du soi » et *ibid.*, p. 345-6 où Hadot écrit de manière ironique et critique : « Le projet de Foucault n'est-il pas alors la seule chance qui reste à la morale : « Le moi, se prenant lui-même comme œuvre à accomplir, pourrait soutenir une morale que ni la tradition, ni la raison n'épaulent plus ; artiste de lui-même, il jouirait de cette autonomie dont la modernité ne peut plus se passer : « Tout a disparu, disait Médée, mais une chose me reste : moi » ».

Contre le fait que « Foucault présente l'éthique du monde gréco-romain comme une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même », Hadot rétorque que « si les stoïciens tiennent au mot *gaudium*, au mot « joie », c'est qu'ils

un double mouvement, nierait l'appartenance du soi à la nature ou au monde, et replierait la subjectivité sur elle-même, dans une vaniteuse auto-suffisance.

Mais si l'essentiel pour Foucault est de dégager la possibilité d'une éthique de résistance, il convient moins de regretter l'absence d'appartenance à un monde qui, chez Hadot, est davantage nature et totalité vivante qu'idée cosmopolite – d'où son admiration pour la mystique naturelle et ce qu'il développe sous le syntagme de « sentiment océanique »¹⁰¹³ –, que de remarquer la positivité d'une philosophie qui refuse toute forme d'appartenance irrésistible, qu'elle soit celle du monde pris comme réalité physique, de la vie ou de la Nature stoïcienne. Le généalogiste Foucault, comme toujours, entend moins produire une vérité érudite des arts de vivre pour elle-même que réorienter les techniques de soi, antiques mais surtout chrétiennes, pour résister à une subjectivation réduite ou asservie à son insu à sa propre libération¹⁰¹⁴.

refusent précisément d'introduire le principe de plaisir dans la vie morale. Le bonheur pour eux ne consiste pas dans le plaisir, mais dans la vertu elle-même » (*ibid.*, p. 324-5). Deuxièmement, « Sénèque ne trouve pas sa joie dans « Sénèque », mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu'il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieure à tous les hommes et au cosmos lui-même ». Contre un « plaisir pris à soi-même », Hadot affirme plutôt que, pour comprendre le sens des techniques de soi, « le sentiment d'appartenance à un Tout me semble en être l'élément essentiel » (*ibid.*, p. 326). Cf. enfin *ibid.*, p. 330 : « Ce que Foucault appelle les « pratiques de soi » [...] correspond bien, cela est vrai, à un mouvement de conversion vers soi [...]. Mais je pense que ce mouvement d'intériorisation est inséparablement solidaire d'un autre mouvement, où l'on s'élève à un niveau psychique supérieur [...] qui consiste à prendre conscience de soi comme partie de la Nature, comme parcelle de la Raison universelle. On s'identifie à un « autre », qui est la Nature, la Raison universelle, présente dans chaque individu. Il y a là une transformation radicale des perspectives, une dimension universaliste et cosmique, sur laquelle M. Foucault, me semble-t-il, n'a pas suffisamment insisté : l'intériorisation est dépassement de soi et universalisation ».

1013 *Ibid.*, p. 391. Sur le sentiment océanique, cf. surtout les entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson réunis sous le titre P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2003 par exemple p. 27-8 : « En parlant de « sentiment océanique », Romain Rolland a voulu exprimer une nuance très particulière, l'impression d'être une vague dans un océan sans limites, d'être une partie d'une réalité mystérieuse et infinie. [...] Ce qui est capital, c'est l'impression d'immersion, de dilatation du moi dans un Autre auquel le moi n'est pas étranger, puisqu'il en est une partie ». En commentant les rêveries de Rousseau et ce qu'il nomme son « extase cosmique », Hadot explique par exemple qu'« il ne s'agit pas pourtant d'un repliement sur soi ; mais au contraire le sentiment d'existence est indissolublement sentiment d'être dans le tout et sentiment de l'existence du tout » (*ibid.*, p. 356). Hadot poursuit à propos des stoïciens : « En prenant conscience d'un seul instant de notre vie, d'une seule pulsation de notre cœur, nous pouvons nous sentir liés à toute l'immensité cosmique et à la merveille de l'existence du monde » (*ibid.*, p. 358). Cf. enfin, parmi d'innombrables passages, *ibid.*, 365 à propos de la méditation de la mort : « Nous ressentirons alors le mystère insondable du surgissement du monde. La reconnaissance de ce caractère en quelque sorte sacré de la vie et de l'existence nous conduira à comprendre notre responsabilité envers les autres et envers nous-mêmes ».

1014 Dans ses critiques, Hadot ne saisit jamais la visée de résistance qui sous-tend les analyses de Foucault ; et s'il déclare : « Je comprends bien le motif pour lequel Foucault a gommé ces aspects, qu'il connaissait bien. Sa description des pratiques de soi [...] n'est pas seulement une étude historique, mais elle veut implicitement offrir à l'homme contemporain un modèle de vie » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 325), il faut immédiatement ajouter : c'est-à-dire un modèle de vie où la vie est ordonnée à une éthique de résistance. La résistance, pour Hadot, n'a de sens qu'à l'aune de normes antiques, comme la sagesse ou le monde, qu'il faut reproduire dans le monde moderne. Cf. par exemple P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 190-1 : « Il est impossible que le philosophe oublie la misère généralisée dans le monde, les souffrances de tout genre qui oppriment les hommes, et qu'il ne souffre pas en ressentant son impuissance à réformer quoi que ce soit [...]. Comment garder la paix intérieure quand on sent gronder en soi la révolte ? Je crois pourtant que, sans la paix intérieure, aucune action ne peut être finalement efficace ». En outre, Hadot convient également lui-même de la

L'intention de Foucault est donc de rendre possible une résistance subjective et adaptée aux normes contemporaines – le souci de soi n'empêche pas, mais suscite et justifie plutôt un souci des autres¹⁰¹⁵ –, et non de récupérer les normes antiques de la sagesse et du cosmos, de quitter la bataille dans une ultime pose dandy ou d'en rester, comme il le dit à propos de la pratique impériale du souci de soi, au plaisir pris à la possession de soi-même et à une « jouissance sans désir et sans trouble »¹⁰¹⁶.

L'esthétique de soi n'est pas autotélique, et ne constitue pas une fin pour elle-même : comme toujours chez Foucault, elle n'a de sens que stratégique, comme résistance à l'herméneutique de soi¹⁰¹⁷. Si l'identité de résistance proposée par Foucault paraît donc se rapprocher d'une ipséité ouverte au changement et à la transformation telle que Ricœur tente d'en dégager la possibilité, elle n'est pourtant pas réductible à l'identité narrative proposée par ce dernier : faire de soi une œuvre d'art n'est pas simplement défaire et refaire l'histoire mouvante

possibilité, voire de la nécessité de réhabiliter actuellement les exercices de soi en vue d'une autre finalité. Cf. *ibid.*, p. 331 : « je pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait ». Comme Foucault, il reconnaît aussi que le christianisme a repris un certain nombre d'exercices spirituels au moment où il s'est lui-même compris comme « vraie philosophie » (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 355-78). Mais si cette nouvelle finalité est pour Hadot une nouvelle sagesse, elle consiste pour Foucault en une éthique de résistance. Cf. entre autres exemples M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 98 : « la plupart du temps, les gens croient que ce qu'on doit faire, c'est dévoiler, libérer, déterrer la réalité cachée du soi. Mais le soi, je crois, ne doit pas être considéré comme une réalité qui peut être cachée ; je crois que le soi doit être considéré comme le corrélatif de technologies développées à travers notre histoire. Le problème, alors, ce n'est pas de délivrer, ce n'est pas de « libérer » le soi, mais d'envisager comment il serait possible d'élaborer de nouveaux types, de nouvelles sortes de relations à nous-mêmes ».

1015 Dans ses analyses du souci de soi, Foucault insiste sur le fait que « autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 123), par exemple sous la forme du maître ou l'ami. Cela ne signifie pas que tout rapport à soi nécessite un maître extérieur ou un ami fidèle, mais surtout que le rapport à soi est toujours en même temps un rapport aux autres – et, dans l'intention finale de Foucault, c'est-à-dire à l'horizon de la résistance, pour les autres. Foucault trouve ainsi une voie médiane entre holisme et individualisme : la culture de soi n'est ni une manière pour le groupe d'assurer sa perpétuation à travers des lois et des valeurs contraignantes pour ses membres, réduisant ces derniers à une fonction sociale, ni le triomphe d'un individualisme provoqué par le repli sur soi de citoyens dépossédés par le pouvoir impérial, mais une pratique sociale de grande ampleur où s'intensifient les rapports à soi. Sur la critique de l'individualisme, cf. M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 60 : « Les exigences d'austérité sexuelle qui se sont exprimées à l'époque impériale ne semblent pas avoir été la manifestation d'un individualisme croissant. Leur contexte est plutôt caractérisé par un phénomène d'assez longue portée historique, mais qui a connu à ce moment-là son apogée : le développement de ce qu'on pourrait appeler une « culture de soi », dans laquelle ont été intensifiées et valorisées les rapports de soi à soi ». Par conséquent, l'activité du souci de soi « constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale » (*ibid.*, p. 72). Mieux même, la culture de soi « cherche beaucoup plus à définir le principe d'une relation à soi qui permettra de fixer les formes et les conditions dans lesquelles une action politique, une participation aux charges du pouvoir, l'exercice d'une fonction seront possibles ou impossibles, acceptables ou nécessaires ». En somme, il s'agit d'une réelle « problématisation de l'activité politique » (*ibid.*, p. 119-20).

1016 *Ibid.*, p. 94.

1017 Cf. par exemple M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 295 ou M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 241 : « c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi ». Cette intuition sera poursuivie dans l'étude de l'aveu et de la *parrésia*.

de soi, mais armer librement le soi afin qu'il puisse lutter contre ce qui jusqu'en lui-même menace sa liberté, ce qui nécessite davantage de volonté que d'imagination. Il s'agit donc de devenir, plutôt que l'écrivain et le lecteur de soi-même dans la dimension du récit – ce qui, explicitement, relève d'une herméneutique de soi et semble trop proche d'un aveu pour que Foucault puisse en accepter le sens –, le principal résistant à soi-même dans l'ordre de la conscience et de ses représentations : le but est moins de se raconter de la meilleure des manières selon la cohérence que de transformer sa pensée selon la vérité afin de défendre la possibilité toujours incertaine de se défendre¹⁰¹⁸. L'individu se donnant pour tâche de faire de lui-même une œuvre d'art est peut-être moins artiste qu'artisan, ce en quoi le généalogiste fabricant d'armes et d'outils peut se reconnaître : se rapporter à soi consiste aussi à s'armer, et à concevoir des armes utiles aux autres, contre les normes qui prétendent gouverner. L'artiste de soi-même doit être pensé comme un résistant éthique et politique, et non comme un adepte de la transgression solitaire, ou d'un certain acosmisme comme pouvait encore y faire penser l'expérience de l'être du langage.

Comment alors comprendre cet art de soi-même sans tomber dans des facilités métaphoriques¹⁰¹⁹ ? Faire de soi un objet d'art nécessite de sculpter son esprit à partir d'un petit nombre de principes clairs, afin que l'œuvre que l'on se propose de créer évite un double écueil : l'informe par excès, comme le fatras incompréhensible de Frenhofer dans *Le Chef-d'œuvre inconnu* de Balzac, au cas où un trop grand nombre de principes, comme celui des couleurs et des traits du maître, rende le résultat incompréhensible, et l'informe par défaut, au cas où l'esprit, privé de repères et de règles, vire à l'abstraction. Or la nature de ces principes fondamentaux est essentielle : car il ne s'agit pas seulement d'axiomes ou de postulats théoriques, mais de principes éthiques et existentiels, aussi bien nommés « dogmes »¹⁰²⁰, consistant d'abord en des règles visant

1018 Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, Paris, Seuil, 1991, p. 442-8 et en particulier ce passage : « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, on bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*). [...] À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie ». Plus loin, on peut lire ces mots qu'il faut renverser pour comprendre l'intention commune à Descartes et à Foucault : « le récit, indique Ricoeur, exerce l'imagination plus que la volonté ». Cf. par exemple M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 160 : « le récit de soi-même, les textes dans lesquels on va dire ce qu'on a fait dans la journée, les impressions qu'on a eues, les rencontres qu'on a faites, tout ce qui est la dimension, non plus de la prescription de soi-même, mais du récit de soi-même, [...] cela, vous ne le trouvez pas dans les *hupomnēmata* ».

1019 Cf. par exemple F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., prologue : « il faut encore avoir du chaos en soi pour pouvoir enfanter une étoile qui danse ».

1020 Sur la notion de dogme, cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 52 : « ces règles pratiques manifestent une attitude globale, une vision du monde, un choix intérieur

la conduite des hommes. Si ces principes sont formulés selon le vrai, ils sont surtout orientés vers le bien – raisonnables plus que rationnels, pratiques plus que théoriques.

De ce point de vue, les analyses de Foucault s'inscrivent dans la continuité des thèses de Pierre Hadot sur la philosophie antique¹⁰²¹. L'erreur de lecture courante commise à propos de la philosophie antique¹⁰²², aux yeux de Hadot, consiste à considérer que la philosophie consiste en un discours théorique et systématique dont l'idéal est la vérité, alors que philosopher consiste d'abord en un choix fondamental d'existence ou de vie philosophique dont la finalité est le bien. Vie et discours philosophiques sont « incommensurables donc, mais aussi inséparables. Pas de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique »¹⁰²³. Sans abandonner son sens ni la rigueur formelle de ses propositions, Hadot explique ainsi que l'intelligibilité du discours théorique d'un philosophe grec ou romain doit pourtant, en dernière instance, être éclairée par un choix éthique qui est aussi celui d'une école : choix du bien pour les platoniciens, de la vie selon l'esprit pour les aristotéliens, de la liberté ou de l'indépendance pour le cynique, de l'indifférence pour les sceptiques, du plaisir pour les épicuriens, du bien moral pour les stoïciens. Si ce choix de vie n'est pas observé par le philosophe antique, sa philosophie se réduit à un exercice de style sophistique et mène à l'autonomie creuse du discours ; s'il ne l'est pas par le lecteur contemporain, alors la philosophie antique prend les airs d'un champ de bataille désordonné et contradictoire, croulant sous les répétitions et les vérités futiles. Si, en revanche, le choix éthique constitue le centre de l'expérience philosophique, alors il est clair que la philosophie antique, pour Hadot comme pour Foucault, est d'abord comprise comme une

fondamental, qui s'exprime dans un « discours », dans des formules universelles que Marc Aurèle, à la suite d'Épictète, appelle des *dogmata* [...]. Un dogme, c'est un principe universel qui fonde et justifie une certaine conduite pratique et peut se formuler en une ou plusieurs propositions ».

1021 Pierre Hadot souligne lui-même cette proximité : « Par ailleurs, je crois que mon article intitulé « exercices spirituels et philosophie antique », paru en 1977, a exercé une influence sur l'idée que M. Foucault se faisait de la « culture de soi » » (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 24). L'article de Hadot a en réalité paru en 1975-1976 dans l'*Annuaire de la V^e section de l'École pratique des hautes études*.

1022 Cf. par exemple P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 15-6 : « j'ai constaté que bien des difficultés que nous éprouvons à comprendre les œuvres philosophiques des Anciens proviennent souvent du fait que nous commettons en les interprétant un double anachronisme : nous croyons que, comme beaucoup d'œuvres modernes, elles sont destinées à communiquer des informations concernant un contenu conceptuel donné et que nous pouvons aussi en tirer directement des renseignements clairs sur la pensée et la psychologie de leur auteur. Mais en fait, elles sont très souvent des exercices spirituels que l'auteur pratique lui-même et fait pratiquer à son lecteur. Elles sont destinées à former les âmes. Elles ont une valeur psychagogique ».

1023 P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 268. Cf. aussi P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 16-7 : « un philosophe, dans l'Antiquité, n'est pas nécessairement, comme on a trop tendance à le penser, un théoricien de la philosophie. Un philosophe, dans l'Antiquité, c'est quelqu'un qui vit en philosophe, qui mène une vie philosophique ». Par conséquent, « la philosophie ne consiste pas dans l'habileté dialectique ou la beauté du langage, mais dans la manière dont on vit la vie quotidienne ».

pratique de soi visant la transformation de son existence ou de sa vie¹⁰²⁴, la métamorphose de sa subjectivité ou la modification de son être¹⁰²⁵.

Soit un exemple de principe de vie ou « dogme » stoïcien, censé faire de soi une belle œuvre : « être indifférent aux choses indifférentes »¹⁰²⁶. Ce principe répond à l'intuition centrale du stoïcisme, selon laquelle il n'y a de bien, ou de mal, que moral : pour reprendre la distinction d'Épictète, tout ce qui ne dépend pas de nous, ou de notre liberté, c'est-à-dire pauvreté, richesse, santé, maladie, beauté et laideur, n'est ni bon ni mauvais, mais indifférent. À toutes ces choses indifférentes, le dogme invite à l'indifférence, ce qui est davantage qu'un voile d'ignorance déposé volontairement sur elles : être indifférent aux choses indifférentes consiste à les aimer toutes de la même manière, c'est-à-dire sans faire de différence, puisqu'elles dépendent également de l'ordre rationnel et universel de la nature. La mort de la personne que j'aime est une chose indifférente et, ma liberté ne pouvant y toucher, je dois y être indifférent et aimer cette mort comme toute chose provenant du destin. Toute la valeur morale tient donc à la manière dont je me conduis intérieurement vis-à-vis de cet événement, et c'est seulement si du regret ou de la tristesse s'y attachent que j'accomplis le mal.

Jusque-là, être indifférent aux choses indifférentes est un principe ou un dogme, et n'est que cela ; or pour qu'il prenne tout son sens et permette à une existence de se transformer en une belle œuvre, pour qu'il constitue, au-delà d'une culture de soi, une « seconde nature », et que

1024 S'il analyse les arts de vivre gréco-romains, Foucault ne fait jamais pour autant de la vie une norme dans les dernières années, pas davantage donc que dans les précédentes. La vie, *bios*, ne compte que comme matière susceptible de résistance et de transformation, et non comme forme ou modèle à suivre. C'est la raison pour laquelle la vie des arts de vivre ne renvoie pas à la qualité d'être vivant, ζωή, mais bien à βίος, c'est-à-dire à la vie qui offre une prise à la liberté et à la résistance humaine. Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 36-7 : « Le *bios*, c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même. [...] C'est le cours de l'existence, mais compte tenu du fait que ce cours est indissociablement lié à la possibilité de le mener, de le transformer, de le diriger dans tel ou tel sens, etc. Le *bios*, c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre ». Foucault, dans son manuscrit, suggère alors la possibilité de parler de l'art de soi comme d'une biopoétique stratégiquement opposable à la biopolitique : « Biopoétique se justifierait parce qu'il s'agit bien d'une sorte de fabrication personnelle de sa propre vie (noter que dans ces arts se pose souvent la question de savoir si tel acte est beau ou non). On pourrait suivre ainsi le problème de la conduite sexuelle : la biopoétique où il s'agit de la conduite esthétique-morale de l'existence individuelle ; la biopolitique où il s'agit de la normalisation des conduites sexuelles en fonction de ce qui est considéré politiquement comme exigence d'une population ».

1025 Cf. par exemple *ibid.*, p. 33 : « Envisagé du côté de ses objectifs, l'art de vivre doit permettre d'acquérir un certain nombre de qualités, qui ne sont pas des aptitudes, qui ne sont pas non plus exactement des vertus au sens moral qu'on entendra par la suite, [mais] qui sont plutôt des qualités d'être, des qualités d'existence, ce que j'appellerais des modalités d'expérience, des qualités qui affectent et qui modifient l'être lui-même ». Foucault suit ici Hadot, pour lequel « ce n'est pas seulement une affaire de morale, c'est tout l'être qui est engagé » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 300). C'est bien une ontologie critique de nous-mêmes qui se joue dans cet art de soi.

1026 Sur le dogme stoïcien « être indifférent aux choses indifférentes » que Hadot analyse à plusieurs reprises, cf. par exemple Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 86-7, 159 et 205-6 qui commente et explique la formule de Marc-Aurèle : « Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes » (*Pensées*, XI, 16).

d'une règle extérieure et indirecte il devienne spontané, intérieur et normatif, le principe doit faire l'objet d'exercices – d'ascèse –, de mémorisations et de pratiques répétés¹⁰²⁷. L'ascèse, prise en un sens anti-nietzschéen en raison de sa proximité voulue par Foucault avec la résistance, est donc l'opérateur essentiel qui transforme le sujet de vérité en sujet d'action ou en sujet éthique : la pratique de soi-même vise non pas un acosmisme narcissique, mais un cosmopolitisme actif¹⁰²⁸. Pour faire de soi une œuvre d'art et s'incorporer des principes, il faut ce que Foucault appelle des « techniques de soi », et Hadot des « exercices spirituels », c'est-à-dire des pratiques réfléchies et réglées visant la transformation de soi en vue d'une fin qui peut être l'indépendance, la sagesse, la perfection ou le bonheur¹⁰²⁹.

1027 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 311-2 à propos de l'expression, commentée aussi bien par Hadot que par Foucault, selon laquelle il faut avoir le principe ou dogme « sous la main » : « Il faut l'avoir sous la main, c'est-à-dire qu'il faut l'avoir en quelque sorte presque dans les muscles. Il faut l'avoir de telle manière que l'on puisse la réactualiser immédiatement et sans délai, de façon automatique » ; « C'est bien pour qu'il puisse venir s'intégrer à l'individu et commander son action, et faire partie en quelque sorte de ses muscles et de ses nerfs : c'est pour cela qu'il faudra avant, à titre de préparation dans l'*askêsis*, faire tous ces exercices de remémoration ». « Mais lorsque l'événement se produira, il faut à ce moment-là que le *logos* soit, à ce point, devenu le sujet d'action lui-même, que le sujet d'action lui-même soit à ce point devenu *logos* que, sans même avoir à chanter à nouveau la phrase, sans même avoir à la prononcer, [il] agisse comme il faut agir ».

1028 Cf. *ibid.*, p. 465 : « L'ascèse philosophique, je crois qu'il faut la comprendre comme une certaine manière de constituer le sujet de connaissance vraie comme sujet d'action droite ». En cela, Foucault suit Hadot dans la réhabilitation positive de l'ascèse : « Nous ne parlerons pas d'« ascèse » au sens moderne du mot, tel qu'il est défini par exemple par K. Heussi : « abstinence complète ou restriction dans l'usage de la nourriture, de la boisson, du sommeil, de l'habillement, de la propriété, tout spécialement continence dans le domaine sexuel ». Il faut en effet soigneusement distinguer cet emploi chrétien, puis moderne du mot « ascèse » de l'emploi du mot *askesis* dans la philosophie antique. Chez les philosophes de l'Antiquité, le mot *askesis* désigne uniquement les exercices spirituels dont nous avons parlé, c'est-à-dire une activité intérieure de la pensée et de la volonté » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 77-8). En cela, Foucault rompt avec l'interprétation nietzschéenne de l'ascétisme, qui reste prisonnière d'une vision réactive ou chrétienne : dans la dernière période de Foucault, l'ascétisme constitue ainsi la ligne de fracture importante entre une pensée de la résistance et une pensée de la volonté de puissance. Sur ce point, cf. par exemple M ; Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 106 : « Nous ne devons pas lire dans ce terme la signification qu'il devait avoir dans la spiritualité chrétienne. Ce serait une illusion. Nietzsche – j'en ai peur – en a été victime ». Cf. aussi M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 104-5 : « pour la pensée grecque de l'époque classique, l'« ascétique » qui permet de se constituer comme sujet moral fait également partie, jusque dans sa forme même, de l'exercice d'une vie vertueuse qui est aussi la vie de l'homme « libre » au sens plein, positif et politique du terme ». Sur le cosmopolitisme, dont il faut rappeler le lien avec ce nouveau droit de résistance auquel pense Foucault, cf. la remarque de Frédéric Gros dans la « Situation du cours » : « Le sujet, découvert dans le souci, est tout le contraire d'un individu isolé : il est un citoyen du monde [...]. Le souci de soi crée donc une distance à l'action qui, loin de l'annuler, la régule » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 519). Sur le lien entre ascèse et monde, cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 267 : « l'ascèse chrétienne prend pour thème principal le détachement du monde, tandis que l'ascèse philosophique, gréco-romaine, se préoccupe de doter l'individu de la préparation, du bagage, de l'équipement lui permettant d'affronter le monde ».

1029 Cf. par exemple P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 22 sur la notion d'exercices spirituels : « Je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait » ; en somme, l'exercice spirituel est « une pratique destinée à opérer une transformation radicale de l'être » (*ibid.*, 271). Pour une synthèse des différents exercices spirituels, cf. *ibid.*, 291-333 et *Exercices spirituels et philosophie antique*, 19-74.

Sur les techniques de soi chez Foucault, cf. par exemple M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 38 où Foucault tente de conceptualiser une quatrième forme de technique en plus des techniques de production, des techniques de communication et des techniques de pouvoir distinguées par Habermas : « en

Ce syntagme de « technique de soi » invite à une remarque décisive : contrairement à Heidegger, Foucault n'oppose pas art et technique comme l'issue au danger. L'art de soi n'est pas une manière de retrouver un contact authentique à soi et à l'être que la technique, et en particulier la technique moderne de soi, aurait corrompu ; au contraire, pour Foucault, art de soi et techniques de soi sont indissociables, le premier correspondant à l'horizon ou à la finalité générale des secondes, et les secondes à la mise en œuvre, en même temps matérielle, formelle et efficiente, du premier. Aussi bien, une histoire des techniques antiques de soi permet de mettre en question le soi moderne dans son intrication avec les techniques de domination ou de pouvoir qui prétendent à son gouvernement, sans pour autant conduire au renoncement de toute technique de soi. C'est redire que la perspective généalogique de Foucault est indissociablement éthique et politique, et surtout qu'elle ouvre sur une résistance incompatible avec la philosophie heideggerienne¹⁰³⁰.

étudiant l'expérience de la sexualité, je me suis progressivement rendu compte qu'il y a dans toutes les sociétés [...] un autre type de techniques : des techniques qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-mêmes et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc. Appelons cette sorte de techniques « techniques » ou « technologie de soi » ».

1030 Cf. par exemple *ibid.*, p. 37 : « Pour Heidegger, c'était à cause d'une obsession croissante de la *technê* comme seul moyen d'arriver à la connaissance des objets que l'Occident a perdu le contact avec l'Être. Retournons la question et demandons-nous quelles techniques et quelles pratiques forment le concept occidental du sujet, lui donnant sa césure caractéristique de la vérité et de l'erreur, de la liberté et de la contrainte. Je crois que c'est là que nous trouverons la réelle possibilité de construire une histoire de ce que nous avons fait et, en même temps, un diagnostic de ce que nous sommes. Ce serait une analyse théorique qui aurait, en même temps, une dimension politique. Par ce mot de « dimension politique », je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation ». Cf. aussi M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 285 : « je ne dirai pas que mon projet est de se débarrasser de tout genre de technologie. [...] le problème est de savoir comment nous pouvons imaginer, créer, rénover ou changer les relations à nous-mêmes au moyen de ces techniques. [...] je ne crois pas que nous devons laisser de côté tous ces problèmes, ces problèmes politiques de la technologie de soi, pour la raison que la *technê* doit être philosophiquement mise en question d'un point de vue heideggerien ». Cf. enfin, sur la relation de Foucault et de Heidegger, les dernières lignes du cours de 1982 à propos de ce qui est considéré comme « le problème de la philosophie occidentale » et dont il faut comprendre qu'il est sous-jacent à l'enquête qui vient d'être menée : « comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhne*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 467).

Il est clair que l'objectif de la généalogie du sujet que propose Foucault est de comprendre le rapport entre techniques de soi et techniques de pouvoir, c'est-à-dire selon les deux faces du terme de gouvernement : « si l'on veut étudier la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, il faut tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. [...] Il faut tenir compte des points où les technologies de domination des individus les uns sur les autres font appel aux processus par lesquels l'individu agit sur lui-même ; et inversement, il faut tenir compte des points où les techniques de soi s'intègrent dans des structures de coercition et de domination. Le point de contact, où [la façon dont] les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes, est ce que je peux appeler, je crois, « gouvernement ». Gouverner les gens, au sens large du mot, n'est pas une manière de les forcer à faire ce que veut celui qui gouverne ; il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même » (M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 38-9). Il n'est pas utile de préciser que l'étude du gouvernement suppose le problème de la

Soit quatre exemples d'exercices spirituels : premièrement, la définition physique chez les stoïciens, qui est l'effort pour voir une chose telle qu'elle est sans y ajouter de passions ou de fausses représentations, étant donné que « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais leurs jugements sur les choses ». Marc-Aurèle donne quelques exemples de définitions physiques, lorsqu'à propos d'une riche nourriture il parle de cadavre de poisson ou de porc, à propos d'un vêtement teint, déclare que « cette pourpre, c'est du poil de brebis mouillé d'un sang de coquillage » ou à propos d'un acte sexuel, que « c'est un frottement de ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant »¹⁰³¹. S'efforcer à voir les choses comme elles sont réellement revient à intérioriser le dogme invitant à être indifférent aux choses indifférentes, comme tous les autres exercices spirituels de l'école. Deuxièmement, la *præmeditatio malorum*¹⁰³², qui consiste à « préméditer » ou imaginer le pire pour vivre plus indifféremment, librement ou intensément. Épictète donne un exemple de cet exercice lorsque, au moment d'embrasser son enfant, il se répète intérieurement : demain peut-être tu seras mort. Comme forme extrême de cette préméditation du pire, la méditation de la mort permet, en vivant chaque instant comme s'il était le dernier, de donner à l'instant présent une valeur merveilleuse¹⁰³³. Troisièmement, des exercices de concentration du moi, comme l'examen de conscience consistant à interroger sa conduite journalière en termes de bien et de liberté, ou les célèbres *hupomnèmata*¹⁰³⁴, prises de notes destinées à se souvenir des dogmes et des écarts de conduite par rapport aux dogmes. Enfin, des exercices de dilatation du moi, comme ce que Hadot appelle la « méditation universelle », invitant à se détacher progressivement de son moi égoïste et partiel en adoptant une vue sur soi de plus en plus large et universelle : lieu précis où on se trouve, ville, région, pays et monde¹⁰³⁵.

Pour Foucault, faire de sa vie une œuvre d'art passe par un seul principe : non pas « être indifférent aux choses indifférentes », mais « résister » – résister à toute forme d'intolérable, dans

résistance.

1031 Marc-Aurèle, *Pensées*, VI 13. Cf. aussi M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 292.

1032 Cf. *ibid.*, p. 444-54.

1033 Cf. *ibid.*, p. 457-60.

1034 Hadot critique directement l'interprétation foucauldienne des *hupomnèmata* ; alors que Foucault estimerait que ces carnets de notes ont pour but de s'approprier les sentences du passé pour construire le soi, Hadot rappelle que stoïcisme et épicurisme ont plutôt tendance à écarter le passé et l'avenir pour vivre l'instant présent selon la raison ; comme le résume bien Hadot en visant directement Foucault, « il ne s'agit pas de se forger une identité spirituelle en écrivant, mais de se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité. Il est donc inexact de parler d'« écriture de soi » ; non seulement on ne s'écrit pas soi-même, mais l'écriture ne constitue pas le soi : comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l'universalise » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 329). Il faut rappeler que c'est à partir d'une interprétation des *hupomnèmata* que Hadot lit les *Pensées* de Marc-Aurèle dans son ouvrage de référence. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 45-9.

1035 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 260-73.

les domaines de la sexualité, de l'alimentation, de la médecine et des prisons et contre des formes précises comme la surveillance généralisée ou l'extension de l'aveu. Et c'est ce principe d'existence, invitant à une résistance aussi permanente que multiple, qui peut se subordonner sans contradiction des techniques de soi ou des exercices spirituels du passé, comme des exercices de concentration ou de dilatation du moi, des prises de notes ou des formes de méditation. L'art de soi foucauldien consiste à sculpter ou à peindre sa subjectivité selon le principe essentiel de résistance : principe décisif qui évite en même temps les écueils d'un trop grand nombre et d'une absence totale de principes d'existence, c'est-à-dire d'une œuvre informe par l'excès ou par défaut, et qui peut légitimement prétendre à l'idéal d'une certaine beauté éthique. Résister aux pouvoirs et aux micro-pouvoirs qui prétendent gouverner nos vies n'est pas uniquement de l'ordre de la stratégie politique entendue comme investissement du champ social et comme lutte collective, mais doit d'abord s'entendre comme la subjectivation du principe de résistance et comme échappée volontaire et courageuse à toutes les normes dont le soi peut être la cible, et se faire le relais. Résister exige donc d'entreprendre un rapport esth-éthique et pratique, avant d'être herméneutique et théorique, à soi-même : en d'autres termes, résister implique un souci de soi orienté vers la beauté et le bien plutôt que vers la connaissance soupçonneuse de soi-même.

Le souci de soi, ou *epimeleia heautou*, est l'événement privilégié de cette histoire de la subjectivité, ou de la pensée, parce qu'il suppose toujours un primat de la pratique sur la théorie, de l'existence sur la connaissance, de l'éthique sur l'herméneutique :

cette notion d'*epimeleia heautou* n'a pas simplement accompagné, encadré, fondé la nécessité de se connaître soi-même, au seul moment de son apparition dans la pensée, l'existence, le personnage de Socrate. Il me semble que cette *epimeleia heautou* (ce souci de soi, et la règle qui lui était associée) n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine¹⁰³⁶.

La thèse générale de Foucault est ambitieuse : plutôt que de lire l'histoire de la pensée comme une connaissance de soi progressive, du principe delphique *gnôthi seauton* aux sciences humaines en passant par Descartes, il s'agit de montrer que cette connaissance de soi, dès l'entretien entre Socrate et Alcibiade, est secondaire par rapport au souci de soi, qui implique premièrement une attitude générale d'existence envers le monde, les autres et soi-même – et il n'est pas exagéré de qualifier cette attitude de « critique » –, deuxièmement une conversion réfléchie non vers l'extérieur mais à soi-même, troisièmement un ensemble d'actions et de pratiques, d'exercices et d'ascèses, c'est-à-dire de techniques de soi¹⁰³⁷. C'est dire que le souci de

1036 *Ibid.*, p. 10.

1037 Cf. *ibid.*, p. 12. Sur le rapport entre *gnôthi seauton* et *epimeleia heautou*, cf. *ibid.*, p. 442-4 où Foucault,

soi chez Foucault, s'il est proche en apparence du souci de Heidegger, s'en éloigne comme une pensée de résistance à une pensée phénoménologique et herméneutique de l'authenticité¹⁰³⁸. La connaissance de soi, qui prend son autonomie dans le christianisme avec l'aveu et domine encore l'exercice herméneutique des sciences humaines, n'est donc pas historiquement première pour Foucault, c'est-à-dire qu'elle n'est pas à elle-même sa propre origine, mais dérive d'un thème antique consistant à se soucier de soi selon la beauté, le bien et la liberté.

En cela, Foucault semble au plus proche de la tradition philosophique, dont il excepte pourtant – de manière contradictoire, peut-être malheureuse et à tout le moins problématique – Aristote, Kant, et surtout Descartes, dont il suggère qu'il a définitivement rompu avec la spiritualité, fondant la connaissance dans la connaissance elle-même¹⁰³⁹. Cette exclusion est

contrairement à ce qu'il nomme la tradition philosophique qui suppose l'autonomie, la continuité et le progrès de la connaissance de soi depuis Platon, explique que son hypothèse est plutôt la suivante : « c'est aux différentes formes de l'*epimeleia heautou* qu'il faut demander l'intelligibilité et le principe d'analyse des différentes formes de la connaissance de soi ». « Par conséquent il ne faut pas constituer une histoire continue du *gnothi seauton* qui aurait pour postulat, implicite ou explicite, une théorie générale et universelle du sujet, mais je crois qu'il faut commencer par une analytique des formes de la réflexivité, en tant que ce sont les formes de réflexivité qui constituent le sujet comme tel ».

1038 Heidegger affirme que « l'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme souci » (*Être et temps*, §12, p. 65), ce qui signifie que le souci est considéré « de manière purement ontologico-existential » (*ibid.*, §41, p. 160). Le souci pour Heidegger est toujours d'abord souci de l'être, plutôt que du soi : « Parler de « souci de soi » par analogie à la préoccupation et à la sollicitude serait une tautologie. Le souci ne peut pas désigner un comportement particulier vis-à-vis du Soi-même, parce que celui-ci est déjà caractérisé ontologiquement par l'être-en-avant-de-soi, mais, dans cette détermination, les deux autres moments structurels du souci, l'être-déjà-dans... et l'être-auprès... sont eux aussi conjointement posés » (*ibid.*). Il faut donc remarquer que si le souci est un thème directeur chez Heidegger – de ce point de vue, Heidegger fait comme Foucault référence au texte de Sénèque qui caractérise l'être humain par son souci (*ibid.*, §42) –, il est cependant opposé au souci de soi comme d'un simple étant, ou comme d'une conscience subjective, rationnelle et critique.

En tout cas, toute la philosophie positive du souci chez Heidegger, c'est-à-dire tout l'effort de Heidegger pour retrouver le sens de l'être à partir d'une temporalité du *Dasein* pensée comme être-pour-la-mort, tient à une conception du souci comme authenticité. Ainsi, faisant référence à l'angoisse, Heidegger indique que « le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci » (*ibid.*, §49, p. 202). Ainsi, si « la temporalité se dévoile comme le sens du souci authentique », c'est que « le souci est être pour la mort » (*ibid.*, §65, p. 251 et 254). Cela implique deux conséquences contre lesquelles Foucault réagit directement : premièrement, pour Heidegger, la dimension ontologique du souci fait que le soi-même est second, ou dérivé, par rapport à lui : « Bien loin que le souci ait besoin d'être fondé dans un Soi-même, c'est l'existentialité comme constituant du souci qui livre la constitution ontologique du maintien du Soi-même du *Dasein* [...] ». La structure du souci pleinement conçue inclut le phénomène de l'ipséité » (*ibid.*, §64, p. 249). Deuxièmement, pour Heidegger l'historicité du *Dasein* est la structure ontologique du souci : « C'est seulement si, dans l'être d'un étant, la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude co-habitent aussi cooriginellement qu'elles le font dans le souci, que cet étant peut exister selon le mode du destin, c'est-à-dire être historique dans le fond de son existence » (*ibid.*, §74, p. 290). Au contraire, la perspective ontologique de Foucault n'est que relationnelle et historiquement déterminée : il ne s'agit pas d'interpréter les signes d'un *Dasein* ou d'un soi authentique, mais de résister aux normes qui composent – ni authentiquement ni inauthentiquement, mais en vertu du fonctionnement axiologiquement et ontologiquement neutre du pouvoir – le soi.

1039 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 19 où Foucault décrit ce qui à ses yeux représente « le moment cartésien », et cela « sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela » : « Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire, à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en

d'autant plus surprenante que Foucault, dans la réponse à Derrida, envisage précisément les *Méditations* comme un exercice ascétique, et que, dans la conférence de 1978, il s'affilie directement à Kant dans la mesure où ce dernier a défini la philosophie comme attitude critique, ou volonté de n'être plus tellement gouverné. En cela la critique que Hadot adresse à Foucault est pertinente, et paraît même plus conforme aux analyses de Foucault, dont la position forcée à l'égard de Descartes ressemble davantage à une posture lointainement anti-métaphysique qu'à une thèse soigneusement démontrée : la rupture avec la spiritualité, ou sa subordination à la connaissance, soutient en effet Hadot, ne date pas de Descartes, ou de Kant, ni même d'Aristote, mais de la théologie médiévale, que Foucault comprend seulement comme un préalable au « moment cartésien »¹⁰⁴⁰.

C'est pourquoi Pierre Guenancia rappelle avec raison que le sujet cartésien, n'étant ni

lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la vérité s'obtient sans condition. Mais ces conditions sont de deux ordres, maintenant, et aucun de ces ordres ne relève de la spiritualité. Il y a d'une part les conditions internes de l'acte de connaissance [...]. Quant aux autres conditions, elles sont extrinsèques. Ce sont des conditions comme : « Il ne faut pas être fou pour connaître la vérité » ». Si bien que pour Descartes, selon une phrase provocante de Foucault, « je peux être immoral et connaître la vérité » (M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », art. cit., p. 1230).

1040 Cf. par exemple P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 310-1 : « Un autre point de divergence entre M. Foucault et moi se situe à propos de la question : à propos de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d'être vécue comme un travail de soi sur soi (que ce soit pour réaliser une œuvre d'art ou pour se dépasser dans l'universalité) ? Pour ma part, je pense que cette rupture doit se situer au Moyen Âge, au moment où la philosophie est devenue l'auxiliaire de la théologie et où les exercices spirituels ont été intégrés à la vie chrétienne et sont devenus indépendants de la vie philosophique : la philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique. Foucault, au contraire, rend Descartes responsable de cette rupture [...]. Je ne suis pas tout à fait sûr que cela soit exact. Descartes a précisément écrit des *Méditations* : le mot est très important. Et à propos de ces *Méditations*, il conseille à ses lecteurs d'employer quelques mois ou au moins quelques semaines à « méditer » la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis de la nature de l'esprit. Cela montre bien que pour Descartes aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel. Je pense que Descartes, comme Spinoza, continue à se situer dans la problématique de la tradition antique de la philosophie conçue comme exercice de la sagesse ». Pour l'intégration d'Aristote à la philosophie comme manière de vivre, cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 123-44 et en particulier *ibid.*, p. 125 où Hadot explique que « le bonheur philosophique se trouve dans la « vie selon l'esprit » » et *ibid.*, p. 130 pour l'expression de « *praxis* théorétique » afin de désigner une vie dont la finalité éthique est la contemplation. Sur Kant, cf. *ibid.*, p. 399-406 où Hadot comprend la philosophie cosmologique comme une manière de vivre philosophiquement selon la sagesse, à la différence de la philosophie scolastique. Cf. par exemple *ibid.*, p. 403-4 : « la philosophie « cosmique » se réfère finalement à la sagesse, incarnée dans le sage idéal. Ce qui a toujours fondé la notion de philosophie (c'est-à-dire de recherche de la sagesse), c'est, dit Kant, l'idée d'une philosophie « cosmique », d'une philosophie « du monde » (et non l'idée d'une philosophie scolastique) ».

Il faut ajouter des nuances à la thèse foucauldienne du « moment cartésien ». D'une part, Foucault affirme : « Quand je dis « je crois que ça a été définitivement rompu », inutile de vous dire que je n'en crois pas un mot, que précisément tout l'intérêt de la chose, c'est que les liens n'ont pas été brusquement rompus comme par un coup de couteau » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 27). Foucault reconnaît un retour à la spiritualité chez Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl et Heidegger (*ibid.*, p. 29-30). D'autre part, Foucault insiste aussi sur le rôle de la théologie médiévale, à laquelle il n'accorde pas un statut décisif, mais préalable au moment cartésien : « Il y avait longtemps que la dissociation commençait à se faire et qu'un certain coin avait été placé entre ces deux éléments. Et le coin, bien entendu, il faut le chercher... du côté de la science ? Pas du tout. Il faut le chercher du côté de la théologie » et en particulier du côté de « la correspondance entre un Dieu tout connaissant et des sujets tous susceptibles de connaître, sous réserve bien sûr de la foi » (*ibid.*, p. 28).

œuvre singulière à transformer ni objet de connaissance au fondement de la science, est d'abord une chose essentiellement libre, dont tout le travail sur soi, non pas seulement épistémique mais ascétique comme Foucault l'a remarqué par ailleurs, consiste à estimer le pouvoir de la volonté sur ses passions, ou de sa liberté par rapport à ses servitudes particulières¹⁰⁴¹. Mais c'est souligner la proximité, plutôt que la différence, avec l'intention de Foucault, lequel conçoit la subjectivité, à l'instar du généreux cartésien, comme une manière non d'aimer ou d'adhérer à son soi, mais comme une manière de résister à ce qu'il faudrait appeler son intolérable soi, et de se conduire en mettant toute son estime non dans la passion de soi-même, mais dans la passion de sa liberté, ou de sa résistance, à l'égard de soi-même. Ce qui est beau dans le projet esth-éthique de Foucault, ce n'est pas le soi, ni même le souci de soi, mais la résistance à soi, c'est-à-dire la manière dont on use de sa liberté pour soi et pour les autres, ce qui implique d'en user aussi contre soi et contre les autres. Et cette résistance à soi suppose, de manière nécessaire mais non suffisante, un pouvoir sur soi – faut-il ici parler d'une « citadelle intérieure » ou même d'une forme de « salut » philosophique ?¹⁰⁴². Enfin, de même que la générosité chez Descartes est la

1041 Cf. P. Guenancia, « Foucault / Descartes », *Archives de philosophie*, t. 65, 2002/2, repris sur Cairn, p. 12 : « la conception cartésienne de la subjectivité, inchangée du *Discours de la méthode* aux *Passions de l'âme*, n'est pas celle d'un objet précieux dont on se soucie ou d'un objet intéressant pour une science possible, mais celle d'une « chose » essentiellement libre ». Guenancia, après avoir rappelé l'indissociabilité des dimensions théorique et pratique du sujet cartésien, c'est-à-dire de la connaissance et du contentement de soi résultant du bon usage du libre arbitre, souligne que « la méthode cartésienne s'apparente bien plus à un exercice ou une ascèse, à une discipline de la volonté, à une culture prolongée de l'attention qu'à un mode d'emploi de règles objectives » (*ibid.*, p. 15). Par conséquent, le sujet cartésien, loin d'être le sujet universel fondateur de la science que conserve Foucault dans les dernières années, est caractérisé par un rapport à soi conscient et maître de sa liberté, qui se manifeste d'abord comme résistance à ce qui la nie : « Le rapport à soi est un rapport de pouvoir ou de maîtrise ; en ce sens la question n'est pas celle de la connaissance de soi [...]. Le sujet cartésien est force plus encore que substance, force qui s'éprouve surtout dans la résistance qu'il est capable d'opposer à ce qui ne doit pas être trop suivi, ou trop craint, ou trop aimé, loué, vénéré, etc » (*ibid.*, p. 22). Nous ne voyons donc pas d'opposition entre la subjectivité cartésienne et foucauldienne, c'est-à-dire entre un soi estimant d'abord la capacité de toute pensée libre à agir contre ses inclinations naturelles ou sociales et un soi dont la tendance est le repli sur soi, voire l'amour de soi. En ce sens, cette citation, qui résume la lecture de Guenancia : « L'estime de soi, sans être une mise entre parenthèses de soi, implique plutôt une prise de distance envers soi-même et la conservation, la préservation de cette distance, condition de l'exercice du jugement, que l'homme généreux, soucieux d'objectivité, désireux d'être juste envers lui-même, place au-dessus de sa subjectivité » (*ibid.*, p. 24), convient aussi bien au généreux cartésien qu'au résistant foucauldien. Dans la même perspective, cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 260 à propos de Sénèque : « Être libre, c'est *effugere servitutem*. C'est fuir la servitude, bien sûr, mais servitude de quoi ? *Servitutem sui* ; la servitude de soi ». Cf. aussi ce passage surprenant, qui confirme cette intuition : « L'exercice de la *parrësia* doit être essentiellement commandé par la générosité » (*ibid.*, p. 369).

1042 Sur le pouvoir sur soi, cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 159 : « la vertu consiste essentiellement à se gouverner parfaitement soi-même, c'est-à-dire à exercer sur soi une maîtrise aussi exacte que celle d'une souveraineté contre laquelle il n'y aurait aucune révolte » ; le but est donc le « parfait gouvernement de soi-même, c'est-à-dire une sorte de rapport politique permanent de soi à soi ; nous avons à édifier la politique de nous-mêmes ». Foucault note en outre que la relation de maîtrise à soi-même « n'est pas une relation de pouvoir » (« Discussion with Michel Foucault », repris en *ibid.*, p. 181).

Cf. par exemple *ibid.*, p. 128 à propos de la *stultitia*, qui signifie en même temps le désordre, l'inconstance et le manque de pouvoir sur soi, ainsi que son dépassement grâce au souci de soi : « Vouloir librement, c'est vouloir sans aucune détermination et le *stultus*, lui, est déterminé à la fois par ce qui vient de l'extérieur et par ce qui vient

seule passion à ne pas devoir connaître de mesure, parce qu'elle s'oppose précisément à la démesure de toutes les autres passions, de même la résistance est chez Foucault la seule norme à ne pas devoir connaître de limite, parce que son sens est de limiter toutes les autres normes, aussi bien sociales que subjectives. Dans la générosité cartésienne tout autant qu'avec la résistance foucauldienne, il s'agit d'entreprendre un rapport indirect et technique à soi-même, afin de régler la conduite de sa vie selon la liberté plus encore que selon la raison¹⁰⁴³.

de l'intérieur. Deuxièmement, vouloir comme il faut, c'est vouloir absolument (*absolute*). C'est-à-dire que le *stultus*, lui, veut plusieurs choses à la fois, et ces choses sont divergentes sans être contradictoires. [...] C'est ainsi que le *stultus* veut la gloire et, en même temps, il regrette de ne pas mener une vie tranquille, voluptueuse, etc. Troisièmement, le *stultus* est celui qui veut mais il veut aussi avec inertie, il veut avec paresse, sa volonté s'interrompt sans arrêt, change d'objectif. Il ne veut pas toujours. Vouloir librement, vouloir absolument, vouloir toujours : c'est cela qui caractérise l'état opposé à la *stultitia* ».

Si le salut a un sens d'abord philosophique et non religieux, alors faire de soi-même une œuvre d'art peut aussi signifier se sauver soi-même. Cf. *ibid.*, p. 177 : « Se sauver soi-même n'a pas simplement la valeur négative de : échapper au danger, échapper à la prison du corps, échapper à l'impureté du monde, etc. Se sauver a des significations positives. Tout comme une cité se sauve en aménageant autour d'elle les défenses, les forteresses, les fortifications, etc., dont elle a besoin [...], de la même façon on dira qu'une âme se sauve, que quelqu'un se sauve, lorsqu'il s'est armé convenablement, qu'il s'est équipé de telle façon qu'il puisse, effectivement, se défendre le cas échéant. Celui qui se sauve, c'est celui qui est dans un état d'alerte, dans un état de résistance, dans un état de maîtrise et de souveraineté sur soi qui lui permet de repousser toutes les attaques et tous les assauts. De même « se sauver soi-même » voudra dire : échapper à une domination ou à un esclavage ; échapper à une contrainte par laquelle on est menacé, et être rétabli dans ses droits, retrouver sa liberté, retrouver son indépendance ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 231 : « *Sozêsthai*, se sauver, dans le vocabulaire épicurien et dans le vocabulaire stoïcien ou cynique, signifie accéder à une vie bonne, belle, heureuse ».

En tout cas, Foucault insiste, à travers les stoïciens et les épicuriens, sur la dimension préparatoire – une telle préparation se disant *paraskeuê* – du souci de soi, destiné à résister aux événements. Cf. par exemple l'analyse de la *phusiologia* épicurienne en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 230 : « La *paraskeuê*, c'est cet équipement, c'est cette préparation du sujet et de l'âme qui fait qu'ils seront armés comme il faut, de manière nécessaire et suffisante, pour toutes les circonstances possibles de la vie que l'on pourra rencontrer. La *paraskeuê*, c'est précisément ce qui permettra de résister à tous les mouvements et sollicitations qui pourront venir du monde extérieur ».

1043 Cf. *ibid.*, p. 405 : « Faire de sa vie l'objet d'une *tekhnhê*, faire de sa vie par conséquent une œuvre – œuvre qui soit [...] belle et bonne – implique nécessairement la liberté et le choix de celui qui utilise sa *tekhnhê*. [...] Je crois que c'est un élément important, à bien saisir, parce que justement c'est une des lignes de clivage entre ces exercices philosophiques et l'exercice chrétien ». De même, ne peut-on pas comprendre aussi bien le généreux cartésien que le résistant foucauldien comme « constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers et par l'exercice de la vérité ? » (*ibid.*, p. 304).

3.2 Aveu et résistance

« Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire »¹⁰⁴⁴.

3.2.1 Le problème de l'aveu

Comme l'indique la citation extraite de *L'Archéologie du savoir* placée en exergue de ce chapitre, l'aveu est une parole, éventuellement rétive, qui engage l'intimité du sujet vis-à-vis d'autrui et à son pouvoir : l'aveu met donc directement en question le gouvernement de soi dans son rapport avec le gouvernement des autres et, par voie de conséquence, la possibilité de la résistance. Or la réflexion décisive de Foucault sur l'aveu intervient précisément à un moment de l'œuvre qu'on peut comprendre comme une réorientation de la généalogie du pouvoir vers une généalogie du sujet, Foucault se proposant d'étudier la manière dont ce je se constitue non plus tellement par assujettissement, mais par subjectivation de vérités et de pouvoirs. L'aveu n'est ainsi pas en lui-même un pouvoir ; il désigne plutôt, sous une modalité qui est historiquement apparue avec le christianisme, un mécanisme ou une certaine technique de soi grâce à laquelle des normes de pouvoir peuvent être légitimées en étant acceptées de l'intérieur par l'individu, c'est-à-dire dans la mesure où le sujet qui avoue pense agir en toute liberté, conscience et volonté. En ce sens, l'aveu constitue le premier objet « total » de Foucault, intégrant toutes les mutations méthodologiques importantes qui définissent ses derniers travaux, et le problème consiste à comprendre quelle place l'aveu peut tenir dans une pensée de la résistance subjective, critique ou éthique.

Fidèle à la volonté de révéler comme contingentes certaines des évidences de la culture, la réflexion de Foucault sur l'aveu a ce premier intérêt d'exhumer un objet qui dans les pratiques quotidiennes passe inaperçu : il s'agit ainsi de remarquer que nous avouons, en davantage de lieux et de temps que nous l'imaginons, sans nous soucier des vérités que nous offrons à la merci d'un autre, ni des pouvoirs qui requièrent et exploitent nos paroles, ni même du geste historique que nous reproduisons alors. Un exposé exhaustif de ces occasions paraît interminable, mais il est possible, pour un premier aperçu, de penser à l'aveu de son amour, de son crime, de son

1044 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 28.

enfance, de sa couleur politique, de sa maladie ou de sa sexualité. Les internets et autres réseaux sociaux, en incitant à multiplier les « j'aime... », ou encore les événements politiques récents – qu'on pense aux récents « je suis Charlie, Paris, Londres... » –, pourraient d'ailleurs être lus comme les signes parmi d'autres d'une généralisation, certes banalisée voire dégradée, de la tonalité de l'aveu. Il semble d'ailleurs que l'aveu, et peut-être est-ce là un des effets des panoptiques virtuels, prolifère d'autant plus que son agent, comme son destinataire, se pluralise et se rend anonyme.

C'est cette extension démesurée de l'aveu qui étonne d'abord Foucault, qui n'hésite pas à établir le diagnostic selon lequel « l'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu »¹⁰⁴⁵. Comment comprendre que la disposition à avouer est devenue une seconde nature dans les sociétés occidentales modernes ? On peut d'ailleurs déjà douter qu'il s'agisse d'une pratique univoque ; peut-on parler comme d'une même chose de l'aveu d'un crime ou d'un amour – connus mais inavouables – et de l'aveu d'un trauma infantin – que l'analyste doit exhumer de l'inconscient de l'analysé –, ou même de l'aveu chrétien d'un désir secret qu'une longue et patiente herméneutique a réussi à faire basculer dans la lumière¹⁰⁴⁶ ? N'y a-t-il pas là non seulement un autre accès à la vérité, mais encore une autre vérité en jeu, un autre pouvoir, un autre aveu ? Le problème de l'extension de l'aveu met donc aussi en question la méthode de Foucault : élargir à l'excès la pensée d'un objet – ici l'aveu, mais on pourrait demander la même chose à propos de la folie, du sujet ou de la résistance –, ne détruit-il pas tout effort pour le comprendre dans sa spécificité ou sa singularité ? Le danger méthodologique consiste, selon la loi de Port-Royal¹⁰⁴⁷, à ouvrir tellement l'extension du concept d'aveu que sa compréhension ne précise plus rien. Ne ruine-t-on pas *a fortiori* toute étude diachronique de l'aveu en rendant trop lâche sa compréhension synchronique ?

Lors d'un débat avec Jacques-Alain Miller lui reprochant d'utiliser des filets conceptuels aux mailles si larges qu'ils laissent échapper l'essentiel, Foucault concède d'abord que l'aveu a une extension « peut-être un peu large », mais affirme surtout ne pas chercher « à construire, avec cette notion d'aveu, un cadre qui me [lui] permettrait de tout réduire au même, des confesseurs à Freud. Au contraire, comme dans *Les Mots et les choses*, il s'agit de mieux faire apparaître les différences »¹⁰⁴⁸. Assimiler au même et distinguer comme absolument autre sont deux manières symétriques de refuser l'analyse et la critique de l'aveu : il s'agit plutôt de considérer plusieurs

1045 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 79-80.

1046 À propos de ce dernier aveu, cf. M. Foucault, « Sexualité et pouvoir », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 233, p. 564 : « cet aveu exhaustif va produire en quelque sorte une vérité, qui n'était pas connue bien sûr du pasteur, mais qui n'était pas connue non plus du sujet lui-même ».

1047 Cf. Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Vrin, 1981, livre I, chapitre 5.

1048 M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *art. cit.*, p. 318.

pratiques à l'aune de l'homogénéité que procure le même terme « d'aveu », et de penser cette homogénéité comme le produit ou la conjonction de plusieurs facteurs – le sujet, le pouvoir, le discours, la vérité –, lesquels permettent de multiplier les rapports et les distinctions historiques, c'est-à-dire d'entreprendre une réelle généalogie de l'aveu. Ce point de méthodologie est décisif, parce qu'il permet de ne pas réduire toutes les formes d'aveu au bien comme au mal, ce en quoi Foucault se débarrasse d'une vision axiologique de l'aveu comme peut l'être celle du christianisme dans la finalité du pardon et du salut, ou à l'inverse celle de Nietzsche dans l'analyse de la mauvaise conscience.

Mais il faut comprendre, plus profondément, la critique essentielle que Foucault adresse à la tradition philosophique : depuis le *cogito* cartésien, et même depuis le *gnauthi seauton* socratique, le sujet ou le soi occidental manifeste sa souveraineté dans un acte de réflexion transparent à lui-même. À travers son travail sur l'aveu, Foucault entend au contraire montrer que le sujet, dans le rapport de connaissance qu'il entretient à lui-même et l'acte de réflexion ou rapport à soi qu'il implique, est toujours déjà traversé par une obscurité, une extériorité ou un pouvoir. Au fond, il s'agit toujours, mais par une voie qui se veut plus profonde parce qu'elle prend toute la mesure du fait qu'un individu accepte et fait sienne des normes par subjectivation, de montrer implicitement que le *cogito*, paradigme de la subjectivité moderne et peut-être même de la subjectivité occidentale aux yeux de Foucault, n'est pas premier, mais un aveu qui s'ignore – « je suis, j'existe » –, c'est-à-dire un produit de la longue histoire culturelle qui impose, pour devenir un sujet, d'avouer son désir et d'objectiver l'être qu'on est en vérité, au moins inconsciemment ou dans les arcanes de son cœur¹⁰⁴⁹. Ce que Foucault cible stratégiquement à travers son étude sur l'aveu, c'est moins la réflexion ou la connaissance de soi qu'une pratique, née dans l'histoire mais déterminante pour notre actualité, qui impose d'enfermer la conscience de soi dans une herméneutique de soi, c'est-à-dire dans une verbalisation objectivante et asservissante de soi-même. Cette herméneutique de soi, consistant à découvrir et à libérer son vrai moi, prend bien sûr racine dans l'aveu chrétien, mais se poursuit aussi dans l'effort examinateur des sciences humaines, dans la psychanalyse et dans la phénoménologie de

1049 Cf. M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 120-1 : « Descartes introduit une révolution dans les techniques spirituelles : toutes ces techniques étaient tournées vers le problème de ce qui se passait dans les profondeurs de l'âme, [tandis que lui,] il utilise ces techniques pour découvrir le fondement de la connaissance scientifique » ; « c'est la raison pour laquelle il parle du *malin génie*, qui, encore une fois, n'est absolument pas une hypothèse philosophique, qui est un problème spirituel traditionnel », à savoir : « n'y a-t-il pas en moi quelqu'un que je connais et que je ne connais pas, [...] c'est-à-dire le démon, qui me suggère cette idée et qui fait que je pense qu'elle est vraie ou évidente, même si ce n'est pas le cas ? ». Autre exemple : « avec la règle de l'évidence, Descartes est en mesure d'utiliser le moyen d'examen de soi spirituel : voyons ce qui se passe dans mon âme, voyons, observons, scrutons ce qui se passe dans ma pensée ».

Heidegger ou de Ricoeur¹⁰⁵⁰.

Quel est enfin le corpus de l'aveu ? Si on trouve quelques occurrences isolées de l'aveu dès *Histoire de la folie*¹⁰⁵¹, et dans la préface à *Rousseau juge de Jean-Jacques*, que Foucault décrit en 1962 comme des « anti-Confessions », c'est la dernière leçon de *Théories et institutions pénales* (1971-1972) qui propose pour la première fois une analyse centrée sur l'aveu, suivie en cela par plusieurs remarques éparses dans *Le Pouvoir psychiatrique* et les deux leçons du 19 et 26 février 1975 du cours *Les Anormaux*. Mais c'est surtout *Du Gouvernement des vivants* (1979-

1050 Foucault rappelle que son projet d'une histoire de la sexualité se réoriente dans « l'histoire de l'homme de désir », qui implique de « réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi » (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 13). Sur le lien entre herméneutique et christianisme, cf. M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 65 : « l'herméneutique de soi moderne prend racine bien plus dans ces techniques chrétiennes que dans les techniques classiques. Le *gnôthi seauton* a beaucoup moins d'influence dans nos sociétés, dans notre culture, qu'on ne l'imagine ». Cf. aussi M. Foucault, *Dire vrai sur soi*, op. cit., p. 124 où Foucault indique que son adversaire est bien l'« herméneutique de soi, déchiffrant une réalité cachée sous la surface apparente des représentations » et *ibid.*, p. 137 : « le christianisme n'est pas seulement une religion du salut : il est une confession » ; par conséquent, « chacun a le devoir de savoir qui il est, de savoir ce qui se passe en lui, d'avoir conscience des fautes qu'il peut avoir commises, d'identifier les tentations auxquelles il est exposé ».

Sur le caractère herméneutique de toute la modernité occidentale que Foucault relie, en 1980, à l'anthropologisme que l'archéologue critiquait déjà en 1961, cf. *ibid.*, p. 90 : « C'était le but des institutions judiciaires, c'était aussi le but des pratiques médicales et psychiatriques, c'était le but de la théorie politique et philosophique – constituer le fondement de la subjectivité en tant que racine d'un soi positif, ce que nous pourrions appeler l'anthropologisme permanent de la pensée occidentale. Et je crois que cet anthropologisme est lié au profond désir de substituer la figure positive de l'homme au sacrifice qui, pour le christianisme, était la condition de l'ouverture du soi en tant que champ d'une interprétation indéfinie ». Cf. aussi cette déclaration de Foucault à Dreyfus et Rabinow : « Ce mouvement de l'anthropologie, de l'anthropologisme, ou de l'humanisme, ce renversement, cette tendance perpétuelle et que j'appellerais herméneutique, consiste à découvrir, à chercher, à partir de soi et à partir de son expérience en tant qu'elle est une expérience subjective, quelque chose qui peut valoir universellement comme connaissance objective de l'être humain. C'est ça que je veux critiquer » (*ibid.*, p. 105). Cf. enfin *ibid.*, p. 124 : « le cadre historique de toutes les sciences humaines a été le projet d'une herméneutique de soi ».

Sur le lien entre herméneutique et psychalyse, cf. par exemple M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 170 où Foucault affirme que « c'est cette question du sujet de désir qui va traverser l'Occident de Tertullien à Freud » et M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, F. Brion et B. Harcourt éd., Louvain-Chicago, Presses universitaires de Louvain-University of Chicago press, 2012, p. 169 : « avec Freud, on voit se développer une herméneutique de soi qui va disposer de techniques interprétatives ». Il faut remarquer que les références à Freud sont peu fréquentes dans les cours et conférences postérieurs à 1979, à tel point qu'il n'est pas exagéré, eu égard aux sujets traités par Foucault, de les juger allusives. Il existe cependant au moins deux points d'accroche récurrents : premièrement, l'interprétation des rêves, par rapport à quoi le travail de Foucault consiste essentiellement à exhumer l'œuvre onirocritique d'Artémidore ; deuxièmement, la censure sur ses pensées, par rapport à quoi Foucault revient surtout à Cassien. Cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 274 pour le premier point : « il est très intéressant de voir qu'Artémidore fait exactement le contraire de ce qu'a fait Freud. Jamais Artémidore [...] ne donne une interprétation sexuelle aux rêves, mais il y a des dizaines et des dizaines de rêves sexuels auxquels il donne toujours une interprétation sociale, professionnelle, économique ». Cf. *ibid.*, p. 283 pour le second, où Foucault évoque « ce principe qui est si important puisque vous le trouvez d'Épictète à Cassien, de Cassien à Freud, l'idée du changeur d'argent, l'idée que nous sommes les changeurs de nos pensées. Chaque fois qu'une pensée apparaît dans la conscience, il y a, ou Freud dit qu'il y a, une censure ; Cassien et Épictète disaient que nous devons être les censeurs de notre pensée et tester notre monnaie ». Sur le lien entre phénoménologie et herméneutique, cf. par exemple Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 10-5 où Ricoeur place son projet d'une phénoménologie herméneutique dans la continuité de l'analytique du *Dasein* de Heidegger, et qu'il ne distingue que comme une voie longue par rapport à une voie courte. Il faut lier aussi

1980), les conférences données en novembre 1980 réunies dans *L'Origine de l'herméneutique de soi*, et celles données en 1981 à Louvain publiées sous le titre *Mal faire, dire-vrai, fonction de l'aveu en justice*, qui développent une analyse importante et définitive sur l'aveu. Concernant les œuvres, il faut surtout consulter *La Volonté de savoir*, si l'on excepte l'inédit *Les Aveux de la chair*. Il faut donc remarquer, d'abord, que l'intérêt de Foucault pour l'aveu a été constant¹⁰⁵². Mais la constance de l'intérêt ne doit pas masquer l'éclatement des champs et des époques considérées, ainsi que des principes méthodologiques qui guident Foucault dans ses différentes analyses de l'aveu, symptomatique à cet égard de ce qu'on a appelé « la pensée-Foucault »¹⁰⁵³.

Contre cet effet de dispersion de l'objet et de la pensée, l'hypothèse suivie ici consistera à montrer que l'intuition qui guide les travaux de Foucault sur l'aveu est la notion de résistance. Si l'aveu est l'objet d'une longue et large généalogie – de Homère aux radios libres, de la pratique monastique à la psychiatrie –, c'est moins pour souligner la fatalité qui gouverne notre culture que pour ouvrir des brèches à partir d'une histoire précise. La pensée de Foucault semble ainsi n'admettre ni de résistance sans réflexion sur l'aveu ni d'aveu sans réflexion sur la résistance. Pour résoudre l'emmêlement de ces deux termes, trois temps scanderont ce chapitre : il convient d'abord de montrer l'importance généalogique de l'aveu dans l'histoire de la subjectivité occidentale, en suivant ses filiations depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui. Comment comprendre que depuis l'aveu d'ignorance de Socrate ou l'aveu coupable d'Œdipe, la subjectivité occidentale, bonne ou mauvaise, quotidienne ou philosophique, doive passer par le filtre sévère de l'aveu ? Il s'agira ensuite de mener une analyse plus logique qu'historique de l'aveu, autour des quatre notions fondamentales que sont le sujet, le pouvoir, le discours et la vérité. Qu'est cet aveu qui

l'herméneutique et l'étude positive que Ricoeur fait de l'aveu avec l'idée d'une identité narrative.

1051 Le thème de l'aveu intervient notamment dans la description de l'asile de Pinel en termes de faute et de culpabilité, c'est-à-dire comme prison morale plutôt que comme espace de liberté. Cf. par exemple M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 616 où Foucault indique que « l'absence de langage, comme structure fondamentale de la vie asilaire, a pour corrélatif la mise au jour de l'aveu ». Cf. aussi *ibid.*, p. 619 où Foucault rend compte d'une folie contrainte à se scruter elle-même : la folie « s'emprisonne dans son regard indéfiniment renvoyé à elle-même ; elle est enchaînée finalement à l'humiliation d'être objet pour soi ». Cf. enfin *ibid.*, p. 622 à propos de la mise en jugement perpétuelle du fou : « le cycle est doublement achevé : la faute est punie, et son auteur se reconnaît coupable ».

1052 La scène, extraite de *Du Traitement moral de la folie* de Leuret et représentant le psychiatre en train de multiplier les douches violentes sur un patient contraint à avouer sa folie, est un bon exemple de cette continuité : elle apparaît dans *Maladie et psychologie* en 1962 (p. 85-6), dans l'article « L'eau et la folie » de 1963 repris en *Dits et écrits* I, p. 298-9, dans *L'Origine de l'herméneutique de soi*, 31, dans une conférence de 1981, « Sexualité et solitude » repris en M. Foucault, *Dits et écrits* II, op. cit., p. 987-8 et dans M. Foucault, *Mal faire, dire-vrai*, op. cit., p. 1-2. Dans « Sexualité et solitude », Foucault confie que depuis sa découverte de cette scène d'aveu vingt ans auparavant, il avait projeté « d'analyser la forme et l'histoire de cette singulière pratique » (M. Foucault, *Dits et écrits* II, op. cit., p. 987). La constance de l'intérêt de Foucault pour l'aveu est renforcée par de nombreuses analyses qui y sont liées sans porter directement sur lui. Il faut penser, par exemple, au cours *Sécurité, territoire, population*, qui traite plus spécifiquement du pouvoir pastoral que de l'aveu, raison pour laquelle il n'a pas été retenu dans ce corpus restreint.

1053 G. Le Blanc, *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.

est demandé dans la constitution des expériences et des identités les plus intimes ? Enfin, il faudra proposer des pistes pour dégager le sens de résistances possibles à l'aveu ; si l'aveu par lequel je deviens un sujet implique, plus qu'un assujettissement, une subjectivation, n'est-il pas aussi l'occasion pour ma liberté de résister au pouvoir ?

3.2.2 Généalogie d'une bête d'aveu

Deux remarques préalables s'imposent avant de suivre la généalogie du sujet moderne jusqu'au diagnostic « homme occidental = bête d'aveu » : premièrement, l'aveu, comme toute chose, doit lui-même faire l'objet d'une généalogie, et présupposer la fixité d'une de ses figures, comme la confession des fautes à un prêtre, empêcherait de saisir ses glissements de sens et ses filiations – c'est le même principe méthodologique, sceptique ou nominaliste, que Foucault suit à propos de la folie, de la délinquance ou de la sexualité. Deuxièmement, les lignes qui suivent ne constituent pas une tentative pour deviner ce que pourraient être *Les Aveux de la chair*, mais un recoupement – dans tous les sens du terme – de plusieurs écrits de Foucault, qui peuvent se chevaucher, se répéter ou s'appeler dans une continuité non explicitée. Ce recoupement, qui suppose de taire les différences entre les approches et les stratégies qui sont celles de chacun des ouvrages de Foucault – par exemple, entre une approche visant le pouvoir-savoir et une approche visant les effets du vrai sur le sujet –, veut donner à voir, en un trait, l'importance de l'aveu dans la généalogie de l'homme occidental, à l'intérieur de laquelle trois périodes peuvent être distinguées : antique, chrétienne, et moderne.

Foucault tient d'abord à souligner l'existence d'une pratique de l'aveu dans l'Antiquité, non seulement pour identifier les ancêtres généalogiques de l'aveu actuel, mais pour montrer aussi que l'aveu chrétien ne naît pas de rien, tout en constituant une mutation décisive au sein d'une longue histoire. C'est d'abord dans le pré-droit grec que Foucault commence sa généalogie de l'aveu, à travers l'étude de la course de chars contée au chant XXIII de *Illiade*, et plus précisément du conflit qui oppose Ménélas et Antilokhos, le premier réclamant le prix attribué au second. La procédure judiciaire d'alors, souligne Foucault, ne passe pas par la forme moderne du tribunal, mais consiste dans le règlement d'un litige qui n'est que la continuation de la compétition entre rivaux : devant les dieux, Ménélas défie Antilokhos de se mettre dans la position rituelle du serment, et de jurer qu'il n'a pas entravé son char ; de son côté, Antilokhos renonce au serment comme on perd une bataille ou comme on cède dans une épreuve de force, reconnaissant alors la supériorité de Ménélas. Ce que Foucault considère comme « la première scène d'aveu judiciaire que nous connaissons dans la culture occidentale »¹⁰⁵⁴ n'est donc pas, à l'instar de la confession des péchés, l'aveu d'une faute, mais la reconnaissance d'une hiérarchie à l'intérieur d'un rapport agonistique : la supériorité du plus fort constitue la vérité, et exige sa propre manifestation. Sans doute ce renvoi premier de l'aveu à un champ de forces s'accorde-t-il

1054 M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 33.

avec l'intelligibilité généalogique du réel selon Foucault. Mais il ne s'agit pas pour autant de faire de cette description une origine, peu à peu recouverte par les péripéties de l'histoire, à laquelle un retour serait nécessaire pour dégager la possibilité d'une résistance actuelle à l'aveu. Il s'agit moins de décrire une origine perdue que de marquer le commencement d'une pratique protéiforme.

La tragédie *Œdipe roi* est ensuite relue par Foucault comme un procès judiciaire au cours duquel la reconnaissance de la vérité constitue l'intrigue. Bien que la vérité soit d'abord prophétisée par les dieux (Apollon/Tirésias) et discutée par les rois (Jocaste/ Œdipe), celle-ci n'est acceptée par le chœur qu'après l'aveu final du berger qui reconnaît n'avoir pas tué l'enfant. Dans *Mal faire, dire-vrai*, Foucault décrit cet aveu comme une véritable scène judiciaire : le berger subit un interrogatoire d'identité et résiste à avouer, avant qu'Œdipe ne menace de le torturer et de le mettre à mort. La vérité enfin avouée par le berger, puis reconnue par le chœur, est ensuite sanctionnée par un second aveu, définitif, celui d'Œdipe, comme inceste et parricide¹⁰⁵⁵. Si complexe d'Œdipe il y a, pour reprendre la tonalité d'une phrase de Foucault¹⁰⁵⁶, il ne se joue donc pas à l'intérieur du désir inconscient comme chez Freud, ni même au niveau indissociable d'un pouvoir-savoir, mais comme propension à avouer dans le rapport à soi.

Dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault évoque explicitement *Ion* dans la continuité de son travail sur *Œdipe* ; les deux pièces se lisent en miroir inversé puisque Œdipe découvre qu'il a « un père en moins », ce qui le contraint à l'exil, alors que *Ion* découvre qu'il « a deux pères »¹⁰⁵⁷ ce qui lui permet d'inscrire sa parole de gouvernant politique sur son sol natal. Les analyses de Foucault empruntent les mêmes chemins : l'inefficacité – dans *Œdipe* – ou l'impossibilité – dans *Ion*, avec la culpabilité d'Apollon – divine à dire la vérité oblige les hommes à le faire. Et dans les deux pièces, le dévoilement de la vérité se fait sous la forme de l'aveu, et même d'un double aveu, puisque Créuse, dans la tragédie d'Euripide, adresse un blasphème accusateur contre Apollon avant de se confesser à son pédagogue. Il faut remarquer que trois ans après le cours charnière *Du Gouvernement des vivants*, Foucault insiste pour retrouver les deux types d'aveu – puisque ce sont « deux façons d'avouer la même vérité »¹⁰⁵⁸ – étudiés par Foucault, l'un spectaculaire et expressif projeté contre l'injustice d'Apollon – « pleurs » de la victime, « larmes », « cri de la douleur, de la plainte » et de la « grande récrimination », « fureur » et

1055 Cf. *ibid.*, p. 68-70.

1056 La phrase pastichée est la suivante : « si complexe d'Œdipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel, mais collectif ; non pas à propos du désir et de l'inconscient, mais à propos du pouvoir et du savoir » (M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », art. cit., p. 1423).

1057 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 80-1.

1058 *Ibid.*, p. 129.

« discours d'imprécation »¹⁰⁵⁹ –, l'autre confinée dans la verbalisation feutrée à un guide – passant par un jeu de questions et de réponses où « l'aveu de la faute est donc donné directement comme la faute même de celui qui parle »¹⁰⁶⁰. La tragédie grecque atteste donc déjà du phénomène de l'aveu, et même des deux formes d'aveu qui représenteront non seulement le prodrome de l'histoire chrétienne de l'aveu, mais aussi la tension qui parcourt l'histoire de la culture occidentale autour de deux pôles de l'aveu : « l'aveu-chant de colère » et « l'aveu-confiance »¹⁰⁶¹.

Foucault remarque aussi la présence de l'aveu dans le corpus philosophique, en lien avec l'examen de conscience chez les pythagoriciens, comme l'attestent *Les Vers d'or*, et chez les stoïciens. L'examen de conscience consiste pour les premiers à se purifier avant le sommeil et à exercer sa mémoire pour se rapprocher des dieux, pour les seconds à bien dormir et à mémoriser des principes moraux pour mieux agir plus tard. Il s'agit ainsi d'avouer ses erreurs à la fin de la journée pour ne pas se laisser déborder par tous les excès auxquels on a succombé comme les désirs d'honneurs, de gloire politique et de richesses... Mais l'aveu antique, insiste Foucault, ainsi que l'examen de conscience fait à un autre (Sénèque/Lucilius ou Sénèque/Sérénus), demeure un « indicateur de liberté » dans le gouvernement de soi-même. Jusque dans la philosophie tardive du stoïcisme, l'aveu n'est donc pas l'aveu de ses pensées fautives ; il s'agit de conformer ses actions à des principes universels et rationnels qui sont aussi ceux qui gouvernent le monde¹⁰⁶².

Si l'aveu possède aux yeux de Foucault un poids si lourd dans l'histoire de notre subjectivité, c'est en raison de ses trois problématisations chrétiennes. Premièrement, au II^e siècle, dans *Le Pasteur* d'Hermas par exemple, l'aveu se retrouve sous la forme de ce qu'on appelle la pénitence ou *exomologesis*, perçue comme une possibilité unique de rattrapage dans la vie des baptisés pécheurs. La pénitence n'est pas l'aveu de ses fautes, mais un « statut général d'existence »¹⁰⁶³ qui consiste à se coucher sous le sac et la cendre (pour mimer la mort), se vêtir

1059 Pour le relevé des citations, cf. l'analyse du double aveu de Créuse, en *ibid.*, p. 109-29.

1060 *Ibid.*, p. 129.

1061 *Ibid.*, p. 130.

1062 Pour l'étude jumelée des pythagoriciens et des stoïciens, cf. par exemple M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 232-41, ou M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 92-100. Sur l'examen de conscience des épicuriens, cf. par exemple M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 288 : « le problème n'est pas de savoir si le Diable se cache ou non derrière cette représentation ; il s'agit de la question de savoir si cette représentation représente quelque chose qui dépend de nous ou non ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 89 : « Veiller en permanence sur ses représentations, ou vérifier les marques comme on authentifie une monnaie, ce n'est pas s'interroger (comme on le fera plus tard dans la spiritualité chrétienne) sur l'origine profonde de l'idée qui vient ; ce n'est pas essayer de déchiffrer un sens caché sous la représentation apparente ; c'est jauger la relation entre soi-même et ce qui est représenté, pour n'accepter dans le rapport à soi que ce qui peut dépendre du choix libre et raisonnable du sujet ».

1063 Cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 191 sq. Mais Foucault décrit cette pratique plus tôt ;

de haillons, s'abandonner à la tristesse et aux gémissements, corriger ses membres fautifs, jeûner, prier, et se rouler aux pieds des prêtres pour obtenir le pardon. La pénitence prend fin lors d'une réconciliation, rituel spectaculaire s'achevant par la réintégration du pénitent dans la communauté des chrétiens. Il s'agit d'une théâtralisation de soi-même – « *publicatio sui* » selon les termes de Tertullien dont s'arrange Foucault –, d'une humiliation de soi comme pécheur à force de gémissements, de gestes et de cris. L'aveu comme verbalisation continue de ses fautes n'existe pas encore : c'est le corps, et non le langage, qui est mis en scène.

Avec les institutions monastiques et les écrits de Cassien, les IV^e et V^e siècles constituent la deuxième période importante dans l'histoire de l'aveu chrétien. Foucault explique en substance que l'aveu, dans ces institutions cénobitiques, s'inscrit dans une relation d'obéissance à autrui, obéissance indéfinie, perpétuelle, totale, dont Foucault souligne qu'elle est une vraie invention du christianisme, sans équivalent dans l'Antiquité philosophique¹⁰⁶⁴. L'obéissance doit mener à la vertu de soumission, qui implique notamment, en tout lieu et en tout temps, de dire, d'avouer, de verbaliser ses fautes et ses désirs, d'énoncer à son supérieur ses mauvaises pensées. « L'aveu exhaustif et permanent »¹⁰⁶⁵ ou *exagoreusis* est la contrepartie de la mortification de soi-même et de sa soumission à l'autre. Dans le christianisme le maître ne parle plus en vertu d'une compétence et ne guide plus temporairement le disciple jusqu'à ce qu'il acquiert lui-même cette compétence, comme dans la philosophie antique, mais parce que toute la charge de la parole appartient désormais à celui qui obéit, en vertu d'une incompétence toujours plus grandes¹⁰⁶⁶. En outre, ce ne sont plus ses actions qu'il faut surveiller continûment comme chez les pythagoriciens ou les stoïciens, mais ses pensées : « *nullas cogitationes celare* » comme dit Cassien, « ne cache aucune pensée ». Dès lors le danger ne provient plus du corps comme chez les antiques, mais de la pensée : s'impose une attitude fondamentale de vigilance à l'égard de soi-

cf., par exemple en 1975, M. Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., p. 159.

1064 Cf. par exemple M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 177 : « ce qu'il [le pastorat chrétien] a organisé, c'est ce qu'on pourrait appeler l'instance de l'obéissance pure, l'obéissance comme type de conduite unitaire, conduite hautement valorisée et qui a l'essentiel de sa raison d'être en elle-même ». Cela permet de délimiter les notions utilisées par Foucault : l'aveu n'est ni le christianisme, ni le pastorat ; mais il est pour un temps assez long l'instrument privilégié de ce pouvoir qui entend prendre en charge la totalité de l'existence humaine en vue du salut, qui apparaît, dans sa connexion avec le christianisme, au II^e siècle, et dont les effets religieux mais aussi politiques, juridiques et scientifiques sont visibles jusqu'au XVIII^e siècle voire jusqu'aujourd'hui (cf. *ibid.*, p. 152). Sur le lien entre ces trois notions, cf. par exemple M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », art. cit., p. 549 : « les techniques de la pastorale chrétienne concernant la direction de conscience, le soin des âmes, la cure des âmes, toutes ces pratiques qui vont de l'examen à la confession, en passant par l'aveu, ce rapport obligé de soi-même à soi-même en terme de vérité et de discours obligé, c'est cela, me semble-t-il, qui est l'un des points fondamentaux du pouvoir pastoral et qui est en fait un pouvoir individualisant ». Il faut remarquer enfin que le cours *Sécurité, territoire, population*, lorsqu'il étudie le pastorat, considère encore l'individu de l'extérieur, comme un objet de savoir et de pouvoir.

1065 M. Foucault, « *Sexualité et pouvoir* », art. cit., p. 564.

1066 Cf. par exemple M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 261-8.

même, traquant non plus les risques de non-liberté à l'égard des événements comme chez les stoïciens, mais l'origine divine ou satanique de chaque pensée. Or, pour effectuer ce tri, il faut avouer chacune de ses pensées, c'est-à-dire d'abord dire et de parler, parce que la lumière et la transparence sont interdites à Satan, ange déchu des ténèbres. L'aveu comme *exagoreusis*, cet acte qui produit le jour et évince la résistance de la nuit, inaugure l'herméneutique de soi en Occident¹⁰⁶⁷.

Troisièmement, l'histoire de l'aveu chrétien est constituée par une institutionnalisation progressive. À partir du IV^e siècle, l'aveu, moins sous la forme de l'*exomologesis* que de l'*exagoreusis*, commence à se généraliser à toute la communauté chrétienne, et donc en-dehors de la seule sphère monastique ; de plus toutes ces pratiques commencent à se juridifier, c'est-à-dire à s'ordonner à un code mettant en correspondance les fautes et les sanctions. Au VII^e siècle, *via* les moines irlandais et la conception germanique du droit comme rachat de la faute, cette tendance se concrétise avec l'apparition des confessions tarifées : les « satisfactions » comme le jeûne, le pèlerinage ou le cilice correspondent à des types définis de fautes. En 1215, date-clé dans tous les écrits de Foucault, lors du IV^e Concile de Latran, obligation est faite à tous les chrétiens de se confesser au moins une fois par an au prêtre de sa paroisse, sans donc aucune relation immédiate à une faute commise, mais du fait même de son appartenance à l'Église. La pénitence devient un sacrement, et le prêtre, qui désormais peut absoudre lui-même les péchés, reconquiert les pouvoirs afférents à l'aveu qui s'était temporairement laïcisé, permettant à

1067 Cf. par exemple M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 149. Sur la formulation de cet aveu comme *exagoreusis* et la résistance, cf. M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi, op. cit.*, p. 85 : « Ainsi, la verbalisation constitue un moyen de trier les pensées qui se présentent. On peut tester leur valeur selon qu'elles résistent ou non à la verbalisation. Cassien donne la raison de cette résistance : Satan en tant que principe du mal est incompatible avec la lumière, et il résiste quand l'aveu le tire des sombres cavernes de la conscience jusqu'à la lumière du discours explicite ».

Dans la dernière leçon du cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, le 9 mars 1983, Foucault demande si le célèbre texte du *Gorgias* représentant celui qui a commis une faute courant chez son juge pour se faire punir n'est pas le germe de ce qui deviendra l'*exagoreusis* dans le christianisme du IV^e siècle. Foucault donne d'abord deux raisons qui empêchent ce rapprochement : premièrement, dans les textes Grecs de l'époque, la thérapeutique guérit non pas l'âme, mais la cité (comme dans *Cédipe*, où il s'agit de purifier Thèbes de la peste) ; deuxièmement, Socrate ne suit pas ce modèle au moment de son procès, puisqu'il répond à l'accusation de ses juges, et refuse de fuir Athènes non parce qu'il reconnaît sa faute, mais parce que honorer les lois de sa cité est un devoir, et cela même si les lois intrinsèquement justes sont utilisées injustement contre lui. En réalité, l'enjeu se trouve dans le statut de la rhétorique, qui devient inutile à partir du moment où l'urgence est de ne pas commettre d'injustice, et non d'échapper à l'injustice des autres. La célèbre scène du *Gorgias* représente donc non pas l'absolutisation de la thérapeutique de l'âme chez Platon, mais un cas-limite impossible, prouvant que la rhétorique demeure inutile quant à l'essentiel : premièrement, user de toutes les techniques oratoires possibles pour s'accuser devant un tribunal et endurer les pires punitions ne touche en rien le juste gouvernement de soi-même. Deuxièmement et corrélativement, s'évertuer par les ruses du discours à innocenter un criminel devant un tribunal ne le transformera jamais en homme juste, mais le maintiendra dans son injustice en lui causant le plus grand tort. En somme, « il n'y a pas de psychagogie de l'aveu » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 335) dans ce texte.

chacun de confesser chacun¹⁰⁶⁸. Au milieu du XVI^e siècle – lors duquel naît en outre le confessionnal en 1516 –, le Concile de Trente consacre le pouvoir pastoral du prêtre en rendant l'ensemble de la vie susceptible d'aveu. Par conséquent, l'aveu de sa faute, sur le modèle de *l'exagoreusis*, n'est plus qu'une pièce parmi d'autres dans la grande machine pastorale.

Le meilleur signe de cette généralisation, c'est que l'objet central de l'aveu pénitentiel relatif au péché de concupiscence, que Foucault prend comme fil conducteur de ses analyses dans *Les Anormaux*, n'est plus la relation à l'autre mais le corps du sujet avouant, avec ses sensations, ses désirs, ses plaisirs et ses pensées. Ainsi la forme première de la sexualité avouable n'est plus la fornication, l'inceste ou le viol, mais la masturbation, qui signifie d'abord le toucher du corps par lui-même – cela rappelant aussi la réflexivité, mais une réflexivité de chair plutôt que de pensée, propre à l'aveu. Tout cet aveu du corps se perpétue ensuite dans le filtrage de l'enfant masturbateur au sein des collèges de jésuites, plaçant ainsi *Les Anormaux* en face de *Surveiller et punir* et incitant Foucault à constater qu'« on a, en face de l'anatomie politique du corps, une physiologie morale de la chair »¹⁰⁶⁹. Dans la continuité de cette expérience chrétienne de la chair, l'importance toujours plus considérable de l'aveu rend compte de la formation de l'expérience moderne de la sexualité : comme il a été vu à partir de *La Volonté de savoir*, une *scientia sexualis* apparaît au XIX^e siècle, fondée sur la correspondance du discours subjectif et de l'objectivation, Foucault montrant que la libération du désir promise par l'aveu ne fait en réalité que renforcer sa soumission au dispositif de pouvoir.

Un mot enfin sur la période moderne de l'aveu. À partir du Moyen Âge, la monarchie croît en s'imposant essentiellement comme juge, substituant le pouvoir-savoir de l'enquête au modèle médiéval de l'épreuve. On observe alors le passage d'un arbitrage par la force entre deux adversaires à un arbitrage par tiers, soucieux d'une vérité prélevée, accumulée et démontrée. L'aveu est appelé par cette justice pénale non parce qu'il dit plus ou mieux la vérité, mais parce qu'il est à la frontière de l'ancienne procédure de justice (vérité-épreuve) et de la nouvelle (vérité-enquête). Pour le pouvoir souverain, « le criminel qui avoue vient jouer le rôle de vérité vivante »¹⁰⁷⁰. L'aveu n'est pas tout à fait une preuve suffisante, comme d'ailleurs dans la justice moderne, mais c'est la plus belle des preuves – « *habemus optimum testem, confitentem reum* » – parce qu'elle marque la soumission d'un homme dans un discours qui manifeste en même temps la vérité mise en jeu et le pouvoir qui mène le jeu. L'aveu est en même temps preuve et épreuve, d'où sa proximité avec la torture où l'accusé doit résister pour l'emporter : la vérité tutoie ainsi la

1068 Sur cette évolution du IV^e au XIII^e siècle, cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 170-84.

1069 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 180.

1070 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 48.

victoire ou la défaite, comme chez Homère. En outre, l'aveu appartient au système des preuves légales fonctionnant par quantités de preuves pouvant s'additionner : demi-aveu, demi-preuve, demi-culpabilité et demi-punition sont possibles¹⁰⁷¹.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, la torture et les preuves légales disparaissent du champ de l'aveu qui conserve pourtant une place centrale dans la justice pénale, parce qu'il est le symbole de l'auto-correction du criminel par la société tout entière – ce n'est plus le roi qui punit, mais la société, à laquelle le criminel appartient par « contrat ». Ainsi « nous avons besoin d'un accusé qui avoue »¹⁰⁷² : la société ne peut plus comprendre ce que signifierait punir quelqu'un sans le connaître. Or ce besoin social d'aveu est aussi un piège d'aveu, parce qu'en l'absence de ce révélateur fondamental de vérité et de justice, d'autres instances vont être appelées afin de traiter non plus l'acte mais l'acteur, non plus le crime, mais la subjectivité criminelle. Le criminel doit non seulement avouer son action mais aussi l'être qu'il est pour agir ainsi. Le vieux schéma de l'aveu-imputation se trouve ainsi supplanté par le nouveau schéma de l'aveu-examen conduit par la psychiatrie¹⁰⁷³, véritable hygiène publique du corps social, qui doit moins identifier les infractions à la loi que la dangerosité du criminel. Et la psychanalyse et les sciences humaines, par le jeu répété de l'interprétation et de l'examen¹⁰⁷⁴, n'empêchent pas et contribuent plutôt à la croissance toujours plus significative de l'aveu, jusqu'au journal et aux radios libres où pullulent les récits de soi à la première personne.

Cette généalogie, dont le caractère descriptif est ici nécessaire, montre que le développement de la subjectivité occidentale s'est accompagné d'une expansion de l'aveu, si bien qu'avouer paraît aujourd'hui le point d'ancrage obligé des libertés et des expériences de tout individu. Il faut en outre souligner le caractère discontinu de l'histoire proposée par Foucault : il

1071 Pour l'aveu dans son rapport avec l'enquête, l'épreuve et le système des preuves légales, cf. M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, op. cit., p. 205-7.

1072 M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 209. Ce besoin d'aveu dans la justice a aussi, comme la prison selon la thèse de *La Société punitive* qu'il convient simplement de rappeler, sa source chez les quakers, dans la retraite morale et religieuse imposée au condamné pour que, avouant ses fautes et ses péchés, il s'amende aux yeux de Dieu.

1073 Sur le rapport de la psychiatrie à l'aveu, il faut d'abord renvoyer aux passages de *Histoire de la folie* déjà mentionnés, analysant les premiers asiles, ceux du quaker Tuke et de Pinel, comme des moyens de culpabilisation morale, de mauvaise conscience et d'aveu.

1074 L'aveu est un révélateur du rapport historiquement déterminé de la culture occidentale à l'individualité : pour les Grecs, au Moyen-Âge et jusqu'à la Monarchie, l'individu n'a pas à être connu dans son infiniment petit ; et ce qui importe, c'est plutôt la noblesse, l'héroïsme et la grandeur de l'individu. L'inverse est vrai dans le christianisme : non seulement l'individu dans sa singularité devient intéressant par rapport au tout, mais il devient aussi intéressant par le bas, par son négatif et sa faute. C'est donc à partir du christianisme, et plus précisément de l'âge d'or du pouvoir pastoral, que peut être saisi le souci des sciences humaines et des disciplines pour l'individu. Mais il y a une différence importante : dans l'aveu chrétien, la faute disparaît une fois verbalisée, et si elle apparaît au grand jour, c'est pour disparaître aussitôt dans la nuit du pardon. En revanche, la sécularisation ou la laïcisation moderne de l'aveu correspond à un pouvoir qui enregistre et fait durer la faute. L'infinitésimal de la vie quotidienne est toujours traqué, mais perdu dans les traces d'une institution, d'un registre ou d'une administration. Sur ce point, cf. par exemple M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », art. cit., p. 245.

n'y a pas davantage d'aveu que de folie immuable, mais seulement des formes historiquement et stratégiquement déterminées d'aveu. Le meilleur signe, c'est que cette histoire répond moins à une ligne unique et continue qu'à une tension entre deux pôles opposés que Foucault met en lumière jusqu'en 1984 : c'est l'articulation entre l'*exomologesis* et l'*exagoreusis* étudiés dans *Du Gouvernement des vivants*, prolongée dans *Mal faire dire vrai*, reformulée sous la forme de l'aveu-chant de colère et de l'aveu-confession de Créuse dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, et résonant enfin dans la distinction des pôles parrésiasique et anti-parrésiasique établie dans *Le Courage de la vérité*. Ces deux formes ne sont pas de pure succession : d'une part, l'*exomologesis* se poursuit à l'intérieur et à l'extérieur de l'*exagoreusis*, d'autre part l'*exagoreusis* ne se perpétue pas à l'identique à travers les pénitences tarifées ou encore la psychanalyse¹⁰⁷⁵. Il s'agit de modèles méthodologiques pour l'historien : l'un, excentrique ou centrifuge, est fondé sur une dramatique de l'événement spectaculaire et ressort directement de la conversion ou de la transformation de son être, en continuité avec l'âge hellénistique et romain ; l'autre, concentrique ou centripète, ruine cette théâtralité bruyante en instaurant une verbalisation et une obéissance indéfinies à un confesseur. La rationalité de l'histoire, encore une fois, n'est pas celle de la dialectique ou de l'avènement progressif, mais celle de l'événement, de la contingence et de la bataille ; c'est dire que l'aveu n'est ni bon, ni mauvais en soi, mais qu'il est déterminant pour la constitution de la subjectivité occidentale, que des pouvoirs fonctionnent encore en prenant appui sur lui, et qu'une résistance à l'aveu est toujours possible.

1075 Pour la persistance de l'*exomologesis*, cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 179 : « ces pénitences publiques, pour un certain nombre de cas, resteront en vigueur jusqu'au XIII^e, XIV^e, XV^e siècle même » ; à la même page, Foucault cite d'ailleurs un pénitenciel du VII^e siècle en ces termes : « Le pénitent doit, au moment où il avoue ses péchés au prêtre et où celui-ci impose la satisfaction qu'il doit accomplir, le pénitent doit être à terre, à genoux, mains étendues, le visage en larmes ». Et pour la disparition des deux formes dans la confession obligatoire après 1215, cf. *ibid.*, p. 186. Cela n'empêche pas que cette confession conserve des « résidus de la vieille *exomologèse* » (*ibid.*, p. 187), comme l'importance de la visibilité du visage, et des traces d'*exagoreusis*. Sur le terme de pôle, cf. *ibid.*, p. 169-70 : « Ces deux pratiques, – *exomologèse* pénitentielle, *exagoreusis* spirituelle –, en réalité, représentent beaucoup plus deux pôles entre lesquels il y a une série de formes graduées, que deux institutions ou deux pratiques parfaitement distinctes l'une de l'autre ». Cf. aussi M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, p. 89 qui évoque « une oscillation entre la technologie de vérité sur soi tournée vers la manifestation du pécheur, la manifestation de l'être – ce que nous pourrions appeler la tentation ontologique du christianisme, et c'est l'*exomologesis* – et une autre technologie de vérité tournée vers l'analyse discursive et permanente de la pensée – c'est l'*exagoreusis* ». Enfin, pour l'opposition dans le dernier cours de 1984 entre un pôle parrésiasique et mystique d'une part, et un pôle anti-parrésiasique et ascétique d'autre part, cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 307-8. Sur la discontinuité entre l'*exagoreusis* et Freud, cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 224 : « À travers toute une série de travaux où, bien entendu, Freud et la psychanalyse occupent une place centrale, l'herméneutique du sujet s'est ouverte à la fin du XIX^e siècle sur une méthode de déchiffrement fort éloignée de cette pratique de l'examen permanent et de la verbalisation exhaustive dont je vous parlais à propos de la chrétienté ancienne. Une herméneutique du sujet s'ouvre, lestée ou chargée, ayant pour instrument et pour méthode des principes de déchiffrement qui sont beaucoup plus proches des principes d'analyse d'un texte ». Cf. aussi M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même, op. cit.*, p. 148 : « L'herméneutique interprétative s'occupe du texte, de sa signification, de ses figures et de la vérité qui est révélée à travers elles. L'herméneutique discriminative s'occupe du soi, des mouvements de l'âme, des illusions de la conscience et de la réalité dont elles proviennent ».

3.2.3 Qu'est-ce que l'aveu ? Un acte mêlant sujet, pouvoir, discours et vérité

Avant d'esquisser des ripostes, il faut analyser ce qu'est l'aveu d'une manière désormais plus logique qu'historique. Il ne s'agit pas d'en saisir l'essence, ni, comme le propose par exemple Ricœur, d'en faire une phénoménologie¹⁰⁷⁶, mais de décrire fonctionnellement et stratégiquement les multiples facteurs permettant de reconnaître qu'il y a, ou quand il y a aveu. Foucault livre à deux reprises une analyse presque identique de l'aveu, puisque *Mal faire, dire vrai*, dont le découpage sera repris ici, développe quatre points déjà présents dans *La Volonté de savoir*¹⁰⁷⁷. S'il fallait, à titre davantage provisoire que définitif, tenter de réunir tous les caractères de l'aveu en une même proposition, l'énoncé suivant pourrait être proposé : l'aveu est un acte de vérité¹⁰⁷⁸, le plus souvent verbal, effectué à destination d'un pouvoir, dans lequel le sujet est en

1076 Ricœur aussi fait de l'aveu le moyen d'analyser la constitution de soi comme sujet éthique ; seulement il faudrait parler d'une phénoménologie herméneutique de l'aveu plutôt que d'une généalogie. Ricœur explique par exemple comment le sujet, en avouant qu'il est l'auteur du mal et par la force performative de cet aveu, saisit premièrement que son identité est celle d'un être libre et responsable auquel des actes peuvent être imputés, deuxièmement, que son action est déterminée, comme chez Kant, par un devoir, ou une obéissance à la loi morale, mais que son pouvoir est de s'en détourner. Ainsi, si « *j'avoue* avoir agi contre la loi qui continue de m'apparaître obligatoire », j'accède au « paradoxe de l'éthique » puisque « *j'avoue* que ma liberté s'est déjà rendue non-libre » (Ricœur, *Le Conflit des interprétations, op. cit.*, p. 422-6).

1077 Pour la correspondances des deux séries, cf. ci-dessous les pages 82-3 de *La Volonté de savoir* avec entre crochets les points repris cinq ans plus tard, certes dans un ordre différent, aux pages 5-6 de *Mal faire, dire vrai* : « or, l'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé [2] discours librement produit par le sujet qui s'engage à être ce qu'il dit] ; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier [3] soumission à un pouvoir] ; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler [1] discours coûteux pour le sujet] ; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut [4] discours qui change la qualification du sujet] ». Sur chacun des points, il faut noter que Foucault parle de rituel : si le sujet engage son discours de vérité face à un pouvoir, il faut souligner le caractère social des pratiques étudiées par Foucault. Il s'agit toujours d'analyser les formes culturellement ou historiquement déterminées du sujet.

1078 C'est-à-dire ce que Foucault appelle une « aléthurgie », définie comme « l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli » (M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 8). Foucault précise que le pouvoir ne peut opérer sans aléthurgie, rappelant par là la circularité entre pouvoir et savoir. L'insistance sur le caractère « verbal ou non » de l'aléthurgie prend sens eu égard aux deux pôles de l'aveu, celui de *l'exomologesis*-spectacle et celui de *l'exagoreusis*-confession. L'aveu peut donc en toute rigueur prendre la forme d'un discours inarticulé ou même d'un geste – faut-il parler alors d'un discours non verbal, ou seulement intérieur, à la manière des stoïciens ? En parlant d'aléthurgie, Foucault rappelle en tout cas que l'aveu est analysé comme une pratique avant même de l'être comme une pratique discursive ; en cela, il continue le projet d'une pragmatique. Cf. sur ce point M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même, op. cit.*, p. 275 et 277-8 : « nous avons vraiment besoin, je crois, d'une pragmatique des discours. Je ne parle pas des actes de langage » ; « je crois que, si je devais mourir dans trente secondes et dire exactement ce que j'ai fait dans ma vie, je dirais que j'ai cherché à faire une histoire pragmatique de la vérité ».

Un des exemples les plus insolites d'aveu non verbal est « l'oracle du poulet » chez les Azandé. Afin

même temps acteur, objet, et spectateur¹⁰⁷⁹. L'aveu apparaît ainsi comme le confluent des quatre domaines d'étude privilégiés par Foucault, qu'il faut désormais analyser de près : sujet, pouvoir, discours et vérité.

Premièrement, la vérité de l'aveu importe moins comme contenu de vérité que comme prix ou risque existentiel, c'est-à-dire en tant qu'il coûte au sujet avouant. Comment comprendre cette hypothèse ? Il faut d'abord relever que l'aveu met en jeu une certaine vérité¹⁰⁸⁰. Or c'est moins le contenu de vérité que l'effet de vérité qui importe pour Foucault, moins la vérité que le dire-vrai, la véridiction ou le jeu de vrai, de faux et de croyances dans lequel un sujet engage sa subjectivité face à d'autres forces. C'est le sens de ce que Foucault appelle un « régime de vérité », c'est-à-dire à la contrainte transformatrice du vrai sur le sujet¹⁰⁸¹. Le discours n'est plus envisagé du point de vue de l'exactitude de sa référence, de la justesse de son sens ou de la rectitude de sa forme logique, mais de sa matérialité et de sa singulière événementialité : ce qui est énoncé importe moins que l'énonciation elle-même, et de son éclat propre. S'intéresser, pour reprendre le mot de Pascal, à « la force du vrai », ou à ce que Foucault appelle aussi « la politique de la vérité », requiert bien une conversion du regard qui, d'une vérité démonstrative et universelle dans laquelle l'homme est toujours en droit, s'oriente vers une vérité tragique, « vérité-foudre » qui a son lieu, son *kairos* et son messager. Si l'aveu est une preuve, il est aussi une épreuve transformatrice de lui-même pour le sujet avouant, c'est-à-dire une forme d'ascèse¹⁰⁸². Foucault

d'identifier le sorcier coupable d'un malheur ou d'une maladie, on interroge un poulet sur un coupable présumé en lui donnant du poison. Si le poulet meurt, c'est que le coupable présumé est le bon ; on dépose alors l'aile du poulet mort devant la demeure de l'accusé, qui se voit alors jeté dans l'alternative suivante : refuser d'endosser son rôle avéré de sorcier en protestant et en déniait cette accusation par la parole, ou alors avouer, mais cet aveu sans parole consiste à cracher de l'eau sur l'aile du poulet mort. Cf. Evans-Pritchard, *Sorcellerie oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard 1972.

1079 Pour cette approche du sujet de l'aveu comme acteur, spectateur et objet, cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 80. Il faut rappeler que Foucault s'intéresse de manière plus générale à un art de soi où le soi est la matière, l'artiste et son spectateur. L'aveu met en scène une certaine réflexivité du sujet que dit bien aussi le terme de subjectivation.

1080 Ce qui, remarque Foucault, ne va pas de soi : pourquoi « ce qu'on dit contre soi-même constitue(-t-il) une preuve » dans un tribunal ? Pourquoi l'aveu ne serait-il pas stratégiquement dit « soit pour en exempter autrui soit pour s'exempter d'une autre faute ? » (M. Foucault, « Luttés autour des prisons », art. cit., p. 810). Il faut ici nuancer l'affirmation séduisante de Foucault : premièrement, l'aveu ne vaut pas comme preuve suffisante dans la justice pénale contemporaine française, mais comme présomption de culpabilité. C'est ce qui explique par exemple que l'aveu doit être réitéré à chaque étape de la procédure judiciaire, ou qu'il peut être l'objet d'une rétractation – d'un désaveu. Deuxièmement, l'ambiguïté de l'aveu, qui veut que l'aveu, c'est-à-dire la reconnaissance juridique, morale et sociale de l'acte, ne soit pas synonyme de l'acte commis, mais puisse répondre à des raisons aussi différentes que la protection de complices, le besoin de reconnaissance ou la pathologie mentale, est évidemment reconnue par la pratique judiciaire. Pour tous ces points, cf. Dulong et Marandin, « Analyse des dimensions constitutives de l'aveu en réponse à une accusation », R. Dulong, *L'Aveu*, Paris, Puf, 2001, p. 135-79. L'affirmation de Foucault reste valable, mais relativement indécidable, si l'on comprend que l'aveu vaut comme une preuve dans la conscience ou l'expérience vécue des jurés à un tribunal.

1081 Cf. M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 91-7.

1082 Cf. à cet égard M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 47-50 où, à propos de l'aveu romain, c'est-à-dire non encore chrétien, pratiqué par Sénèque, Foucault évoque « la force qui serait capable de transformer

indique même que l'aveu ne fait pas connaître, au sens où il n'augmente pas la connaissance et n'est pas un progrès de la science – étant tout au plus, selon le paradoxe identifié par Aristote, une science de l'individu. En revanche, l'aveu est vrai parce qu'il engage l'intimité, l'honneur ou la dignité du sujet avouant : l'aveu tire sa vérité de ce qu'il est « coûteux »¹⁰⁸³. Si l'énoncé « je t'aime » peut être tenu comme vrai, c'est certes parce qu'il cor-respond adéquatement à une réalité, mais c'est aussi parce qu'il suppose chez celui qui le prononce une victoire sur sa timidité, et le risque de l'humiliation, ou de l'éclat de rire. Dire que l'aveu relève d'un danger, c'est aussi relever le caractère moral de cet acte, au sens où le sujet avouant un crime ou une maladie engage non seulement sa réputation sociale, mais aussi sa personne comme être moral, responsable des conséquences – punition, traitement – que cet aveu rend possible.

Deuxièmement, l'aveu est un processus qui accole l'un à l'autre le sujet qui parle, le je ou sujet de l'énonciation, avec le sujet dont on parle, objectivé, c'est-à-dire le sujet de l'énoncé. Mais pour que cette adéquation soit possible, l'aveu doit être librement produit et non arraché par la violence ou la domination. C'est librement, par exemple, que le sujet avoue son amour, ce qui signifie qu'il s'engage et promet d'être ce qu'il dit être : amoureux ici, coupable là, fou ailleurs. Foucault justifie son hypothèse en prenant l'exemple historique incontestable de l'Inquisition médiévale : un aveu arraché par la torture n'avait alors aucune valeur tant qu'il n'était pas répété en-dehors de celle-là. Il faudrait nuancer l'argument de Foucault en rappelant que l'aveu arraché par la torture dans les procédures de l'Empire romain au II^e siècle suffisait au juge, et que la torture était tellement liée à la *quaestio veritatis* qu'il fallait mentionner lorsqu'elle n'était pas utilisée¹⁰⁸⁴. Il faudrait moins parler ici de domination, de violence, de contrainte ou même de

la pure connaissance et la simple conscience en un véritable mode de vie. [...] Le discours de Sénèque a pour objectif, non pas d'ajouter à certains principes théoriques une force de coercition venant d'ailleurs, mais de les transformer en une force victorieuse. Sénèque doit donner une place à la vérité en tant que force. D'où, je crois, plusieurs conséquences. 1) Dans ce jeu entre l'aveu de Serenus et la consultation de Sénèque, la vérité, comme vous le voyez, n'est pas définie par une correspondance avec la réalité, mais comme une force inhérente aux principes et qui doit être développée dans un discours. 2) Cette vérité n'est pas quelque chose qui est caché derrière ou sous la conscience, dans la partie la plus profonde et la plus obscure de l'âme ; c'est quelque chose qui est devant l'individu comme un point d'attraction, une sorte de force magnétique qui l'attire vers un but. 3) Cette vérité n'est pas acquise par une exploration analytique de ce qui est supposé être réel dans l'individu, mais par une explication rhétorique de ce qui est bon pour quiconque veut s'approcher de la vie du sage. 4) Cet aveu n'est pas orienté vers une individualisation de Serenus par la découverte de certaines caractéristiques personnelles, mais vers la constitution d'un soi qui peut être au même moment et sans aucune discontinuité sujet de connaissance et sujet de volonté ».

1083 M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 5. Ce caractère « coûteux » de l'aveu le rapproche de la *parrêsia*, dire-vrai courageux au risque de sa vie qui caractérisera le philosophe dans les derniers cours de Foucault.

1084 Cf. R. Dulong, *L'Aveu*, op. cit., p. 50. Cf. plus généralement l'article de Yan Thomas intitulé « L'aveu, de la parole au corps (Rome, V^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle apr. J.-C.) » (*ibid.*, p. 17-56), qui rappelle que pour les Romains, aveu et violence sont tellement liés que même l'aveu produit sans torture préalable, comme confession spontanée, est considéré comme un coup de force de la culpabilité, rendant le sujet comme fou. L'auteur note alors que « les situations d'aveu sont antinomiques de toute liberté » (p. 28), et que si l'on avoue, c'est toujours parce que l'on a été vaincu, soit par la violence du bourreau, soit par la morsure de sa conscience, soit par sa négligence.

pouvoir, que de gouvernement pour désigner cette insidieuse incitation, extérieure aussi bien qu'intérieure, à parler de soi-même sur soi-même.

Troisièmement, l'aveu constitue la soumission du sujet à un pouvoir qui peut être institutionnel (Inquisition, tribunal) ou non (la personne aimée, l'ami) ; il signifie donc l'abandon ou le renoncement de la résistance à ce pouvoir¹⁰⁸⁵. Dans tous les cas, on n'avoue pas sans un autre qui appelle l'aveu et l'exploite – en tous les sens, positifs et négatifs, du verbe exploiter. La thèse de Foucault consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'aveu spontané ; ou plutôt, que cette spontanéité est en réalité toujours déjà précédée par un pouvoir suffisamment dissimulé pour que le sujet soit convaincu d'être le principe premier de son action. Cette thèse fait s'évanouir la distinction communément admise entre un aveu spontané et un aveu requis par une accusation, puisque tout aveu apparaît ici comme « requis », mais pas nécessairement sous la forme de l'accusation – et l'originalité de Foucault consiste précisément à faire apparaître toutes ces formes d'incitation en-deçà de l'accusation parfaitement verbalisée. On peut donc difficilement reprocher à Foucault de taire le caractère accusatoire de l'aveu, d'une part parce que le domaine d'étude de Foucault déborde le phénomène de l'accusation, d'autre part parce que Foucault aborde ce phénomène accusatoire avec le défi lancé par Ménélas, l'imprécation proférée par Créuse, ou encore l'interrogatoire violent du patient « douché » par Leuret.

Pour autant, le sujet avouant n'est pas une pure matière que le pouvoir pastoral, par exemple, viendrait informer d'une position transcendante ou surplombante. Si P. Chevallier remarque avec raison que l'ouvrage *L'Aveu et le pardon* de Jean Delumeau permet de redonner « aux pénitents du savoir et du pouvoir »¹⁰⁸⁶ par rapport aux analyses de Foucault, il faut dire également que ce dernier se détourne progressivement d'une pure analyse de l'assujettissement

1085 Ceci est historiquement important, puisqu'il est avéré que la croissance de l'aveu dans la pénalité romaine et médiévale est liée à l'auto-affirmation du pouvoir souverain, si bien que dans tout aveu est traqué le *crimen majestatis*. Ce qu'on avoue alors, c'est d'abord son refus de résister au souverain, et sa soumission entière à son pouvoir supérieur, voire transcendant. L'aveu a longtemps été une des pièces importantes pour anéantir toute résistance politique. Cf. l'article de Yann Thomas déjà cité et celui de Jacques Chiffolleau intitulé « Avouer l'inavouable » en *ibid.*, p. 17-56 et 57-97.

1086 P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 140. Le titre de l'ouvrage de Delumeau l'indique bien : il s'agit d'envisager l'aveu depuis une direction spirituelle fondée sur l'égalité de tous devant le péché et le pardon, terme absent des analyses foucauldienne. Cf. par exemple J. Delumeau, *L'Aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1992, p. 154 où l'auteur affirme que les adversaires de la confession qui en dénonceront plus tard « l'abus de pouvoir » « perdront alors complètement de vue ses objectifs majeurs : rassurer et pardonner ». Si Delumeau envisage les recommandations de bienveillance faites au prêtre comme une « tactique » pour inciter à l'aveu (*ibid.*, p. 30), ce qui correspond assez à l'esprit foucauldien, il accorde seul une grande place à l'analyse des grands courants qui traversent la confession chrétienne, et notamment à la lutte entre les contritionnistes et les attritionnistes, du point de vue de la pratique réelle des sujets avouant. Les contritionnistes, à l'instar de Pascal, d'Arnauld et d'autres rigoristes, estiment en raison de théories théologiques ou philosophiques que l'aveu n'a de valeur que s'il est fait par amour de Dieu, alors que les attritionnistes, dont Delumeau explique qu'ils sont plus proches de la pratique réelle de l'aveu et donc, indissociablement, du pardon, pensent que la peur de l'enfer et des châtements divins suffit à justifier l'efficacité de l'aveu.

pastoral, comme dans *Les Anormaux* ou *Sécurité, territoire, population*, pour accorder de plus en plus que la liberté du dirigé est la condition d'exercice du pouvoir¹⁰⁸⁷. En outre, cette remarque justifie la thèse foucauldienne selon laquelle le pouvoir est producteur et non uniquement répressif. Le pouvoir peut en venir à dominer, mais il requiert d'abord le sujet comme élément constituant, participant et désirant de son gouvernement. En somme, l'aveu est la forme privilégiée qu'a trouvée le pouvoir pour se rendre désirable et « aimable »¹⁰⁸⁸ : j'accepte d'autant plus de subir le pouvoir de l'autre lorsque je parle sincèrement à propos de moi-même. Cette pratique n'est pas sans révéler, également, un certain plaisir à parler, et à parler de soi. Le pouvoir dans les sociétés contemporaines a de plus en plus besoin du discours de vérité des individus sur eux-mêmes pour les gouverner ; pour accroître son pouvoir, il doit accroître son savoir, qui passe par la prolifération des aveux individuels¹⁰⁸⁹. L'aveu n'est donc jamais synonyme d'une libération du sujet par son discours de vérité, ou plutôt liberté et vérité ne sont jamais liés de manière immédiate et spontanée : le pouvoir investit toujours les conduites en apparence les plus libératrices. Le syntagme « le sujet de la vérité » possède donc au moins deux sens, puisqu'en avouant je suis celui qui, actif, dit librement une vérité qui me concerne intimement et je suis celui qui, passif, est soumis à un pouvoir qui a su me faire parler à son profit.

Quatrièmement, l'aveu est un discours qui change la qualification du sujet : ici dire, c'est moins faire que devenir un autre. Plus qu'une simple déclaration ou description de soi-même, il s'agit *presque* d'une parole performative¹⁰⁹⁰, au sens où en avouant, le sujet se désigne comme doté d'une certaine identité qui change d'orientation au moment même où elle est prononcée : la

1087 Cf. par exemple M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 226 : « le jeu de l'entière liberté, dans l'acceptation du lien de direction, est, je crois, fondamental ».

1088 M. Foucault, « Michel Foucault, Les réponses du philosophe », art. cit., p. 1684.

1089 Dans *La Volonté de savoir*, Foucault montre que l'incitation à être « bavards » en aveux sur sa sexualité participe du dispositif de pouvoir qui la normalise, l'illusion étant de croire que l'aveu est libérateur d'un pouvoir répressif. La thèse de la productivité du pouvoir explique que le négatif ne soit qu'une tactique du positif ; par exemple, le silence sur sa sexualité n'est pas un principe fondamental mais la contrepartie d'une obligation à avouer son sexe : « c'est toujours en corrélation avec telle ou telle technique de l'aveu obligatoire que l'on a imposé certaines régions de silence » (M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 157). Les temps nouveaux n'ont rien changé : par la publicité, la pornographie, les romans, au cinéma ou à la radio, l'individu, sous couvert de transgression, est appelé à avouer – à un coût qui souvent n'est pas que moral – sa sexualité à un psy ou à un expert.

1090 Dans les conférences données à Louvain en 1981, Foucault prendra ses distances avec le performatif : c'est le discours du juge qui peut être performatif (« je vous juge coupable »), mais pas celui de l'accusé (« je suis coupable »). L'aveu est plutôt un discours « dramatique » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 210), au sens où il révèle le sens de l'événement qui est dit, ce qui rapproche l'aveu de ce que Austin entend non par « performatif », mais par « acte illocutoire » (J. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970), c'est-à-dire la manière dont on doit comprendre l'énoncé – ici, à la manière d'un aveu... Il faut donc nuancer sur ce point le propos de P. Chevallier qui évoque la « performativité de l'aveu » avoir parlé de l'« étrange magie, étrange pouvoir de ce que Foucault n'hésite pas à appeler un « *speech act* » » (P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 132). L'aveu, dit même Foucault, est l'inverse d'un performatif puisqu'il ne produit pas une réalité dans l'ordre des choses, mais fait disparaître une faute aux yeux du sujet (cf. M. Foucault, « Sexualité et solitude », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 295, p. 988).

folie avouée se destine à la guérison, la criminalité avouée se destine à la correction. L'aveu est donc cet acte discursif qui en révélant une identité fait entrer le sujet dans un devenir de purification, ou de liberté, dont la matrice est dessinée par le pouvoir concerné. C'est que l'aveu, compris comme action et comme événement, ouvre une autre temporalité, dont Foucault ne fait pas l'analyse parce qu'elle s'apparenterait peut-être trop à une phénoménologie de l'action, comme on peut trouver chez Arendt. Cette temporalité peut être celle d'une innocence retrouvée, ou d'une conversion à l'authenticité – c'est ainsi par exemple qu'est pensée la réforme de sa vie dans la confession chrétienne du péché. Mais le temps ouvert par l'aveu, s'il est vécu comme une percée vers une liberté au moins apparente, se voit souvent aussi rattrapé par la fatalité ; l'exemple de l'aveu célèbre dans *La Princesse de Clèves* pourrait trouver ici sa place, au même titre qu'une tragédie : l'aveu de Mme de Clèves à son mari, qui mêle d'ailleurs des éléments des deux pôles de l'aveu, puisqu'il s'agit d'une confession verbale accompagnée d'une posture inclinée du corps et de pleurs, veut ouvrir une nouvelle temporalité conjugale fondée sur la réciprocité et la confiance, à l'abri des tourments d'une possible infidélité. Mais cette temporalité se double vite d'une dramatique du destin dans l'œuvre de Mme de La Fayette, ponctuée par la mort du mari et de celle de l'héroïne.

Au-delà de ces quatre qualités distinctives, il faut souligner la nouveauté de l'approche méthodologique de Foucault, puisque le sujet avouant n'est plus seulement un sujet assujéti ou même constitué par un pouvoir de l'extérieur, mais un sujet ayant rapport à lui-même dans des formes d'aveu historiquement déterminées. À ce titre, il est tentant d'appliquer à l'aveu le schéma quadri-thématique propre à la « généalogie de l'éthique », en affirmant d'abord que l'intérêt de Foucault, à la différence de Nietzsche¹⁰⁹¹, porte moins sur le « code moral », ensemble de lois et de valeurs – par exemple, l'obligation de se confesser au moins une fois l'an pendant le Carême – , ou sur la « moralité des comportements », qui indique l'adéquation ou la distance entre un

1091 Nous suivons en cela l'intuition de P. Chevallier qui remarque que les trois critères pour analyser les directions de conscience dans les grands écrits de 1980-1, c'est-à-dire « la nature », « les instruments » et « les objectifs » (respectivement pages 231, 232 et 233 du cours *Du Gouvernement des vivants*), correspondent, sauf le « mode d'assujétissement » manquant, à la « substance éthique », aux « formes de l'élaboration du travail éthique », et à la « téléologie » des années 1983-4 (cf. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme, op. cit.*, p. 322-3). D'autre part, Chevallier relit les textes de 1980-1981 à l'aune du mode d'assujétissement pour remarquer qu'il n'est pas le même à l'égard de l'aveu chez le moine (mode de subjectivation à obligation stricte) et chez le laïc (mode de subjectivation à obligation plus lâche), ce qui interdit de penser l'histoire construite par Foucault comme une laïcisation de l'unique confession monastique, faisant naïvement de tous les laïcs d'aujourd'hui des moines qui s'ignorent.

On voit quel écart il peut y avoir entre une telle généalogie de l'éthique, multipliant les différences et les rapports du point de vue des pratiques de soi, et une généalogie psycho-physiologique de la morale comme celle de Nietzsche. Il s'agit pour Foucault de montrer non pas comment le « prêtre », pour affirmer sa volonté de puissance et ses valeurs vitales inférieures, est obligé de multiplier à l'infini la dette du pénitent et de le culpabiliser en jouant sur sa mauvaise conscience, mais de disséquer les rapports à soi ou les formes de subjectivation historiquement déterminés qui entourent les multiples manifestations de l'aveu. On peut donc bien dire que Nietzsche reste relativement indifférent à une généalogie de l'éthique : ce qui demeure pertinent pour lui, c'est l'assujétissement.

comportement et le code moral – par exemple, l'absence de confession pendant une année –, que sur le rapport à soi qui détermine comment l'individu devient le sujet moral de son action – par exemple, l'ensemble des transformations nécessaires à effectuer sur soi pour agir pleinement en tant que chrétien. Soit deux formes historiques d'aveu, comme la pratique stoïcienne et *l'exagoreusis* monastique : ni la substance éthique de l'aveu – actions d'un côté, pensées de l'autre –, ni le mode d'assujettissement – sous la forme d'une loi rationnelle universelle ou d'une loi institutionnelle garantie par Dieu –, ni les formes d'ascèse – exercices quotidiens de la mémoire ou vigilance permanente et analyse du flux des pensées – ni la téléologie – la liberté d'un côté, l'obéissance de l'autre – ne sont ni identiques, ni semblables ; au contraire, toute l'analyse de Foucault vise à écarteler ces deux types d'aveu en marquant bien les oppositions à partir desquelles l'apparition d'une herméneutique occidentale a pu naître¹⁰⁹².

Mais en tirant ainsi l'aveu vers la subjectivation, on pose le problème de la résistance subjective, ou plutôt, parce que ce problème a déjà été résolu, on trouve une occasion particulièrement claire pour s'opposer à l'idée, présente chez Deleuze et un ensemble de commentateurs, selon laquelle la subjectivation est la condition suffisante de la résistance. En effet, ce qui caractérise le rapport à soi chrétien à partir de *l'exagoreusis*, c'est, comme l'indiquent les analyses précédentes et comme y insiste Foucault à plusieurs reprises, une objectivation de soi dans un discours vrai¹⁰⁹³. Comment comprendre sans contradiction que l'aveu chrétien désigne en même temps une subjectivation et une objectivation de soi ? Comment la subjectivation chrétienne, prise au sens large de constitution de soi, pourrait-elle signifier une anti-subjectivation – au sens restreint de principe de résistance –, c'est-à-dire une manière non seulement de s'objectiver dans un discours de connaissance, mais aussi et surtout de se refuser et de s'anéantir comme soi, et de ne rien faire d'autre que d'obéir ? Pour formuler autrement le problème : si le caractère libre et volontaire de l'aveu confirme l'intérêt de Foucault pour la

1092 Pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres : Foucault soutient que les *hupomnèmata* ne sont pas des aveux, au sens où « ils n'ont pas pour objectif de faire venir à la lumière du jour les *arcana conscientiae* dont l'aveu – oral ou écrit – a valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est inverse de celui-là : il s'agit non de poursuivre l'indicible, non de révéler le caché, non de dire le non-dit, mais de capter au contraire le déjà-dit ; rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi » (M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1238).

1093 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 316-7 où Foucault oppose l'ascèse de la philosophie antique et l'aveu chrétien : la première « a essentiellement pour sens et pour fonction d'assurer ce que j'appellerai la subjectivation du discours vrai. [...] elle fait que je deviens moi-même le sujet d'énonciation du discours vrai », alors que le second désigne « le moment de la confession ; c'est-à-dire où le sujet s'objective lui-même dans un discours vrai ». Cf. aussi M. Foucault, « Le combat de la chasteté », art. cit., p. 1126 : « dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de « subjectivation » [...]. Mais [...] si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi » et M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, 92 : « c'est, je crois, la contradiction profonde, ou, si vous voulez, la plus grande richesse, des technologies chrétiennes de soi : pas de vérité de soi sans le sacrifice de soi ».

subjectivation, c'est-à-dire pour l'appropriation et l'assimilation des normes dans la constitution de soi comme sujet éthique, il faut dire que l'aveu tel qu'il s'effectue dans la direction grecque et romaine est encore un moyen pour l'individu de cultiver son soi selon la liberté et la volonté, alors que l'aveu chrétien consistera en même temps, et c'est là tout le paradoxe, à renoncer à son soi dans le rapport à soi, à renoncer librement à sa liberté, et à renoncer volontairement à sa volonté. Cela ne veut pas dire qu'il faut alors renoncer au terme même de subjectivation dans le cas de l'aveu chrétien, ou à l'effort de Chevallier pour penser la pratique chrétienne comme une éthique ; il faut plutôt s'appuyer sur cette subjectivation-limite de *l'exagoreusis* pour éclairer la possibilité d'un assujettissement par subjectivation, c'est-à-dire d'une subjectivité fondée sur le principe de la servitude volontaire. L'étude de l'aveu permet ainsi d'affirmer que la subjectivation n'est pas la condition suffisante, mais seulement nécessaire de la résistance, et qu'au contraire, l'asservissement est d'autant plus efficace qu'il se fait plus insidieux et s'ancre dans le rapport de soi-même à soi-même. La résistance à l'aveu ne peut donc se comprendre comme une subjectivation s'opposerait à un assujettissement, mais comme une forme de subjectivation résistante contre une autre.

3.2.4 Résistances à l'aveu – « car aucun être ne veut livrer son âme »¹⁰⁹⁴

Il s'agit de contester une lecture de Foucault qui s'en tiendrait à une fatalité occidentale de l'aveu, en s'évertuant à donner quelques pistes pour y résister. Des exemples viennent spontanément à l'esprit : ne pas avouer, garder le silence ou retarder l'échéance, faire de faux aveux ou des aveux approchants, des aveux autres ou trop zélés pour être vrais, de manière à rendre le pouvoir fou d'impatience, comme Proust devient jaloux d'Albertine dans la *Recherche*, et n'en finit plus d'avouer son invincible besoin d'aveux. La prudence exige en même temps ne pas oublier qu'une résistance est toujours susceptible d'être reprise par le pouvoir, comme Marcel faisant d'Albertine sa prisonnière, et l'obligeant à déplacer sa résistance ailleurs... Une seconde exigence consisterait à tendre vers une résistance subjective à l'aveu, c'est-à-dire une résistance qui ne s'identifie pas seulement à un rapport de force, mais qui se construit dans le rapport réfléchi et volontaire de soi à soi. S'il faut en tout cas résister à l'aveu, c'est que la résistance n'est pas à penser sur le modèle de l'aveu du christianisme¹⁰⁹⁵ ou de l'*exagoreusis* à l'origine de l'herméneutique occidentale de soi : résister, ce n'est pas lutter contre le diable en soi, traquer indéfiniment la mauvaise pensée, obéir absolument à un tiers ou verbaliser ses fautes à un confident. Comment penser alors des résistances à l'aveu ?

Il faut d'abord souligner l'importance méthodologique de la résistance à l'aveu pour Foucault : par sa passivité, elle joue le rôle de révélateur des pouvoirs et des stratégies qui entourent et justifient la demande d'aveu. Ce faisant, la résistance à l'aveu souligne des lignes de friabilité du système ou des points d'accroche possibles pour des luttes actuelles. Deux premiers exemples peuvent ici être indiqués, empruntés à l'aveu dans la pratique judiciaire : premièrement, le fait d'avouer trop tôt, ou pas dans les formes, révèle le caractère extrêmement ritualisé de l'aveu. Ce qu'on reproche à Mesrine dans la révélation de son manuscrit avant son

1094 M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard « Quarto », 1999, p. 1715.

1095 Philippe Chevallier conclut *Michel Foucault est le christianisme* en suggérant de rapprocher résistance et christianisme : premièrement, le christianisme ferait accéder à un rapport au monde non technique, non récupéré par une dialectique et totalisante du soi et de l'être, et consiste seulement à éprouver le monde tout en le subissant, sans aucune tentative de relèvement ; deuxièmement, le christianisme mettrait ainsi en œuvre une subjectivité de ruptures plutôt que d'identité figée et de recollection de soi, un sujet abandonné par l'être et la vérité, toujours défait et ainsi très proche des intuitions foucauldienne, alors que le soi grec demeurerait pris dans les dangers d'une identité figée (cf. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 338-43). Or premièrement, la technique, qui peut très bien se débarrasser de toute dialectique, constitue le seul moyen d'avoir un rapport à soi fondé en liberté et en vérité. Deuxièmement, Foucault cherche moins à dissoudre l'identité dans un chaos de discontinuités qu'à penser une ipséité de résistance, par rapport à laquelle le soi grec offre une plus grande proximité que le soi impossible du christianisme. En outre, il faut dire que pour Foucault la résistance à notre subjectivité chrétienne ne peut être ni chrétienne, ni grecque, mais à inventer.

procès, indique Foucault en 1977, c'est précisément de « casser le jeu »¹⁰⁹⁶ normalisé de l'aveu judiciaire, dont toute la dramatique exige que l'aveu signe la soumission finale du criminel en son lieu – le tribunal –, en son temps – le procès –, et en réponse à son accusation impérieuse. Cette résistance tutoie en réalité la forme de l'aveu spontané qui, en frustrant par avance toutes les procédures réglées de la demande d'aveu, représente peut-être la forme la plus contestataire du désir d'aveu, patiemment mis en scène et sublimé par le pouvoir. En avouant à contre-temps, que ce soit trop tôt ou trop tard, il s'agit en tout cas de mettre en évidence « la religion de l'aveu »¹⁰⁹⁷ propre à la pénalité moderne, c'est-à-dire aussi bien son importance transcendante dans la résolution d'une affaire, son caractère ritualisé puisqu'il polarise toute la machinerie, et son efficacité magique, laquelle suffit à abandonner toute forme de raison critique.

Deuxièmement, le fait de ne pas avouer, de faire silence sur tout ce qui ne concerne pas directement le jugement de l'acte criminel, révèle la trouble volonté de savoir du pouvoir. Dans une communication à Toronto en octobre 1977, Foucault rend compte d'une scène de la cour d'assises de Paris : un accusé y demeure résolument silencieux face à une demande d'aveu relative non aux viols qu'il a commis – de ce point de vue, le besoin d'aveu a été satisfait –, mais à son identité – c'est-à-dire la question « qui êtes-vous ? ». Si en un sens le criminel avoue tout ce qu'il faut en avouant son acte, il n'avoue pas encore suffisamment du point de vue d'une justice préoccupée par son être. C'est donc malgré eux, paradoxalement, que l'aveu de la transgression de la loi et l'acceptation de la condamnation créent un manque. Mais en n'allant pas plus loin, le criminel questionne aussi, consciemment ou non, la pratique judiciaire, et prend à revers, en en révélant l'existence, la démultiplication de questions et l'insatisfaction croissante du système. Le silence du criminel pose ainsi une question bruyante : pourquoi désirer cet aveu de plus, cet étrange « supplément »¹⁰⁹⁸ portant sur les arcanes de la conscience ? Foucault met ainsi en évidence une résistance passive, comme « reste » plus que comme activité, parce qu'il n'est pas certain qu'elle soit vécue en toute conscience, et dont la fonction est de révéler les lignes de force d'une lutte : il y a ici le refus du discours exhaustif de soi sur soi, celui de l'entière soumission à

1096 M. Foucault, « Le poster de l'ennemi public n°1 », *Dits et écrits II, op. cit.*, n° 199, p. 255.

1097 M. Foucault, « Du bon usage du criminel », *ibid.*, n° 240, p. 658. L'aveu dans la pénalité moderne est un moyen économique qui concentre les efforts des enquêteurs, du président, du juge et des jurés qui ont souvent rapport à un dossier volumineux. Une résistance à l'aveu consisterait ainsi à dévoiler et à contester toutes les facilités du pouvoir pénal qui s'appuie sur lui pour persévérer dans son être. C'est l'exemple de l'affaire Christian Ranucci, que Foucault commente en 1978 à travers l'ouvrage *Le pull-over rouge* de Perrault, et au sujet de laquelle il ironise ainsi : « l'aveu a déployé ses pouvoirs magiques » (*ibid.*, p. 659) en effaçant les discordances, les impossibilités et les erreurs grossières. Une fois l'aveu arraché par la police, avec pourtant tous les problèmes évidents que cela soulève, toutes les autres pièces judiciaires peuvent s'y agréger sans critique.

1098 Cf. M. Foucault, « L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle », *ibid.*, n° 220, p. 444 : « au-delà de l'aveu, il faut une confession, un examen de conscience, une explication de soi, une mise en lumière de ce qu'on est. La machine pénale ne peut plus fonctionner seulement avec une loi, une infraction et un auteur responsable des faits. Il lui faut autre chose, un matériau supplémentaire ».

un pouvoir, celui enfin d'une pénalité fascinée par l'être dangereux du criminel.

Il arrive aussi à Foucault d'interpréter des événements non plus actuels mais passés à la lumière d'une lutte autour de l'aveu. La résistance est toujours entendue dans son acception passive de « reste », parce que la lutte n'est pas nécessairement consciente dans l'esprit de ses agents, ou qu'elle n'entre pas dans le cadre d'une subjectivation volontaire et explicite, mais indique seulement un frottement du sujet avec le pouvoir ou le pouvoir-savoir. Sur le modèle de l'hystérie ou de la résistance du fou dans *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault, dans *Les Anormaux*, décrit ainsi le phénomène de la possession des religieuses comme une résistance contre le pouvoir pastoral et l'obligation à avouer. Dans la possession, Foucault veut montrer qu'il n'y a presque que des résistances : résistance apparente de la possédée contre le diable à un premier niveau, mais aussi, plus profondément et comme sa cause, résistance réelle de la religieuse au pouvoir pastoral. Comment comprendre la spécificité de la possession ? Alors que la sorcière¹⁰⁹⁹ signe un pacte avec le diable et s'ordonne donc au modèle de l'échange et de la loi, la possédée est envahie, investie et parcourue par lui : « le lien de la possédée au diable n'est pas de l'ordre du contrat ; ce lien est de l'ordre de l'habitat, de la résidence, de l'imprégnation »¹¹⁰⁰. La possédée, au contraire de la sorcière, ne consent pas une fois pour toutes à sa possession ; elle est plutôt le lieu que vient conquérir une puissance étrangère, un espace doué d'une profondeur, d'une épaisseur et d'une division complexe que des forces traversent afin d'en maîtriser la moindre des parties. Alors que le corps de la sorcière est visiblement et extérieurement marqué par le pouvoir du diable – un grain de beauté sur la main, un stigmaté sur l'épaule, mais aussi l'invisibilité ou la toute-puissance –, c'est au-dedans du corps possédé que le diable pénètre, multiplie et morcelle pour obtenir un contrôle intégral des éléments. Davantage qu'à la loi et au pouvoir souverain, c'est donc à la norme disciplinaire que la possédée renvoie, comme le prisonnier dans *Surveiller et punir*, et surtout comme l'hystérique dans *Le Pouvoir psychiatrique* – d'où l'incompréhension des autorités religieuses face à cette opposition radicalement nouvelle à leur pouvoir.

La possession de la religieuse, c'est-à-dire son habitation par le diable, est l'occasion d'une lutte intense, car « ce pouvoir, aussitôt qu'il s'ancre, qu'il s'enfonce, qu'il pénètre dans le

1099 La sorcellerie est aussi envisagée du point de vue de l'aveu et de la résistance par Foucault. Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 83-4 où Foucault imagine et résume au style direct le discours que l'Inquisition adresse au sorcier condamné à une épreuve de souffrance qui pourrait être une forme de torture ou d'ordalie : « ou bien tu résistes à l'épreuve, tu n'avoues pas être sorcier ; c'est donc que le diable te fait supporter l'insupportable ; c'est donc que tu es un suppôt du diable. Donc tu mérites un autre supplice, jusqu'au supplice dernier qui fera échapper ton âme à ce corps et à ce monde charne où règne le démon. - ou bien tu ne résistes pas à l'épreuve, tu avoues ; c'est donc que tu mérites d'être puni. Punition à laquelle nous t'avions promis que tu échapperais si tu avouais. Mais ton aveu faisant que tu es pardonné, tu mourras absous, et nous ne commettrons pas un péché mortel puisque ce n'est pas un pécheur non repenté que nous enverrons sereinement au tribunal de Dieu ».

1100 M. Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., p. 193.

corps de la possédée, va rencontrer une résistance. La possédée est celle qui résiste au diable, au moment même où elle est le réceptacle du diable »¹¹⁰¹. C'est le corps de la possédée qui constitue le champ de bataille :

« corps-citadelle, corps-bataille : bataille entre le démon et la possédée qui résiste ; bataille entre ce qui, dans la possédée, résiste et cette part d'elle-même, au contraire, qui consent et se trahit ; bataille entre les démons, les exorcistes, les directeurs, et la possédée, qui tantôt les aide tantôt les trahit, étant tantôt du côté du démon par le jeu des plaisirs, tantôt du côté des directeurs et des exorcistes par le biais de ses résistances. C'est tout ceci qui constitue le théâtre somatique de la possession »¹¹⁰².

Le corps de la possédée devient une scène de lutte : c'est par exemple, dans l'histoire de Loudun que Foucault relit à travers le texte de Michel de Certeau, le moment où le corps de la religieuse éprouve l'impossibilité d'avalier l'hostie, et où des soulèvements manifestent la nécessité de vomir¹¹⁰³. Selon la lecture de l'époque nécessairement favorable au pouvoir religieux, c'est le diable qui, lors la communion, s'empare du corps afin de recracher l'hostie ; et la religieuse s'efforce à serrer sa propre gorge, pour en expulser le diable. La possession ne relève pas d'un consentement ou d'un refus, d'un oui ou d'un non ; la situation de la religieuse est indécise et non binaire, ce qui signifie que la volonté n'est pas libre de partager le bien et le mal, l'acceptation et le refus. Le pouvoir du diable et la volonté de la religieuse s'articulent plutôt dans

1101 *Ibid.*, p. 192. La possession, indique Foucault, est un événement parmi d'autres de « l'histoire politique du corps » (*ibid.*, p. 199). Cf. aussi *ibid.*, p. 192 : « on peut dire que la possédée fragmente et va fragmenter à l'infini le corps de la sorcière, qui était jusque-là [...] une singularité somatique dont le problème de la division ne se posait pas ». Le diable se substitue à la religieuse dans l'enceinte de son propre corps, indique plus loin Foucault, « mais ces substitutions ne sont pas des substitutions sans bataille, sans conflit, sans interférences, sans résistances » (*ibid.*, p. 194).

1102 *Ibid.*, p. 197. Cf. aussi, sur le plaisir qui fait pencher la bataille du côté du démon, *ibid.*, p. 195 : « Cette insertion s'est opérée par un jeu de petits plaisirs, d'imperceptibles sensations, de minuscules consentements, d'une sorte de petite complaisance permanente, où la volonté et le plaisir s'entortillent l'un sur l'autre, font vrille, en quelque sorte, l'un autour de l'autre et produisent une tromperie ».

1103 Cf. M. De Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Folio, 2005, p. 43 : « lorsqu'on lui fit dire : « Mon Dieu, prenez possession de mon âme et de mon corps », le diable par trois fois la prit à la gorge, lorsqu'elle voulut dire : « De mon corps », la faisant hurler, grincer les dents, tirer la langue. Enfin contraint à obéir, elle reçut le saint Sacrement que par plusieurs fois l'esprit tâcha de lui faire jeter hors de la bouche, en la provoquant à vomir ». Cf. aussi *ibid.*, p. 66 pour le discours de Jeanne : « Comme je me présentai à la communion, le diable s'empara de ma tête, et, après que j'eus reçu la sainte hostie et que je l'eus à demi humectée, le diable la jeta au visage du prêtre. Je sais bien que je ne fis pas cette action avec liberté, mais je suis très assurée à ma grande confusion que je donnai lieu au diable de la faire, et qu'il n'eût point eu ce pouvoir si je ne me fusse point liée à lui ». Cf. enfin *ibid.*, p. 91-2 : « Ce qui était sensible admirable, c'est que [le diable] étant commandé en latin de lui laisser [à Jeanne des Anges] joindre les mains, on remarquait une obéissance forcée, et les mains se joignaient toujours en tremblant. Et le saint Sacrement reçu en bouche, il voulait, en soufflant et rugissant comme un lion, le repousser. Commandé de ne faire aucune irrévérence, on voyait cesser, le saint Sacrement descendre dans l'estomac. On voyait des soulèvements pour vomir, et lui étant défendu de le faire, il cédait... ». Sur le lien de l'ouvrage avec la résistance corporelle, cf. *ibid.*, p. 199-206 où Michel de Certeau montre l'importance du désir sexuel des femmes, et relate en particulier l'hystérie des « Amazones » lors du face-à-face avec Grandier, l'aumônier séducteur de Loudun dont les soeurs sont en réalité éprises. Enfin, la première page de l'ouvrage fait aussi explicitement référence à la résistance : « Que le nocturne débouche brutalement au grand jour, le fait surprend chaque fois. Il révèle pourtant une existence d'en dessous, une résistance interne jamais réduite » (*ibid.*, p. 13).

le jeu subtil et pluriel de la sensation, dans les méandres du désir et du plaisir que la volonté accepte et refuse en même temps. La conscience du pouvoir ne suffit pas à s'en débarrasser, et la volonté de résister demeure impuissante.

Mais ce jeu de premier niveau entre le pouvoir du diable et la religieuse trouve pour Foucault son explication à un second niveau qui met aux prises la religieuse et le pouvoir pastoral : en réalité,

la chair convulsive est le corps [...] hérissé contre ce droit à l'examen, hérissé contre cette obligation de l'aveu exhaustif. C'est le corps qui oppose à la règle du discours complet soit le mutisme, soit le cri. C'est le corps qui oppose à la règle de la direction obéissante les grandes secousses de la révolte involontaire, ou encore les petites trahisons des complaisances secrètes [...]. La chair convulsive est l'effet de résistance de cette christianisation au niveau des corps individuels¹¹⁰⁴.

La convulsion, qui est la marque du corps possédé, se manifeste dans l'émergence de phénomènes comme la rigidité du corps, des tremblements, des blasphèmes, et tout un ensemble d'actions involontaires. Foucault fait ainsi de la convulsion le symptôme moins de la lutte avec le diable que de la résistance au pouvoir pastoral qui exhorte à l'aveu exhaustif et continu de son désir. Le diable n'est que la projection, par la religieuse, du pouvoir de l'Église sur le corps des individus dont elle assure la direction et l'examen. En somme, la convulsion de la possédée est non la cause, mais l'effet du pouvoir pastoral : sa résistance interne, plutôt que la menace du dehors. Se pose donc un problème propre à l'Église : « Comment poursuivre ce grand quadrillage discursif et ce grand examinateur de la chair, en évitant les conséquences qui en sont les contre-coups, ces effets-résistance dont les convulsions des possédé(e)s sont les formes paroxystiques et théâtrales les plus visibles ? », ou, en d'autres termes, « cette soustraction, cette dérobade, cette fuite, ce contre-pouvoir, qui est la possession. Posséder la direction de la chair, sans que le corps objecte à cette direction ce phénomène de résistance que constitue la possession »¹¹⁰⁵. Dans cette lutte ouverte contre le pouvoir pastoral, la convulsion de la possédée constitue un événement, le front d'une bataille qui se déplace ailleurs et continue selon d'autres modalités.

Foucault développe aussi l'exemple d'une folie qui ne peut pas et ne veut pas avouer, comme chez cette patiente de Leuret dans *Le Pouvoir psychiatrique* qui va jusqu'à se nommer la

1104 M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 198. Cf. aussi à la même page : « tout comme la sorcellerie a sans doute été à la fois l'effet, le point de retournement et le foyer de résistance à cette vague de christianisation et à ces instruments qu'on a été l'Inquisition et les tribunaux de l'Inquisition, de la même façon la possession a été l'effet et le point de retournement de cette autre technique de christianisation qu'ont été le confessionnal et la direction de conscience ». Cf. encore *ibid.*, p. 197-8 : « La convulsion est la forme plastique et visible du combat dans le corps de la possédée [...]. Tout ceci constitue les épisodes successifs de la bataille, les attaques et les contre-attaques, la victoire de l'un ou de l'autre ».

1105 *Ibid.*, p. 201-2.

« personne de moi-même »¹¹⁰⁶ en guise d'identité de résistance. Il y a là une folie inavouable sur laquelle glisse sans prise le pouvoir psychiatrique contraint dans un ironique renversement à avouer son échec à faire avouer. Ce qui est entravé ici, mais toujours sans lucidité, c'est l'exigence de réflexivité, ou d'accolement du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé. Ce n'est pas que le coût soit trop grand pour le sujet avouant, c'est que la perspective même d'un coût n'a aucun sens ; le sujet ne peut pas promettre à être ce qu'il dit être, parce que son être s'évanouit dans un devenir sans sujet. La folie, entendue avec toutes les précautions nécessaires, est sans aveu : elle constitue ainsi, et ce depuis *Histoire de la folie*, le paradigme de cette résistance « passive » qui indique au généalogiste qu'une lutte a eu ou a lieu à l'encontre de normes précises.

Mais l'échelle des résistances possibles n'est pas arrêtée à la passivité de la folie ou à la simple révélation d'une lutte actuelle au sujet de l'aveu judiciaire ; en un sens, tous les degrés sont possibles, tous les jeux sont permis, et c'est en ce sens que Foucault évoque le masochisme comme résistance volontaire à l'aveu. Le masochiste est celui qui ne rentre pas dans le jeu de l'apophantique qui lui demande d'avouer : il résiste à dire le vrai et demeure dans un autre jeu, ce jeu de la vérité-foudre qui n'est qu'une épreuve de force, de souffrance et de plaisir¹¹⁰⁷. Mais le modèle d'une résistance active, c'est le refus volontaire d'avouer ou le détournement de l'aveu dont Béasse¹¹⁰⁸ offre un exemple singulier. Béasse n'a pas d'identité, de lieu de vie, de profession, de maître, de famille : rien à avouer, « sans aveu », en tout cas sans aveu exploitable. Or cet aveu de néant se transforme en néant d'aveu et en contre-aveu, en révélant l'injustice du pouvoir bourgeois et de sa loi : résistance, indiscipline du langage et de la liberté, contre lesquelles

1106 « Comment vous appelez-vous, madame ? - La personne de moi-même n'est pas une dame, appelez-moi mademoiselle, s'il-vous-plaît. - Je ne sais pas votre nom, veuillez me le dire. - La personne de moi-même n'a pas de nom : elle souhaite que vous n'écriviez pas. - Je voudrais pourtant bien savoir comment on vous appelle, ou plutôt comment on vous appelait autrefois. - Je comprends ce que vous voulez dire. C'était Catherine X, il ne faut plus parler de ce qui avait lieu. La personne de moi-même a perdu son nom, elle l'a donné à la Salpêtrière » (M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 159-60). La défaite du pouvoir asilaire a ici sa source dans l'absence d'aveu et l'impossibilité de dire et d'assumer le je.

1107 Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 84.

1108 Béasse, enfant de treize ans, est accusé de vagabondage (ce qui fait de lui, selon le sens de cette expression, un être sans aveu, c'est-à-dire sans lieu fixe assignable, (cf. M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 48)) et perdu dans les filets de la délinquance : « Le président : on doit dormir chez soi. - Béasse : Est-ce que j'ai un chez soi ? - Vous vivez dans un vagabondage perpétuel. - Je travaille pour gagner ma vie. - Quel est votre état ? - Mon état : d'abord j'en ai trente-six au moins ; ensuite je travaille chez personne [...] Il vaudrait mieux pour vous être placé dans une bonne maison et y faire votre apprentissage. - Ah ouiche une bonne maison, un apprentissage, c'est embêtant. Et puis ensuite, le bourgeois, ça grogne toujours et ensuite, pas de liberté. - Votre père ne vous réclame pas ? - Plus de père. - Et votre mère ? - Pas plus, ni parents, ni amis, libre et indépendant » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 341). Béasse offre ainsi l'exemple d'une résistance politique à l'aveu sur fond de lutte des classes. Dans le débat avec les maos, Foucault considère que l'aveu, au même titre que les juges derrière une table, les accusés balançant entre culpabilité et innocence, ou encore la recherche de la « vérité », est une des pièces centrales de la « scène du tribunal », laquelle ne devrait pas être l'idéal de la justice populaire, parce qu'elle est l'élément qui vient toujours détourner, réorienter la justice populaire dans les cadres de l'institution, de l'État, de la bourgeoisie. Cf. M. Foucault, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *art. cit.*, p. 1209.

achoppe la stratégie de contrôle du pouvoir. C'est aussi le cas, extérieur au texte foucauldien mais non à son esprit, de cette esclave marron de la Réunion, qui donne plusieurs noms à ses interrogateurs, s'exprime dans un langage incompréhensible et n'avoue finalement rien d'elle-même, excepté peut-être, entre les mots ou galimatias, que le travail et les mauvaises conditions des maîtres blancs sont à l'origine de son marronage¹¹⁰⁹.

Un exemple littéraire devrait enfin esquisser ce que pourrait signifier une résistance de zèle à l'aveu, contestant d'abord cette incessante incitation propre à la « bête d'aveu » occidentale. Que l'aveu relève d'une stratégie, c'est ce dont Rousseau convainc dans ses *Confessions*, où l'aveu s'y fait tellement à l'excès qu'en avouant trop, Rousseau renverse la fonction de l'aveu et provoque non plus l'humiliation du je, mais sa glorification – procédé dont Nietzsche n'est pas éloigné dans *Ecce Homo*. Rousseau, en avouant, accomplit en même temps une transvaluation des conséquences de l'aveu chrétien, dont la caractéristique consistait à faire saillir l'individualité par le bas, par sa faute et son négatif. Il s'agit de trop avouer pour ne pas être asservi par l'aveu : « je n'ai qu'une chose à craindre dans cette entreprise : ce n'est pas de trop dire ou de dire des mensonges, mais c'est de ne pas tout dire et de taire des vérités »¹¹¹⁰. Il s'agit de faire d'une faute, comme l'abandon de ses enfants, un crime inexpiable, ou d'un mensonge enfantin, comme l'accusation de Marion pour le vol du ruban de Mlle Pontal, le début des ténèbres et le premier pas dans le mal. Et dans cette hyperbole permanente, il s'agit de renverser l'adversaire, de gagner une bataille, de s'attirer les faveurs des juges et de sa conscience. Semblable à ces Romains qui se soumettaient tellement par l'aveu de leurs fautes qu'ils entraînaient la grâce de l'Empire, Rousseau avoue tellement que son juge-lecteur se trouve désarmé : si ce dernier le condamne, ce ne peut être que par inattention, ignorance ou préjugés. Condamner un tel aveu de franchise, un tel portrait de nature, c'est n'être pas vraiment juge, et ne rien valoir de plus qu'un homme à étouffer.

Que la trompette du Jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : « Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise » [...]. Je me suis montré tel que je fus ; méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même¹¹¹¹.

En avouant trop, Rousseau se fait juge, a déjà jugé, et le lecteur n'intervient dans les derniers livres que pour le seconder dans la recherche des premières causes de sa tragique destinée. Le lecteur, devenu enquêteur au service de l'accusé, ne peut plus le condamner : il est

1109 Cf. A. Jauze, *Bruits, aveux, morts et exécutions des esclaves de Bourbon*, Éditions de Villèle, 2002, p. 77-8.

1110 J.-J. Rousseau, *Confessions*, livre quatrième, *op. cit.*, p. 230.

1111 *Ibid.*, livre premier, p. 33-4.

devenu son élève dans la voie de vérité. Tout se passe ainsi comme si Rousseau transformait, par la vertu de l'écriture zélée de ses aveux, son statut, et même son être : du disciple chrétien attaché à la verbalisation exhaustive de ses fautes – sur le modèle de l'*exagoreusis* –, il s'agit de se métamorphoser en maître de vérité et de liberté à la manière des artistes de soi que sont pour Foucault Sénèque ou Épicure. Cette lecture de Rousseau, en achevant cette revue des résistances à l'aveu, laisse un goût d'inachevé et ouvre en même temps sur la possibilité d'une résistance qu'il reste à analyser et à identifier parce qu'elle est à même de contester l'objectivation de soi exigée par l'aveu depuis le christianisme par une autre forme de subjectivation – dont il est apparu qu'elle est la condition nécessaire mais non suffisante de la résistance.

Il est clair, en tout cas, que le dernier mot de Foucault n'est pas fataliste envers la « bête d'aveu » ; l'aveu n'est pour lui, généalogiquement parlant, qu'un mécanisme contingent, mais croissant, qui n'a cessé et ne doit pas cesser d'affronter des résistances de toutes sortes – passives ou actives, littéraires ou politiques, anarchiques ou organisées –, dans un jeu ouvert à la reprise et à la déprise. Les travaux de Foucault offrent ainsi quelques outils afin de résister à cette forme de pouvoir qui n'est ni nécessaire, ni enviable, mais qui piège, ou menace, notre libre gouvernement de nous-même. Et il en va d'abord de nous-même, au sens éthique, si ce n'est de se faire sans aveu ou « hétérotopique » en déplaçant toujours son identité, du moins d'avouer le moins mal possible, de s'objectiver ou de dire le moins de vérité possible à un pouvoir et à son inavouable besoin d'aveux. Il reste à reprendre l'analyse des résistances à l'aveu en faisant l'hypothèse que si *Les Confessions* de Rousseau, le *Mémoire* de Pierre Rivière¹¹¹² ou l'aveu d'ignorance de Socrate constituent moins un aveu qu'une parole de vérité lancée contre le pouvoir depuis une subjectivité volontaire, c'est que la *parrèsia* est peut-être une résistance décisive à l'aveu.

1112 Le *Mémoire* de Pierre Rivière n'est-il pas un aveu et, en même temps, tout autre chose qu'un aveu ? Le titre même du *Mémoire*, c'est-à-dire les premiers mots de Rivière, « Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... », sonnent, dans le contenu et dans la forme, comme la reprise à la première personne d'une faute, c'est-à-dire comme une confession. Mais la valeur stratégique de ce discours, telle que le relit et le suggère Foucault dans le cadre des récits populaires de meurtres, est bien différente : résistance à l'oralité du tribunal et des examens psychiatriques par l'écriture, résistance à l'assignation publique et experte de la folie par un écrit raisonné et littéraire, résistance à l'évincement général des pauvres par une volonté de faire l'histoire par le bas, résistance à une culpabilisation silencieuse par une héroïsation décomplexée du monstrueux... Sur tous ces points, cf. d'abord M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*, *op. cit.*, p. 325 qui évoque la transformation du *Mémoire* en « discours-arme, en poème-invective, en inventions verbo-balistiques, en machines à enuephariser, en ces appareils de mort dont on fabrique le nom et dont on enterre le cadavre, en ces mots projectiles qui ne cesseront désormais de sortir de ses lèvres et de jaillir de ses mains ». Cf. aussi *ibid.*, p. 327 : « Tous ces récits racontent une histoire sans maîtres, peuplée d'événements frénétiques et autonomes, une histoire en dessous du pouvoir et qui vient buter contre la loi ». Cf. *ibid.*, p. 329 : « par leur existence même, ces récits magnifient l'une et l'autre face du meurtre ; leur universel succès manifeste le désir de savoir et de raconter comment des hommes ont pu se lever contre le pouvoir, franchir la loi, s'exposer à la mort par la mort ». Tous ces éléments font de Pierre Rivière l'anti-Cédepe foucauldien : celui qui tue non son père, mais sa mère, non en raison d'une mythologie familiale logée au fond de son inconscient, mais d'un micro-pouvoir mettant son père aux ordres de sa mère.

3.3 *Parrèsia* et résistance

3.3.1 La *parrèsia* comme résistance à l'aveu

L'hypothèse suivie ici consiste à soutenir que la *parrèsia* ne fait pas que succéder à l'intérêt de Foucault pour l'aveu, mais est précisément étudiée, et stratégiquement construite, afin d'élaborer une résistance à tout pouvoir fondé sur l'aveu. Cette notion de *parrèsia* apparaît en janvier 1982 dans *L'Herméneutique du sujet*¹¹¹³ et constitue le fil conducteur des recherches de Foucault jusqu'en 1984, mais n'apparaît pas dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, ce qui explique pour une part une lecture dépolitisée du dernier Foucault avant la publication récente des cours *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité*, et des interventions à l'étranger comme *Dire vrai sur soi-même* et *Discours et vérité*. Ce n'est en effet pas un hasard si la résistance à l'aveu a ouvert sur la notion de *parrèsia* : il faut comprendre en effet que la *parrèsia*, à condition d'en comprendre le sens ancien et d'en inventer de nouvelles figures, constitue aux yeux de Foucault le moyen éthique et politique privilégié pour contester l'objectivation et l'herméneutique de soi qu'implique la primauté actuelle de l'aveu dans l'ontologie de nous-même. Proposer ainsi une résistance à l'aveu à partir de la *parrèsia* nécessite donc non pas de revenir aux Grecs comme à un paradis perdu – perdu à cause du christianisme, comme pour Nietzsche, ou à cause de la métaphysique, comme pour Heidegger –, mais d'en proposer une généalogie permettant d'expérimenter de nouveaux moyens de subjectivation directement opposables aux pouvoirs de l'aveu¹¹¹⁴. Le problème consiste ainsi à comprendre que, si l'aveu est

1113 La première référence du terme de *parrèsia* apparaît en M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 132 alors que Foucault évoque un texte de l'épicurien Philodème portant sur la direction de conscience : « d'après ce texte de Philodème, cette direction individuelle était organisée autour de, ou devait obéir à, deux principes. Cette direction individuelle ne pouvait pas se faire sans qu'il y ait entre les deux partenaires, le directeur et le dirigé, un rapport affectif intense, un rapport d'amitié. Et cette direction impliquait une certaine qualité, une certaine, à dire vrai, « manière de dire », je dirai une certaine « éthique de la parole », [...] qui s'appelle la *parrèsia* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 158 qui permet de rapprocher la *parrèsia* d'une éthique, et par conséquent d'une éthique de résistance : « il se développe, je crois, quelque chose de très nouveau et de très important, qui est une nouvelle éthique, non pas tellement du langage ou du discours en général, mais du rapport verbal avec l'Autre. Et cette nouvelle éthique du rapport verbal avec l'autre, c'est elle qui est désignée par cette notion fondamentale de la *parrèsia* ».

1114 Cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 279 : « mon propos n'a jamais été d'opposer une horrible situation qui serait la nôtre à un paradis perdu, la société grecque. [...] Ce qui, je crois, est très dangereux dans ces systèmes d'évaluation, c'est le fait qu'ils nous emprisonnent, qu'ils nous empêchent d'être libres de créer autre chose. Si vous acceptez la situation présente parce qu'elle est meilleure que la situation antérieure, vous êtes exposés à accepter une situation, la situation actuelle, comme si elle était définitive. Ou si vous opposez l'horrible situation présente à un paradis perdu, alors, je crois, vous vous privez de la possibilité d'un réel changement dans le contexte actuel. Ainsi, je déconnecte les évaluations et je cherche à faire une évaluation aussi petite que possible,

le discours de vérité qu'un sujet tient sur lui-même en soumission à un certain pouvoir, la *parrêsia* est le discours de vérité qu'un sujet tient en insoumission à un certain pouvoir.

Comme toujours, la critique de Foucault ne se contente pas de s'opposer à un adversaire – ici l'aveu, ou plutôt tout pouvoir contemporain fondé sur l'aveu d'origine chrétienne –, ou même de révéler que son apparente originalité est en réalité historiquement seconde et philosophiquement secondaire¹¹¹⁵, mais s'évertue plus profondément à démontrer que la vérité de cet adversaire ne constitue qu'un cas particulier, erroné et inférieur par rapport à sa propre thèse positive – ici la *parrêsia* et ses potentialités de résistance¹¹¹⁶. L'intelligibilité de la résistance à l'aveu doit donc être reconduite au travail généalogique de Foucault consistant à inscrire l'aveu chrétien, à titre de déviation ou d'inversion, dans l'histoire large de la *parrêsia* qui le précède. Il faut donc supposer une dissociation à l'intérieur de la notion de *parrêsia* – et peut-être même de la *parrêsia*-résistance – donnant naissance à une alternative entre *parrêsia*-résistance et *parrêsia*-aveu, ce qui implique que, comme l'indique clairement un passage de *L'Herméneutique du sujet*, tout ce qui peut faire penser à l'aveu chrétien dans la *parrêsia* antique et hellénistique ne définit pas l'essence de cette dernière et lui demeure accessoire. Ainsi « tous ces éléments-là me paraissent profondément différents de ce qu'il faut appeler « aveu » au sens strict, « aveu » en tout cas au sens spirituel du mot. Ces obligations, pour celui qui est dirigé, de dire-vrai, de parler franchement à son ami, de se confier à son directeur, de lui dire en tout cas à quel point il en est, ce sont des obligations en quelque sorte instrumentales » ; en d'autres termes, « ces éléments de l'aveu sont instrumentaux, ils ne sont pas opératoires » ou constitutifs de la *parrêsia*. Si donc, en conformité avec le souci esth-éthique de soi comme œuvre d'art, « le sujet doit devenir sujet de vérité » par subjectivation des dogmes et des principes, « il n'est en aucune manière nécessaire et indispensable qu'il dise la vérité de lui-même »¹¹¹⁷.

afin de montrer comment les choses ont été établies et de laisser un espace de liberté pour la créativité ».

1115 Foucault explique dans *Le Gouvernement de soi et des autres* que la notion de *parrêsia* est importante, entre autres, parce qu'elle est à l'origine de la « possibilité pour le disciple de tout dire de lui-même au maître », et parce qu'elle se retrouve jusque dans « l'indiscrétion avec laquelle on bavarde de tout à propos de soi-même » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 47) à l'intérieur de la spiritualité chrétienne. Cf. aussi *ibid.*, p. 330 : « Cette espèce de grande mutation, de la *parrêsia* « privilège de la libre parole pour guider les autres » à la *parrêsia* « obligation pour celui qui a commis une faute de tout dire de lui-même pour se sauver », cette grande mutation, c'est un des aspects certainement les plus importants dans l'histoire de la pratique parrésiasique ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 9 : « L'étude de la *parrêsia* et du parrésias-tés dans la culture de soi au cours de l'Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques couples célèbres : le pénitent et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste ».

1116 Par exemple, Foucault exprime implicitement cette idée en *ibid.*, p. 62 : « s'il est vrai que bien des chemins ont conduit à l'émergence et la définition de la *psukhê*, il me semble qu'il faut faire place, parmi toutes ces pratiques, à l'exercice de la *parrêsia*, à la crise et critique de la *parrêsia* et à toute l'inflexion qui en a détourné l'exercice, de la scène politique vers le jeu des relations individuelles ».

1117 M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 347. Cf. aussi, sur la distinction *parrêsia*/aveu, M. Foucault,

Cette dissociation est particulièrement visible dans les riches analyses que Foucault propose de *Ion*, la tragédie d'Euripide¹¹¹⁸. Créuse, la mère de Ion, y est la victime d'une injustice¹¹¹⁹ de la part d'Apollon qui l'a séduite et lui a donné Ion avant de l'abandonner. Cette injustice subie par Créuse illustre d'ailleurs parfaitement la définition classique de l'injustice ou du mal comme rupture de proportion, ou de raison, entre l'être et le devoir-être. En effet, ce qu'Apollon est à Ion, Zeus l'est à Apollon et Léto à Créuse : dans les deux cas, une humaine est séduite par un dieu et accouche seule d'un garçon. Seulement cette homologie ou cette analogie – puisque les réalités liées entre elles sont ici hétérogènes, divines et humaines – est brisée lorsqu'Apollon, qui constitue le moyen terme de ce rapport, n'avoue pas son acte, condamnant ainsi Ion, par sa double faute, à la servitude et aux ténèbres de l'anonymat, alors que lui-même demeure le dieu de la belle apparence, des arts et de la lumière¹¹²⁰. C'est donc l'aveu manquant et paradoxal d'Apollon, puisqu'il est aussi le dieu de la divination et du dire-vrai prophétique, qui cause directement une injustice¹¹²¹ ; et le mal que subit Créuse ne pourra être supprimé que

Discours et vérité, op. cit., p. 60-1 : « je crois que la *parrèsia* n'est pas une notion s'appliquant à l'aveu judiciaire. [...] Je crois que c'est une notion politique qui a été transposée, si vous voulez, du gouvernement des autres au gouvernement de soi-même, que ça n'a jamais été une notion judiciaire où l'obligation de dire exactement la vérité est un problème technique [concernant] l'aveu, la torture, etc. Mais le mot *parrèsia* et, je crois, le champ conceptuel qui lui est associé, a un profil moral ».

1118 Cf. par exemple M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 102 où Foucault explique que *Ion* met en scène une « scène d'aveu qui se fait sur deux registres : l'aveu blasphématoire, l'aveu accusateur prononcé contre Apollon ; et d'autre part l'aveu en quelque sorte humain, l'aveu péniblement arraché mot à mot, dans un dialogue avec le pédagogue ». C'est « cet élément, à double face d'ailleurs, de l'aveu, c'est cette scène dans laquelle Créuse dit au dieu, ou dit plutôt publiquement, rappelle publiquement au dieu la faute qu'ils ont commise ensemble ; aveu public ; et se tournant vers le pédagogue, elle lui dit à mi-voix la faute qu'elle a commise. Ce double aveu en volets va faire le pivot de la pièce ». En 1983 à Berkeley, Foucault qualifie également le discours de Créuse en terme d'aveu : « Ce texte est incroyablement beau. C'est vraiment un aveu ! » (M. Foucault, *Discours et vérité, op. cit.*, p. 142). La page suivante parle d'« auto-accusation ». Cf. J. Terrel, *Politiques de Foucault, op. cit.*, p. 229-54, où l'auteur compare la lecture de Foucault avec celle qu'en donne Nicole Loraux.

1119 Dans la dramaturgie de la pièce, c'est même une double injustice qui pousse Créuse à s'emporter et à dévoiler la vérité : celle d'Apollon surtout, et celle plus récente de Xouthos, qui entend imposer à Créuse un fils, Ion, qu'elle croit alors étranger. Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 102 qui évoque d'un côté « l'injustice du mari qui, bien qu'étranger, amène à Athènes un fils qui n'est même pas athénien » en plus de rappeler l'injustice d'Apollon : « et d'un autre côté, tout ceci à cause d'un dieu dont j'ai été victime, puisque, après m'avoir fait un enfant, il m'abandonne ».

1120 Cf. *ibid.*, p. 122-3 : « Apollon est donc, lui aussi, exactement comme Ion, fils illégitime des amours entre une mortelle et un dieu. Et exactement comme Ion, Apollon est né seul et abandonné. Et exactement comme la mère d'Apollon, comme Léto, Créuse a accouché seule et abandonnée de tous » ; il s'agit donc « d'une injustice au sens strict du terme, au sens juridique et philosophique du terme « injustice », car c'est une proportion qui n'est pas conservée ». Alors qu'Apollon est « né bâtard de cet amour et devenu le dieu de la lumière », « Ion, lui, né exactement de la même façon, en position absolument symétrique par rapport à Apollon, [...] a été voué au malheur, à l'obscurité, à la mort ».

1121 Foucault note bien le caractère décisif de l'aveu, et aussi du non-aveu, dans *Ion* : « cette superposition de l'énigme oraculaire à la difficulté d'avouer, du dire-vrai de l'oracle au dire-vrai de l'aveu, c'est, je crois, un des ressorts essentiels de la pièce » (*ibid.*, p. 84). Cela est d'autant plus important et paradoxal qu'Apollon est le dieu de la divination et du dire-vrai prophétique : « c'est en effet dans cette déficience du dieu à dire-vrai, dans cette double réticence de l'oracle et de l'aveu, que les humains vont essayer de se débrouiller avec la vérité » (*ibid.*). Ainsi, s'« il faudrait que le dieu, qui a mal fait, avoue qu'il a mal fait et surmonte la honte de sa mauvaise action » (*ibid.*, p. 83),

lorsque l'être et le devoir-être de son fils coïncideront, dans la même mesure et dans la mesure même où ils sont déjà adéquats pour son père.

Ainsi, c'est contre le non-aveu d'Apollon, davantage que contre son action inavouable, que s'élève l'indignation de Créuse ; et c'est dans la fureur des passions que se révèle alors la vérité, ou que l'aveu humain se substitue à l'aveu divin. Ces passions, suscitées par l'intolérable abus de pouvoir d'Apollon, sont d'ailleurs celles qui œuvrent dans la résistance : Créuse subit « l'humiliation absolue », sombre « dans la honte, l'humiliation et la colère »¹¹²². Seul l'insupportable sentiment d'injustice permet de transformer la détresse soufferte en un discours accusateur et revendicateur, et Foucault remarque bien que « ce n'est pas du tout pour retourner la situation à son profit »¹¹²³ que Créuse avoue. Cela signifie d'abord que le succès, ou la victoire, n'est pas la finalité de son discours, mais aussi et surtout qu'aucune finalité, aucune stratégie ou aucun calcul ne le motive : confrontée à l'intolérable, Créuse décide seulement de réagir et de tenter son va-tout, portée par l'énergie du désespoir. Tout se passe comme si Foucault voulait faire du discours de Créuse un acte tragique qui n'attend aucun triomphe, ni personnel ni universel, et à qui n'est promise aucune réconciliation, qu'il s'agisse de sa propre justice ou de la justice en elle-même. Si bien que ce premier aveu de Créuse n'est, ni dans les formes ni dans le contenu, un aveu de confiance, réfléchi et tremblant ; c'est bien plutôt « la voix de la femme qui [...] va élever le cri de la douleur et de la récrimination »¹¹²⁴.

Ce qui est décisif, c'est que l'aveu de Créuse n'est donc pas seulement aveu d'un mal commis, mais également et surtout révélation d'un mal souffert, subi par une humaine en position d'infériorité et d'impuissance par rapport au dieu, par une femme éplorée et dupée.

Foucault indique qu'Apollon « ne peut pas dire la vérité, car cette vérité serait un aveu sur lui-même » (*ibid.*, p. 84). Ce n'est donc pas parce qu'Apollon ne peut pas dire et dire vrai qu'il ne peut pas avouer sa faute, mais parce qu'il faudrait avouer sa faute qu'Apollon ne dit pas la vérité. C'est l'aveu, mais aussi le non-aveu, qui constitue le véritable ressort de la pièce d'Euripide, parce qu'il cause l'injustice qui produit le drame : c'est moins pour avoir séduit Créuse que parce qu'il n'avoue pas sa séduction qu'« Apollon a été injuste (*adikos*) » et qu'« il a commis une faute » (*ibid.*, p. 83). Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 131 : « Phoibos est l'anti-parrésiasite : il ne dit pas la vérité, il ne dit pas ce qu'il sait parfaitement, il n'est pas assez courageux pour dire la vérité et il utilise son pouvoir, sa liberté et sa supériorité pour cacher ce qu'il a fait ».

1122 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 110-1. Cf. aussi *ibid.*, p. 112 où Foucault parle de « discours d'humiliation, discours de pleurs, discours dans les larmes, discours de la faute, où il va falloir [...] dire l'injustice des autres ». Foucault note aussi que « Ion [...] s'indigne » (*ibid.*, p. 83) devant l'abus de pouvoir et la faute d'Apollon. Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 140 : « La vérité sera dite et viendra à travers une réaction émotionnelle à l'injustice et aux mensonges du dieu ».

1123 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 111.

1124 En s'appuyant sur une analyse de Dumézil, Foucault oppose la voix divine et chantée d'Apollon au cri informe et souffrant de Créuse. Cf. *ibid.*, p. 117 : « Ce n'est pas le chant, ça va être le cri : le cri contre l'oracle qui refuse de dire la vérité, contre le chant du dieu qui est indifférence, désinvolture, une voix s'élève. Encore une voix. Vous voyez, c'est toujours de la voix qu'il s'agit, mais c'est la voix de la femme qui, contre le chant joyeux, va élever le cri de la douleur et de la récrimination, et qui, contre la réticence de l'oracle, va procéder à l'énoncé brutal et public de la vérité ».

Cela fait de cet aveu tout autre chose qu'un aveu, et si Foucault rappelle que le mot n'intervient pas encore dans les tragédies contemporaines de celle d'Euripide, il n'hésite pas à le qualifier de *parrèsia* : « Le pauvre, le malheureux, le faible, celui qui n'a que ses larmes [...], l'impuissant, que peut-il faire ? Il n'a qu'une chose à faire : se tourner contre le puissant » ; et ce « discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher au fort l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la *parrèsia* »¹¹²⁵. La *parrèsia* constitue bien ici une forme de discours de vérité adressé par un sujet contre le pouvoir, c'est-à-dire un discours de résistance ; et de ce point de vue, la *parrèsia* personnelle de Créuse contre Apollon fait aussi résonner en elle la parole des possédées contre le pouvoir pastoral et celle de Béasse contre le juge disciplinaire, mais aussi toutes ces voix que s'évertue à exhumer Foucault, comme celle de Pierre Rivière, des Iraniens, de Herculine Barbin et des Polonais. Dans tous ces cas, le sujet rompt avec sa servitude volontaire et décide de se soulever, de se risquer dans un acte de vérité contre le pouvoir.

Dans *Ion*, l'aveu et la *parrèsia* s'articulent donc dans une proximité et une rivalité étonnantes : la pièce d'Euripide est le moyen pour Foucault de montrer que l'aveu non seulement n'est pas premier par rapport à la *parrèsia*, mais dérive d'elle. Plus profondément encore, *Ion* est l'occasion de soutenir que les différentes dimensions de la *parrèsia*, *parrèsia*-pouvoir et *parrèsia*-résistance, sont non seulement liées, mais reposent d'abord sur la résistance. En effet, si la *parrèsia*-pouvoir que désire Ion, c'est-à-dire le dire-vrai politique et démocratique consistant à gouverner les autres selon la raison et la vérité, peut venir à l'existence et s'affirmer dans son droit, c'est parce que la *parrèsia*-résistance de Créuse s'est courageusement soulevée contre le pouvoir d'Apollon : « Pour que le plus fort puisse gouverner raisonnablement, il va falloir, – c'est en tout cas par ce fil-là que passe la pièce –, que le plus faible parle au plus fort et le défie de ses discours de vérité »¹¹²⁶. Ce qui est esquissé dans la pièce d'Euripide et ne sera structurant pour le

1125 *Ibid.*, p. 124. Foucault met en valeur une phrase de Créuse à Ion : « à quel tribunal demander justice quand on meurt de l'iniquité de ceux qui nous dominent ? » (vers 252-4, Euripide, *Tragédies complètes* I, Paris, Gallimard 2014, p. 646). Sur le terme absent de *parrèsia* dont Foucault justifie l'emploi, cf. *ibid.* : « ce discours de l'injustice [...] aura un nom que l'on va retrouver dans des textes un peu plus tardifs. Dans aucun des textes classiques, dans aucun des textes de cette période (Euripide, Platon, etc.) on ne trouve ce mot [avec ce sens], mais on le retrouvera plus tard, dans les traités de rhétorique de la période hellénistique et romaine ». C'est certainement une des raisons pour lesquelles Foucault appelle cette *parrèsia* de Créuse « aveu », « aveu-récrimination », « aveu-imprécation ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 140-1 : « L'invective est ce genre de *parrèsia* dans lequel quelqu'un adresse publiquement des reproches à un autre pour un crime, une faute ou une injustice qu'il a commis. Et ces reproches sont de la *parrèsia* pour autant que celui auquel sont adressés les reproches soit plus puissant que celui qui les lui adresse, et puisse donc se venger de lui et le punir pour son accusation. La *parrèsia* est un blâme, un reproche public, une critique publique adressée à quelqu'un avec lequel on a une relation de dépendance ».

1126 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 126. Faut-il voir dans la référence au fil et à la métaphore du tricot un rappel de ce passage du commentaire où, à propos de *Ion*, Foucault déclare : « Je crois que cette pièce répondait immédiatement, en effet, à un problème politique précis, [et] qu'elle est en même temps le drame grec sur l'histoire du dire-vrai, sur la fondation, légendaire et vraie à la fois, du dire-vrai dans l'ordre de la

domaine politique qu'à l'époque impériale, ce n'est donc pas que la *parrèsia*-pouvoir du souverain, dans sa mansuétude ou sa magnanimité, autorise la *parrèsia*-résistance à se manifester, à oser la vérité et à risquer des conseils ; à un niveau plus fondamental, c'est que la *parrèsia*-résistance, première et irréductible, rend effective et fonctionnelle la *parrèsia*-pouvoir. La *parrèsia*-pouvoir ne peut être fondée en droit que si a surgi en fait, et peut toujours surgir en droit, la *parrèsia*-résistance. C'est rappeler qu'il n'y a pas de pouvoir sans résistance, mais aussi que la résistance est, au sens d'une condition stratégique d'effectuation, première par rapport au pouvoir. C'est affirmer, enfin, que le commencement généalogique du dire-vrai politique¹¹²⁷ tient moins dans le discours fondateur et législateur du pouvoir – ce pouvoir pouvant être, de ce point de vue, indifféremment tyrannique ou raisonné, autocratique ou démocratique –, que dans le discours critique, rétif et en définitive résistant vis-à-vis du pouvoir.

Or Créuse ne se suffit pas de l'aveu bruyant et colérique contre Apollon ; elle poursuit en effet avec un second aveu qui, dans sa forme et son contenu, puisqu'il s'agit d'avouer sa faute personnelle au vieux pédagogue au cours d'un échange réglé, annonce moins l'indissociabilité du pouvoir impérial et de la *parrèsia*-résistance des plus faibles, comme le premier, que l'aveu chrétien, c'est-à-dire la révélation obéissante de ses fautes à un confesseur¹¹²⁸. À l'aveu du mal

politique. Que l'essentiel, que le fondamental de l'histoire passe par le fil menu et ténu des événements est quelque chose, je crois [à quoi] il faut ou se résoudre ou plutôt [qu'il faut] affronter courageusement. L'histoire, et l'essentiel de l'histoire, passe par le chas d'une aiguille » (*ibid.*, p. 100). Il y aurait beaucoup à dire sur la proposition « légendaire et vraie à la fois » ; mais il est surtout important que Foucault trouve, entre les mailles de la fiction d'Euripide, l'origine généalogique du dire-vrai politique non dans un dire-vrai fondateur du pouvoir, mais dans une parole de résistance au pouvoir. En 1983 à Berkeley, les deux aveux de Créuse constituent deux cas de « *parrèsia* personnelle » par opposition à la *parrèsia* politique » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 144).

1127 Le lien entre résistance et *parrèsia* est accentué par le fait que Foucault propose de s'appuyer sur une analyse de cette dernière pour « faire l'histoire, la généalogie, etc., de ce qu'on pourrait appeler le discours politique », ou encore « la généalogie de la politique comme jeu et expérience » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 147) et même « esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique de notre société » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 103).

1128 Foucault n'insiste pas sur cette généalogie qui fait dériver l'*exagoreusis* puis la confession chrétienne de l'aveu de Créuse à son pédagogue : « Quelle que soit sa destinée historique – qui sera longue, vous le concevez bien –, je m'arrêterai beaucoup moins longtemps à cette forme d'aveu » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 128). Trois traits distinguent ce second aveu du précédent : premièrement, « alors que le dieu vers lequel on s'est tourné pour la grande récrimination reste muet, [...], le vieillard, lui, auquel on fait la confiance, ne va pas cesser de gémir et de pleurer » ; deuxièmement, au long monologue imprécatoire de Créuse succède « un jeu de questions et de réponses, vers par vers » ; troisièmement « l'aveu de la faute est donc donné directement comme la faute même de celui qui parle, et non pas du tout comme l'injustice de celui auquel on s'adresse » (*ibid.*, p. 128-9). Cela ne veut pas dire que l'aveu chrétien est déjà présent dans le texte d'Euripide, ni qu'il repose là à titre de germe méta-historique, mais que l'aveu chrétien ne naît pas de rien et s'appuie, tout en leur donnant un sens neuf, sur certains traits de l'aveu-confiance qui existaient déjà dans l'Antiquité. Foucault ne manque pas, à cette fin, de remarquer une différence notable entre l'aveu de Créuse et l'aveu chrétien : c'est que l'aveu, au moment précis d'être fait, est habilement mis dans la bouche du vieillard, c'est-à-dire du confesseur. Cf. *ibid.*, p. 129 où Foucault évoque « ce jeu de scène, cette flexion dans le système de l'aveu, où c'est celui auquel on doit faire l'aveu qui doit dire le contenu même, le contenu central de l'aveu ». Cf. enfin *ibid.*, p. 129 qui résume tout ce passage : « Discours d'imprécation et discours d'aveu : ces deux formes de *parrèsia* se dissocieront ensuite dans l'histoire, et on en voit en quelque sorte les matrices ici ».

subi succède ainsi l'aveu du mal commis ; par là, il faut comprendre que, dans la généalogie du dire-vrai politique que Foucault entreprend à travers cette tragédie de *Ion*, la *parrèsia*-résistance n'est pas seulement l'origine de la *parrèsia*-pouvoir, mais aussi celle de la *parrèsia*-aveu et, par conséquent, de l'aveu-soumission ou aveu-obéissance. Pour reprendre une typologie que Foucault développe en 1983, l'aveu n'est ni *parrèsia* politique, privilège statutaire de naissance à exercer le pouvoir par le dire-vrai, ni *parrèsia* judiciaire, dire-vrai du faible contre l'abus du puissant, mais *parrèsia* morale. Il est compris comme mutation « de la *parrèsia* « privilège de la libre parole pour guider les autres » à la *parrèsia* « obligation pour celui qui a commis une faute de tout dire de lui-même pour se sauver » »¹¹²⁹. Ce n'est pas dire que l'aveu chrétien se trouve déjà préformé chez Euripide ; c'est plutôt à l'intérieur de la direction de conscience, chez les épicuriens et les stoïciens des I^{er} et II^{es} siècles, que Foucault trouve l'accrochage historique, ou plutôt la dissociation entre *parrèsia* et aveu¹¹³⁰.

En somme la pièce d'Euripide permet de faire sourdre trois distinctions importantes de la

1129 *Ibid.*, p. 330. À propos du passage de la *parrèsia* grecque ou romaine à l'aveu chrétien, il faudrait presque parler, en termes ricœurriens, d'une moralisation de l'éthique, c'est-à-dire du passage d'une éthique fondée sur la vie belle et bonne à une morale fondée sur la loi et le devoir de l'aveu.

1130 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 373 : c'est « ce qu'on trouve dans les groupes épicuriens, c'est-à-dire l'obligation pour ceux qui sont les élèves de se réunir en groupe devant le *kathégoumenos*, et puis de parler : pour dire ce qu'ils pensent, pour dire ce qu'ils ont sur le cœur, parler pour dire les fautes qu'ils ont commises, dire les faiblesses dont ils se sentent encore responsables ou auxquelles ils se sentent encore exposés. Et c'est ainsi que l'on trouve – pour la première fois, semble-t-il, d'une façon très explicite à l'intérieur de cette pratique de soi de l'Antiquité gréco-romaine – la pratique de la confession ». Ainsi, « c'est la première fois que l'on trouve, me semble-t-il, cette obligation, qu'on retrouvera dans le christianisme, à savoir : à la parole de vérité qui m'enseigne la vérité, et qui par conséquent m'aide à faire mon salut, je dois répondre – je suis incité, je suis appelé, je suis obligé de répondre – par un discours de vérité par lequel j'ouvre à l'autre, aux autres, la vérité de mon âme propre » (*ibid.*, p. 374). Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 317-8 : « c'est, me semble-t-il, chez les épicuriens, que l'on voit se former la pratique de l'aveu, de la confiance réciproque, du récit détaillé des fautes que l'un commet et qu'il raconte, soit à son directeur soit même aux autres, pour en obtenir des conseils ». Foucault trouve ainsi dans le texte de Philodème une pratique de l'« aveu mutuel », c'est-à-dire de « réunions au cours desquelles, chacun à son tour, les membres de la communauté disaient quels avaient été leurs écarts de conduite, leurs fautes, leurs défaillances, etc. » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 230). « On a donc, je crois, dans ce texte deux éléments importants : ce transfert de la *parrèsia* du maître à l'élève ; et, bien entendu, l'importance, qui est si traditionnelle dans les milieux épicuriens, de l'amitié réciproque des disciples les uns pour les autres » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 372). Et « dans cette organisation double (verticale et horizontale), eh bien la *parrèsia* va circuler » (*ibid.*, p. 373). Dans la conférence de mai 1982, c'est chez Sénèque que Foucault trouve l'embranchement de la *parrèsia* et de l'aveu, à travers le thème « de l'ouverture réciproque d'âmes qui est une des formes de la *parrèsia* et où, je crois, on va retrouver une des formes de la *parrèsia* telle qu'elle est développée dans le christianisme ». Alors « vous voyez la *parrèsia* qui commence à basculer et qui devient une sorte d'obligation double où les deux âmes échangent, par rapport à la vérité qui se dit, leur propre expérience, leurs propres imperfections, et où elles s'ouvrent l'une à l'autre » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 55). Certaines formules de Foucault tendent à rapprocher la *parrèsia* dans la direction de conscience antique et l'aveu chrétien. Cf. par exemple *ibid.*, p. 102 : « La *parrèsia* est un complet dévoilement de soi à travers une sorte d'aveu », c'est-à-dire que « la *parrèsia* du maître laisse la place à l'aveu du disciple ». Cf. enfin *ibid.*, p. 266 où Foucault explique que le renversement de la *parrèsia* dans l'aveu trouve ainsi son origine dans le virage que constitue, au II^e siècle, le « déplacement d'un jeu de vérité qui, dans la conception classique de la *parrèsia*, était constitué par le fait que quelqu'un était assez courageux pour dire la vérité aux autres, vers un jeu de vérité consistant à être assez courageux pour révéler la vérité à son propre sujet », opérant ainsi le passage de la critique des autres à la « critique de soi ».

parrèsia-résistance : premièrement, la distinction entre *parrèsia*-résistance et *parrèsia*-pouvoir ; deuxièmement, la distinction entre *parrèsia*-résistance et *parrèsia*-aveu ; troisièmement, mais plus lointainement, la distinction entre *exomologesis* et *exagoreusis*, c'est-à-dire entre l'aveu spectaculaire du pénitent et l'aveu verbal confié secrètement à un supérieur. Cette pièce centrale de *Ion* permet ainsi à Foucault de révéler que le premier dire-vrai politique, au sens historique mais aussi éthique, n'est ni le dire-vrai législateur se trouvant au fondement de la constitution, ni le dire-vrai impératif du pouvoir exécutif, ni non plus le dire-vrai obéissant et respectueux de l'autorité supérieure, mais le dire-vrai résistant s'élevant librement et courageusement contre l'injustice du pouvoir. Par conséquent, l'aveu, en tant qu'il signifie une servitude volontaire au pouvoir, apparaît, au-delà de l'*exagoreusis* du christianisme, comme une forme amoindrie et même inversée de la *parrèsia*, en tant que cette dernière constitue un soulèvement colérique, une insurrection du faible ou une résistance de la victime contre l'injustice des puissants.

3.3.2 Qu'est-ce que la *parrèsia* ? Un acte mêlant sujet, résistance, discours et vérité

Étymologiquement, *parrèsia* signifie « tout dire » ; en ce premier sens, elle désigne la liberté de parler, et constitue un droit permettant de s'exprimer sans contrainte dans l'espace politique qui est le sien¹¹³¹. Or Foucault remarque – de manière décisive, parce que l'étude de la *parrèsia* antique doit, comme toujours, permettre d'imaginer une résistance dans l'actualité – que l'émergence de la *parrèsia* est contemporaine de la démocratie athénienne¹¹³². Le lien entre *parrèsia* et démocratie doit se lire en un sens double et conflictuel : premièrement, et positivement, il manifeste une co-appartenance, puisque la démocratie intensifie la *parrèsia* en lui donnant une force particulière, et puisque la *parrèsia* constitue un moteur essentiel de la vie démocratique en donnant à chacun la possibilité d'accéder au pouvoir politique¹¹³³. Deuxièmement, et négativement, il indique les limites du jeu démocratique, que les philosophes et les dramaturges classiques n'ont pas ignorées : empire de l'opinion, relativisme et pouvoir démiurgique de la rhétorique. La mauvaise *parrèsia* démocratique désigne alors « le discours de la flatterie, le discours démagogique »¹¹³⁴, où le pire des hommes, pensant être un empire dans

1131 Cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même, op. cit.*, p. 225 : « étymologiquement, *parrèsia* est *pan-rèsia*, ce qui veut dire la possibilité, la liberté de dire tout ce que l'on pense ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité, op. cit.*, p. 24 sur ce point et *ibid.*, p. 26 : « la *parrèsia*, c'est la possibilité, semble-t-il, pour tous, d'accéder à la parole, le droit à la parole pour tous, parole étant bien entendu la parole qui est déterminante dans le champ politique ».

1132 Cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même, op. cit.*, p. 228 : le terme de *parrèsia* « est utilisé en référence à la constitution de la cité (*politeia*), plus précisément à la *politeia* démocratique, la constitution démocratique, et plus précisément encore à la constitution démocratique athénienne. Vous trouvez par exemple chez Polybe, au livre II, paragraphe 38, la caractérisation de la constitution achéenne par trois termes, trois particularités, *démokratia*, *iségoria*, *parrèsia* ».

1133 Foucault indique que « pour qu'il y ait démocratie, il faut qu'il y ait *parrèsia* ; pour qu'il y ait *parrèsia*, il faut qu'il y ait démocratie. On a là une circularité essentielle » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 143).

1134 *Ibid.*, p. 166. Cf. aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 40 : « L'impuissance du discours vrai dans la démocratie n'est pas due, bien entendu, au discours vrai [...]. Elle est due à la structure même de la démocratie. [...] Parce qu'en démocratie, on ne peut pas distinguer le bon et le mauvais orateur, le discours qui dit la vérité et est utile à la cité, du discours qui dit le mensonge, flatte et va être nocif ». La critique platonicienne de la démocratie vient immédiatement à l'esprit : pour Platon, le danger inhérent à la *parrèsia* démocratique est l'anarchie, où tout le monde flatte tout le monde afin d'imposer son opinion, comme à l'intérieur d'une âme esclave tous les désirs sont autorisés à s'exprimer, les pires disposant des meilleures chances pour accéder au gouvernement. Cf. par exemple le commentaire que fait Foucault de la critique de la démocratie en *République* VI 488a-b : le peuple y est décrit comme un pilote assailli par l'équipage (démagogues) qui le flattent pour s'emparer de lui. Mais cela vaut aussi pour Aristote ; Foucault retrace notamment le célèbre passage de la *Politique* portant sur les différents régimes politiques en pointant l'impossibilité que la majorité démocratique « atteigne la perfection en toute espèce de vertu » (*Politique*, Livre III, 7 1279 a-b, commenté en M. Foucault, *Le Courage de la vérité, op. cit.*, p. 49). Cf. aussi la lecture que Foucault fait de *Politique*, 1284b, livre III, 13 où il entend « quelques résonances platoniciennes » : « quand, avec Aristote, on essaie du mieux possible de justifier les lois et les règles de la démocratie, voilà que la démocratie ne peut faire à l'excellence morale qu'une seule place, place qui est la récusation même de la démocratie et que les hommes, à cet homme de vertu, à cet homme de l'excellence éthique, lui obéissent comme à un roi » (*ibid.*, p. 51). Si

un empire, cherche à prendre l'ascendant sur la majorité en disant ce qui lui plaît. Un certain nombre de problèmes inhérents à la notion de *parrèsia* proviennent de ce que Foucault nomme ainsi les « paradoxes » de la démocratie : si la *parrèsia* vivifie la démocratie en permettant à chacun de prendre la parole et de manifester sa pensée – c'est de ce côté que devrait s'inventer une résistance démocratique –, elle constitue aussi le risque de la perdre, en abandonnant le pouvoir au plaisir de la parole, au désir des profits et à la fausseté¹¹³⁵.

Pour ces raisons, Foucault préfère traduire *parrèsia* par franc-parler plutôt que par liberté de parole : en effet, la *parrèsia* est indissociable de la vérité, si bien que, au sens strict, le parrésiasse n'est pas seulement celui qui dit tout ce qu'il veut, au sens de la licence ou de l'athuroglossie¹¹³⁶, mais surtout celui qui dit vrai¹¹³⁷. Plus précisément, la *parrèsia* constitue un dire-vrai particulier, parce qu'elle implique que le sujet soit engagé dans son discours de vérité et qu'il y adhère au point d'en être indissociable : « Si nous faisons une distinction entre le sujet de l'énonciation, le sujet qui parle, et le sujet grammatical de la phrase, de ce qui est énoncé, nous pourrions dire qu'il y a un troisième sujet, qui est le sujet de l'*enunciandum*, la chose qui est énoncée comme la croyance, l'opinion à laquelle se réfère l'énoncé. Je crois que, dans la *parrèsia*, celui qui parle met l'accent sur le fait qu'il est à la fois le sujet de l'énonciation et le sujet de

bien que la critique d'Aristote rejoint celle de Platon : « Ou la démocratie fait place à la *parrèsia*, et ça ne peut être qu'une liberté dangereuse pour la cité. Ou la *parrèsia* est bien une attitude courageuse qui consiste à entreprendre de dire le vrai, et alors elle n'a pas de place dans la démocratie » (*ibid.*, p. 38). Enfin, dans l'*Oreste* d'Euripide, Foucault voit la victoire d'une mauvaise *parrèsia*, incarnée par un homme suffisamment persuasif pour l'emporter sur la bonne *parrèsia* d'un cultivateur honnête, et pour faire condamner Oreste : « une mauvaise *parrèsia* est en train d'envahir la démocratie » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 155).

1135 Cf. *ibid.*, p. 168 : « Pas de discours vrai sans démocratie, mais le discours vrai introduit des différences dans la démocratie. Pas de démocratie sans discours vrai, mais la démocratie menace l'existence même du discours vrai. Ce sont là, je crois, les deux grands paradoxes qui sont au centre des rapports de la démocratie et du discours vrai ».

1136 L'athuroglossie désigne, à l'instar du célèbre alcoolique de Spinoza, l'incapacité de se taire, ou l'impossibilité de limiter le flux de ses paroles. Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 154-5 : « C'est un mot très intéressant : *athuroglóssos* vient de *glóssa*, *glóttá*, qui est la langue, et de *thúra*, qui est la porte ; *athuroglóssos* désigne quelqu'un qui a une langue mais pas de porte ; cela signifie que sa bouche est toujours ouverte, qu'il n'est pas capable de la fermer ». Foucault indique que ce terme correspond « à l'aspect négatif, la version négative de la *parrèsia* » ; car « c'est l'un des grands problèmes de ce personnage parrésiasse de pouvoir faire la distinction entre ce qui doit être dit et ce qui doit être tu ». Cf. aussi *ibid.*, 81 : « La mauvaise, et dans ce cas la *parrèsia* consiste à dire tout ce qu'on a à l'esprit, sans aucune distinction, sans prendre garde à ce qu'on dit ; dans cette acception, user de *parrèsia* n'est pas très éloigné de « bavarder » ». Sur la critique platonicienne de la démocratie comme licence anarchique en *République* VIII 557 a-b, cf. par exemple *ibid.*, p. 186-7 : « La *parrèsia* n'est pas seulement la liberté de parole, c'est un choix de vie, c'est une sorte d'anarchie dans la liberté, dans les choix de chacun, c'est la liberté de choisir son propre style de vie sans limite ».

1137 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348 : « C'est l'ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense devoir dire parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 171 : « non seulement on parle librement et on dit tout ce qu'on veut, mais dans la *parrèsia* il y a aussi cette idée qu'on dit ce qu'effectivement on pense, ce qu'effectivement on croit vrai. La *parrèsia*, en ce sens, est franchise, on pourrait dire : elle est profession de vérité ». Cf. enfin M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 356 : « beaucoup de traducteurs français utilisent pour traduire *parrèsia* – ou traduire *libertas* en ce sens – l'expression « franc-parler », et cette traduction me paraît la plus juste ».

l'*enunciandum*, qu'il est le sujet de la croyance, de l'opinion à laquelle il fait référence »¹¹³⁸.

Tenir un discours parrésiasique, c'est en même temps dire vrai et indiquer que l'on dit vrai comme on le pense, intérieurement et sincèrement ; c'est montrer que l'on croit vrai ce que l'on dit vrai, ou se désigner comme un individu convaincu par la vérité qu'il énonce. Or comme le souligne Foucault, c'est l'énoncé parrésiasique lui-même, plutôt qu'une évidence intellectuelle, qui fait coïncider le sujet énonçant, sa croyance, et la vérité énoncée. Il s'agit bien en un sens d'une vérité-correspondance, à ceci près qu'elle marque moins l'adéquation intellectuelle de la chose et de l'esprit que celle, audible et visible, d'un discours et d'une conduite – ce qui, par conséquent, ne répond pas aux réquisits classique de la vérité-correspondance, moins parce que n'importe quelle opinion peut être prise pour vraie que parce que l'écart entre la vérité du dire-vrai et la vérité est inconcevable. En d'autres termes, la *parrèsia* ne se suffit pas de l'effacement du sujet derrière son dire-vrai comme dans une démonstration, mais s'accompagne au contraire de sa propre publicité en tant qu'exemple vivant de la vérité énoncée¹¹³⁹. Il y a encore ici une rupture importante avec l'aveu : le parrésiasique ne dit pas vrai à propos de ses désirs intimes ou de ses actes coupables, mais montre que ce qu'il dit vrai est aussi vrai à propos de lui-même, parce que la vérité s'est déjà gravée dans sa conduite. La sincérité de l'aveu est prouvée par le fait même d'avouer *hic* et *nunc*, parce que la vérité doit être arrachée aux ténèbres ; au contraire la sincérité de la *parrèsia* est prouvée par l'existence entière du sujet, en laquelle brille une vérité assimilée et incorporée¹¹⁴⁰.

1138 M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 80. Cf. aussi *ibid.*, p. 81-2 : « le parrésiasique dit-il ce qu'il croit être vrai ou dit-il ce qui est réellement vrai ? La réponse est que le parrésiasique dit ce qui est vrai parce qu'il croit que c'est vrai, et il croit que c'est vrai parce que c'est réellement vrai [...]. Dans la *parrèsia*, il y a une coïncidence, une exacte coïncidence, entre croyance et vérité ». « Pour nous, depuis Descartes, la coïncidence entre croyance et vérité doit être acquise dans une certaine expérience mentale, qui est l'évidence. Pour les Grecs, la coïncidence entre croyance et vérité ne se produit pas dans une expérience mentale comme l'évidence, elle se produit dans une activité verbale, et cette activité est la *parrèsia* ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 290 : « Le logos *etumos*, comme point de jonction entre l'*alêtheia* qui se dit en lui et la *pistis* (la foi, la croyance) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage ».

1139 Cf. par exemple M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 247 : « Le parrésiasique est l'homme qui dit quelque chose dont la vérité est prouvée par ce qu'il fait ». Comme le dit Foucault à propos de la lettre 75 de Sénèque, il s'agit de faire en sorte que « le langage soit d'accord avec la conduite » : « Le fond de la *parrèsia*, c'est je crois cette *adaequatio* entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit comme le veut cette vérité » ; « surtout et fondamentalement, c'est une parole qui, du côté de celui qui la prononce, vaut engagement, vaut lien, constitue un certain pacte entre le sujet de l'énonciation et le sujet de la conduite. Le sujet qui parle s'engage. Au moment même où il dit « je dis la vérité », il s'engage à faire ce qu'il dit, et à être sujet d'une conduite qui est une conduite obéissant point par point à la vérité qu'il formule. C'est en ceci qu'il ne peut pas y avoir d'enseignement de la vérité sans un *exemplum* » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 388-9). Cf. enfin M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 52 : « la *parrèsia*, ça va être la présence, chez celui qui parle, de sa propre forme de vie rendue manifeste, présente, sensible et active comme modèle dans le discours qu'il tient » et *ibid.*, p. 54 : « Il faut que je sois moi-même, tel que je suis, à l'intérieur de ce que je dis ; je dois être moi-même impliqué dans ce que je dis et ce que j'affirme doit me montrer effectivement conforme à ce que j'affirme ».

1140 Cf. par exemple *ibid.*, p. 265 : « Pour le pénitent, ce qu'il dit est censé montrer ce qu'il est. Et la sincérité est [prouvée] par son attitude. Pour le parrésiasique, la preuve qu'il est sincère et qu'il dit la vérité est apportée par sa

Ion est la pièce d'Euripide où Foucault voit se fonder cette *parrèsia* démocratique comme pouvoir ou gouvernement des autres selon la vérité : son autochtonie athénienne, garantie par sa filiation avec Créuse, permet à Ion d'accéder « au premier rang », c'est-à-dire au droit de prendre la parole et de convaincre les citoyens pour les diriger selon des principes vrais dont il sera lui-même un exemple. C'est dire que cette *parrèsia* politique ou démocratique n'est pas mauvaise en soi, et ne se réduit pas à la tyrannie ou à l'injustice ; elle double seulement l'exercice d'un pouvoir statutaire, en même temps rival et respectueux des autres libertés. Par rapport à l'*isonomia*, qui correspond à l'égalité de tous devant la loi, et surtout par rapport à l'*isègoria*, qui désigne le droit égal à la parole pour tous les citoyens, la *parrèsia* se distingue donc en faisant surgir, au cœur de la bataille démocratique et des risques qui en découlent, le pouvoir ou l'asymétrie des gouvernants par rapports aux gouvernés. Il faudrait parler, au sens strict, d'autorité – et en ce sens, il est possible de compléter la réflexion de Myriam Revault d'Allonnes : le Sénat romain n'invente pas, mais réoriente le sens grec d'autorité –, puisque la *parrèsia* démocratique permet un supplément ou une augmentation irréductible au commandement par la force et à la simple persuasion entre égaux¹¹⁴¹. Périclès représente le paradigme vivant de cette *parrèsia* démocratique : dans son discours de vérité précédant la guerre du Péloponnèse et selon les règles définies par l'*isègoria*, il prend l'ascendant au point de gouverner les autres en assumant par avance et la défaite et la mort.

Or *Ion* ne décrit pas l'origine d'une *parrèsia* démocratique à laquelle Foucault entendrait faire retour ; d'abord, cette première *parrèsia* est associée à un pouvoir, et non à une résistance ; ensuite, Foucault ne veut pas faire retour, mais ouvrir des possibles au présent à partir de lignes de force passées. Afin de lier directement résistance et politique, Foucault, qui ne peut se suffire

manière de vivre, par ce qu'il est ».

1141 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 78 : « Cette pièce de *Ion*, c'est vraiment la représentation dramatique du fondement du dire-vrai politique dans le champ de la constitution athénienne et de l'exercice du pouvoir à Athènes ». Ion veut atteindre le premier rang, étant donné que cette expression ne désigne pas la tyrannie ; « être au premier rang, c'est faire partie de ces quelques-uns qui sont au premier rang de la ville » (*ibid.*, p. 93) et qui disposent de la liberté. Le manuscrit indique que « la *parrèsia*, ce n'est pas la parole de commandement ; ce n'est pas la parole qui place les autres sous son joug » (*ibid.*, p. 97). Dans *Ion*, la *parrèsia* désigne le dire-vrai politique qui convainc en laissant les autres libertés s'exprimer : « C'est une parole qui exercera le pouvoir dans le cadre de la cité, mais bien sûr dans des conditions non tyranniques, c'est-à-dire en laissant la liberté des autres paroles, la liberté de ceux qui eux aussi veulent être au premier rang, et peuvent être au premier rang dans cette sorte de jeu agonistique caractéristique de la vie politique, en Grèce et surtout à Athènes » (*ibid.*, p. 98). Cf. aussi, sur l'*isègoria*, *ibid.*, p. 145 : « Il faut donc, pour qu'il y ait *parrèsia*, cette *politeia* qui donne à chacun le droit égal de parler (l'*isègoria*). Mais la *parrèsia* est quelque chose de différent. [...] Elle est un élément qui, à l'intérieur de ce cadre nécessaire de la *politeia* démocratique donnant le droit de parler à tout le monde, permet aux individus de prendre un certain ascendant sur les autres. Elle est ce qui permet à certains individus d'être parmi les premiers, et, s'adressant aux autres, de leur dire ce qu'on pense, ce qu'on pense être vrai [...] et par là, en disant le vrai, de persuader le peuple par de bons conseils, et ainsi de diriger la cité et de s'en occuper ». Sur l'invention de l'autorité par les Romains, et sur l'importance particulière du Sénat par rapport aux Grecs, cf. M. Revault d'Allonnes, *Le Pouvoir des commencements*, op. cit., p. 19-65.

de la simple référence artistique et indirecte aux *Phéniciennes* d'Euripide¹¹⁴², est donc contraint de sortir du strict cadre de la démocratie, et de se tourner vers d'autres usages de la *parrèsia*, quitte à en réinscrire, ou à en inscrire prospectivement le sens dans la démocratie. Premièrement, Foucault demeure dans le champ politique mais analyse la *parrèsia* monarchique, qu'il décrit à travers un certain nombre de textes comme *À Nicoclès* d'Isocrate ou *Les Lois* de Platon. Foucault y lit surtout la pratique d'un « pacte parrésiasique : celui qui est le plus fort et celui qui est le maître ouvre un espace de liberté, un espace de droit de parole, à celui qui n'est pas le maître, et il lui demande de parler, de dire la vérité, une vérité qui peut le blesser, lui le maître, mais pour laquelle il s'engage à ne pas punir celui qui la dit, qui la prononce, et de le laisser libre, c'est-à-dire de dissocier ce qui est énoncé et celui qui l'énonce »¹¹⁴³.

Afin d'illustrer ce pacte où le puissant accorde au faible de dire la vérité contre lui, Foucault évoque longuement la *parrèsia* de Platon et de Dion contre Denys de Syracuse, lorsque le premier déclare être venu en Sicile sans trouver encore un homme de bien, et lorsque le second lui affirme que Gélon gouvernait mieux que lui : « on a là, indique Foucault, une scène en quelque sorte exemplaire de ce qu'est la *parrèsia*. Un homme se dresse en face d'un tyran et lui dit la vérité »¹¹⁴⁴. Ce pacte monarchique conclu entre le tyran et le parrésiasique est décisif au regard de l'importance qu'a prise la discussion sur le bon ou le mauvais tyran dans l'histoire médiévale du droit de résistance, comme chez Thomas d'Aquin : l'analyse de Foucault permet de comprendre la résistance de manière peut-être plus fine et complexe que comme le soulèvement du peuple contre un tyran d'usurpation ou d'exercice. Apparaît en effet un jeu de réciprocité, où le tyran, autorisant le conseiller ou le philosophe à lui dire la vérité sans le punir, et profitant de la vérité morale pour agir mieux ou moins injustement, ennoblit et légitime son pouvoir, alors que le parrésiasique peut dire le vrai, et accomplir son devoir de résistance, sans craindre la mort. Historiquement, c'est d'ailleurs dans le phénomène de conseil de cour que la *parrèsia* survit en

1142 *Les Phéniciennes* illustre la *parrèsia*-résistance contre la folie aveugle du maître. Cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, p. 230 : « la *parrèsia* est, au contraire, la liberté de critiquer même le maître quand il dit des stupidités, quand il dit les pires choses » et M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 148 : « la *parrèsia* a pour fonction justement de pouvoir limiter le pouvoir des maîtres. Quand il y a de la *parrèsia*, et que le maître est là – le maître qui est fou et qui veut imposer sa folie –, que fait le parrésiasique, que fait celui qui pratique la *parrèsia* ? Eh bien justement, il se lève, il se dresse, il prend la parole, il dit la vérité ».

1143 M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 29. En ce sens, la *parrèsia* « n'a pas du tout le statut d'un droit qu'on exercerait par naissance ; elle est une liberté, une liberté accordée et concédée par le souverain ou d'ailleurs par le riche, le puissant. Mais c'est une liberté qu'il doit accorder, qu'il doit accorder pour pouvoir être un bon souverain, pour être riche et puissant comme il faut. La *parrèsia* est le critère du bon souverain, c'est le critère du règne illustre » (*ibid.*, p. 33-4). La *parrèsia* vise alors directement l'âme du prince, et trouve son lieu dans la pratique de la cour.

1144 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 49. Cf. aussi *ibid.*, p. 54 : « lorsque Platon répond à Denys : Je suis venu chercher un homme de bien en Sicile, impliquant qu'il ne le trouve pas, il y a là quelque chose de l'ordre du défi, de l'ordre de l'ironie, de l'ordre de l'insulte, de la critique. Ce n'est pas pour le persuader ».

Europe, jusqu'à l'apparition du parlement et de la presse s'appropriant la fonction parrésiasique à la fin du XVIII^e siècle¹¹⁴⁵.

Deuxièmement, Foucault abandonne le champ directement politique pour étudier un troisième usage de la *parrèsia*, que Foucault appelle *parrèsia* personnelle, éthique ou privée, parce qu'elle s'exerce dans le cadre du souci de soi et de la direction de conscience philosophique :

le mot *parrèsia* est également utilisé au sens de ce genre de franchise et de liberté de parole qui est utile et nécessaire pour aider un ami dans ses choix éthiques ou pour le progrès de son âme. C'est la signification privée, [la signification éthique de la *parrèsia*. Vous la trouvez dans le *Gorgias*]¹¹⁴⁶.

Ici, la *parrèsia* n'est pas celle du faible autorisée par le fort, mais celle du maître soucieux du souci de soi de son élève. Or la *parrèsia* éthique partage avec la *parrèsia* monarchique une certaine opposition au pouvoir abusif, incorrect ou injuste de l'ami ou du tyran. Aux I^e et II^e siècles, c'est-à-dire lorsque la *parrèsia* démocratique a disparu, seuls demeurent ces usages monarchique et directionnel, dont Foucault remarque que « dans les deux cas, il s'agit de gouverner l'âme de quelqu'un ». Autrement dit, « il y a une notion commune à ces deux domaines, celui de la rationalité politique et celui du souci de soi. C'est la notion de gouvernement. Se gouverner soi-même, gouverner les autres, gouverner l'humanité, tout cela constitue un domaine continu »¹¹⁴⁷. La *parrèsia* est donc une notion relative et non pas

1145 Cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 236 : « je crois que le problème de la *parrèsia* a disparu quand deux institutions nouvelles – nouvelles au moins pour l'Europe, et je mets l'Angleterre à part – sont apparues à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle : le parlement et la presse. Je crois que le parlement et la liberté de la presse sont les véritables héritiers du problème de la *parrèsia* ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 108 : « Il y a une concurrence entre les mouvements religieux, les partis politiques, l'université, les journaux, les médias [...] qui prétendent, d'une certaine façon, faire leur propre travail et jouer également le jeu parrésiasique ».

1146 M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 234. Le passage évoqué se trouve en *Gorgias* 486d, immédiatement après l'entrée fracassante de Calliclès. Socrate tente de le rassurer en affirmant qu'il possède la *parrèsia*, véritable *basanos* ou pierre de touche pouvant l'amener, lui Socrate, à se soucier de lui. Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 337 : « je crois qu'on a là un premier usage [...] du mot *parrèsia* dans le contexte, à l'intérieur de cette pratique qui est déjà la pratique de la direction de conscience ». Cf. enfin M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 32 : « Quand une âme veut prendre soin d'elle-même, quand elle veut assurer cette *epimeleia heautou* qui est fondamentale, lorsqu'elle veut se *therapeuesthai*, se soigner elle-même, elle a besoin d'une autre âme, et cette autre âme doit avoir la *parrèsia* ». En ce sens la *parrèsia* est une condition nécessaire du souci de soi et des autres : « on ne peut pas s'occuper de soi-même, se soucier de soi-même sans avoir rapport à un autre. Et le rôle de cet autre, c'est précisément de dire le vrai, de dire tout le vrai, ou de dire en tout cas le vrai qui est nécessaire, et de le dire dans une certaine forme qui est précisément la *parrèsia* » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 43). À Berkeley en 1983, c'est dans le *Lachès* que Foucault trouve l'inflexion de la *parrèsia* comme jeu politique à la *parrèsia* comme direction de conscience.

1147 M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 237 et 238. Cf. aussi *ibid.*, p. 238 où Foucault réaffirme que le problème de la politique n'est pas, législatif et constitutionnel, de trouver la meilleure loi, mais celui, gouvernemental, d'appréhender les principes fonctionnels du pouvoir pour y résister : « il y a dans notre pensée politique deux racines différentes. L'une, qui a toujours été privilégiée, est le problème de la constitution, de la *politeia* [...]. Le problème du gouvernement des gens est, je crois, radicalement différent [...]. Le problème du gouvernement concerne la rationalité générale des décisions, la rationalité générale des choix, des objectifs, des moyens qu'on utilise ; c'est le problème de la rationalité de la conduite des gens qui nous gouvernent, qui

relativiste : elle ne renvoie pas à l'opinion de chacun puisqu'elle repose sur des principes universels ; simplement, à l'instar du pouvoir et de la résistance, elle s'exerce et fonctionne entre deux individus ou deux pôles, dans le creuset du gouvernement de soi et des autres¹¹⁴⁸. C'est donc le problème, « dynastique » davantage que constitutionnel, du gouvernement, et donc aussi celui, sous-jacent mais essentiel, de la résistance comme principe du « ne pas être tellement gouverné », que pose aussi la *parrèsia* éthique telle qu'elle fleurit dans les écoles épicurienne, cynique ou stoïcienne à l'époque impériale¹¹⁴⁹. En incitant le conseiller à changer sa vie et à faire de son existence une œuvre d'art, le conseiller lutte indirectement contre un gouvernement défaillant, erroné ou injuste¹¹⁵⁰.

La *parrèsia*, au sens strict, n'est donc pas exactement la liberté de tout dire – au sens d'un simple droit –, mais la liberté de dire toute la vérité – au sens d'un devoir. À cet égard, l'utilisation de la notion de pacte est décisive pour comprendre ce que signifie la *parrèsia* pour Foucault ; en effet, le pacte parrésiasique désigne, selon les différents exposés, toutes les formes de *parrèsia* : démocratique, monarchique ou directionnelle. Que signifie cette notion de pacte ? Premièrement, elle laisse entendre le caractère volontaire de la *parrèsia* ; la *parrèsia* suppose la liberté de tous les personnages concernés : le citoyen et le peuple en démocratie, le conseiller et le tyran en monarchie, le maître et l'élève en privé. Mais, deuxièmement, elle souligne le caractère contraignant de la *parrèsia* : s'il y a liberté, cette liberté est limitée parce qu'elle relève d'un devoir ou d'une obligation morale. Troisièmement, et c'est sur ce point que Foucault évolue progressivement de 1982 à 1984, cette obligation n'est d'abord à comprendre ni comme un contrat explicite ou tacite entre le citoyen ambitieux et l'assemblée, ni entre le conseiller craintif

gouvernement d'autres personnes ». En cela la *parrèsia* pose un problème « dynastique » davantage que constitutionnel : « Les problèmes de la *politeia*, ce sont les problèmes de la constitution. [...] La *dunasteia*, c'est le problème du jeu politique, de ses règles, de ses instruments, de l'individu même qui l'exerce. C'est le problème de la politique – j'allais dire comme expérience, c'est-à-dire de la politique entendue comme une certaine pratique, devant obéir à certaines règles, indexées d'une certaine manière à la vérité, et qui implique, de la part de celui qui joue ce jeu, une certaine forme de rapport à lui-même et aux autres » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 146). Cf. enfin M. Foucault, *Le Souci de soi*, op. cit., p. 121 où Foucault affirme que dans ce monde grec et romain, « on est toujours d'une certaine façon gouvernant et gouverné ».

1148 Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 46 : « la *parrèsia*, c'est toujours une opération à deux termes ; la *parrèsia*, c'est quelque chose qui se joue entre deux partenaires ».

1149 Foucault distingue clairement entre les différents types de *parrèsia* et les écoles philosophiques dans lesquelles ils se développent : « les relations communautaires ou, pour dire mieux, la *parrèsia* comme activité dans le cadre d'un petit groupe de gens, dans le cadre d'une vie en communauté ; [...] la *parrèsia* comme activité ou comme attitude dans le cadre de la vie publique ; [...] la *parrèsia* dans le cadre des relations individuelles, personnelles » (*ibid.*, p. 223). Les trois écoles visées correspondent respectivement aux épicuriens, aux cyniques et aux stoïciens.

1150 Sur le lien entre *parrèsia* et esthétique de l'existence, cf. *ibid.*, p. 220 : « cette activité parrésiasique ne pose pas la question des relations entre le *logos* et le monde, elle ne pose pas exactement la question des relations entre *logos* et le *nomos*, mais elle a pour objectif principal l'élaboration des relations entre la vérité et la vie, la vérité et le style de vie la vérité et ce que nous pourrions appeler l'esthétique et l'éthique de soi » et *ibid.*, p. 221 : « le but de ce nouveau type de *parrèsia*, de cette *parrèsia* en tant qu'activité philosophique, est de convaincre quelqu'un qu'il doit prendre soin de lui-même et changer de vie ».

et le monarque, ni même entre le maître bienveillant et l'élève, mais entre soi-même et soi-même : compris au sens strict, le pacte parrésiasique désigne ce contrat éthique, cette promesse ou cette convention signée avec moi-même m'obligeant à dire courageusement la vérité contre le pouvoir. En définitive, et en tant que « la *parrèsia* est à la fois une liberté et une obligation », le pacte parrésiasique consiste à se conduire selon le principe de résistance¹¹⁵¹.

Car ce passage du droit au devoir doit aussi être compris par rapport au projet d'une éthique de résistance : plus qu'un droit positif ou subjectif, la résistance foucauldienne appartient d'abord au rapport à soi, à la volonté de se conduire selon la vérité et au devoir de lutter contre l'injustice, que cette dernière soit celle d'un tyran, d'un ami ou de toute norme imaginable¹¹⁵². Ce n'est pas dire que la *parrèsia* implique chez Foucault une obéissance aveugle à la vérité, mais seulement un usage résistant de la vérité contre l'injustice du pouvoir – la liberté chez Foucault prime sur la vérité, et, comme chez Descartes, la seconde est un acte de la première ou, en d'autres termes, jamais la seconde ne vient limiter la première¹¹⁵³. En outre, et contrairement aux critiques qui ont pu lui être adressées par exemple par Jean-François Pradeau, Foucault est conscient de la limitation de la liberté grecque¹¹⁵⁴. C'est donc surtout chez Foucault lui-même, et

1151 M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 226. Le pacte parrésiasique apparaît déjà comme l'obligation, pour celui qui croit quelque chose vrai, de le dire tel : « En apparence la *libertas* ou la *parrèsia*, c'est essentiellement une qualité morale que l'on demande au fond à tout sujet parlant. Dès lors que parler implique que l'on dise vrai, comment pourrait-on ne pas imposer comme sorte de pacte fondamental à tout sujet qui prend la parole de dire le vrai parce qu'il le croit vrai ? » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 349). Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 54 et M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 226 : « la *parrèsia* implique toujours certaines circonstances dans la situation des interlocuteurs. Elle fait aussi référence à la situation personnelle, au statut personnel, aux qualités éthiques des interlocuteurs, et elle implique que l'un soit obligé de parler et l'autre obligé d'écouter. Toutes ces conditions qui sont impliquées par la notion de *parrèsia* montrent, je crois, qu'elle est beaucoup plus proche d'un pacte implicite ou éventuellement explicite entre celui qui parle et celui qui écoute que de la pure et simple liberté de parler ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 64 : « Le parrésiasique, c'est [...] celui qui a le courage de risquer le dire-vrai, et qui risque ce dire-vrai dans un pacte à lui-même, en tant précisément qu'il est l'énonciateur de la vérité. Il est le véridique ».

1152 Cf. par exemple M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 85 : « dans la *parrèsia*, dire la vérité n'est pas seulement prendre un risque ou affronter un danger, c'est aussi un devoir [...]. Critiquer un ami ou critiquer le prince est un acte de *parrèsia* dans la mesure où c'est un devoir d'aider un ami qui ne comprend pas qu'il agit mal, dans la mesure où c'est un devoir envers la cité d'aider le prince à devenir meilleur. La *parrèsia* est liée à la liberté et au devoir » et *ibid.*, p. 86 : « c'est une activité verbale dans laquelle le sujet exprime sa relation personnelle à la vérité, au risque de sa vie, parce qu'il considère qu'il est de son devoir de dire la vérité afin de rendre les autres meilleurs ou de les aider. Dans la *parrèsia*, celui qui parle fait usage de sa liberté et choisit la vérité au lieu du mensonge, la mort au lieu de la vie et de la sécurité, la critique au lieu de la flatterie, le devoir au lieu de l'intérêt et de l'égoïsme ».

1153 Cf. par exemple M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 64 où Foucault indique que la *parrèsia* pose « Non pas [la question], que l'on connaît bien, de savoir jusqu'à quel point la vérité borne, limite ou contraint l'exercice de la liberté, mais en quelque sorte la question inverse : comment et dans quelle mesure l'obligation de vérité [...] est-elle en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté ? ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 152 : « La liberté, la liberté complète et l'aptitude à dire la vérité sont synonymes ». C'est d'ailleurs la place principielle de la liberté que Foucault essaye de mettre en évidence dans ses analyses du souci de soi. Cf. par exemple M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 87 : « Dieu nous a confiés à nous-mêmes, nous donnant par ce moyen la possibilité et le devoir d'être libres. Pour Épictète, l'*epimeleia heautou*, qui est ontologiquement liée à la finitude humaine, est la forme pratique de la liberté ».

1154 Cf. sur ce point J.-F. Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », repris en F. Gros, *Foucault. Le Courage*

articulée à une éthique de résistance, que la liberté possède une dignité ontologique fondamentale, à ces conditions toutefois que l'ontologie ne soit que celle de la pensée, et d'une pensée inventive, fictionnelle et capable¹¹⁵⁵.

Enfin, la *parrèsia* est non seulement un dire-vrai, mais aussi un dire-vrai dangereux :

toujours il y a *parrèsia* lorsque le dire-vrai se dit dans des conditions telles que le fait de dire la vérité, et le fait de l'avoir dite, va ou peut ou doit entraîner des conséquences coûteuses pour ceux qui ont dit la vérité. [...] La *parrèsia* est à chercher du côté de l'effet que son propre dire-vrai peut produire sur le locuteur à partir de l'effet qu'il produit sur l'interlocuteur. Autrement dit, dire vrai en présence de Denys le tyran qui se met en colère, c'est ouvrir pour celui qui dit vrai un certain espace de risque, c'est ouvrir un danger, c'est ouvrir un péril où l'existence même du locuteur va être en jeu, et c'est cela qui constitue la *parrèsia*. [...] Les parrésiasites sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les parrésiasites sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu'à leur propre mort¹¹⁵⁶.

Alors que l'aveu est coûteux parce qu'il expose l'être du sujet avouant et livre son intimité à un pouvoir, la *parrèsia* est coûteuse pour le sujet parrésiasite, parce qu'il se risque à la réaction du destinataire en lui révélant la vérité sur sa conduite ou son pouvoir défaillant¹¹⁵⁷. Mais alors

de la vérité, Paris, Puf, 2012, p. 141 : « À ne pas vouloir reconnaître le caractère critique et « subversif » des modes de vie proposés par les écoles philosophiques, Foucault a surévalué l'ampleur de la liberté antique » ; par exemple, « les deux volumes de Foucault ignorent le thème stoïcien du destin (*fatum*), ce qui n'est pas pour surprendre tant l'assujettissement délibéré (l'assentiment imposé et volontaire) qu'il requiert est étranger au type d'autonomie que conçoit Foucault ». Pradeau s'appuie sur les critiques des italiens Cambiano et Vegetti, respectivement dans *Le Retour des anciens* et dans « Foucault et les Anciens ».

Pour répondre à cette critique, cf. par exemple M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 207 où Foucault affirme que les Grecs obéissent au « *nomos* : usage régulier qui correspond exactement aux intentions de la nature, qui attribue à chacun son rôle et sa place et qui définit ce qu'il est convenable et beau pour chacun de faire et de ne pas faire ». Cf. aussi M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivie de la culture de soi*, *op. cit.*, p. 113 à propos des stoïciens : « le problème de l'éthique, le problème du comportement ou celui de la conduite, le problème de la politique, également, ce n'était pas du tout de chercher à changer quoi que ce soit à l'*anagkê* ou à la *tukhê*, mais de la gérer telle qu'elle était et de saisir le bon moment où l'on pouvait faire quelque chose. Le *kairos* était le jeu, l'élément grâce auquel la liberté humaine pouvait gérer, se débrouiller avec l'*anagkê*, avec la nécessité du monde ».

1155 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 285 où Foucault énonce le projet « que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction. Ce qui veut dire encore : il faut que l'histoire de la pensée soit toujours l'histoire des inventions singulières » et *ibid.*, p. 286 où il affirme que ce projet consiste en « une histoire des ontologies qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie, non comme un droit à être, mais comme une capacité de faire ». Cf. enfin M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 109 qui lie ce projet à l'analyse de la *parrèsia* : « au point de rencontre de la généalogie de la subjectivité et de la généalogie de l'attitude critique, l'analyse de la *parrèsia* fait partie de ce que je pourrais appeler l'ontologie historique de nous-mêmes ».

1156 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 56. Cf. aussi M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 227 : « La *parrèsia* fait référence au jeu dangereux du dire-vrai dans le domaine politique et éthique ».

1157 Cf. par exemple M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 83 : « Dans la *parrèsia*, le danger vient toujours de ce que la vérité que vous énoncez est susceptible de blesser ou de mettre en colère l'interlocuteur. La *parrèsia* est toujours un jeu entre celui qui parle et son interlocuteur. Par exemple, la *parrèsia* peut être la révélation d'une faute commise par l'interlocuteur ; elle peut être le conseil d'avoir à sa conduite de telle ou telle manière ; elle peut être l'avis qu'il a tort dans sa façon de penser ou de se conduire, etc. ». Cette proximité explique que dans certains cas l'aveu n'est absolument incompatible avec la *parrèsia*. Cf. par exemple *ibid.*, p. 84 : « Dans certains cas les criminels, lorsqu'ils avouent ce qu'ils ont fait, usent de *parrèsia*. Lorsqu'ils sont contraints de le faire [...], par exemple, sous la torture, ce n'est pas de la *parrèsia*. Mais lorsque volontairement, faisant usage de leur liberté, ils décident de dire la vérité sur ce qu'ils ont fait, et qu'ils sont dans une situation où celui à qui ils font cet aveu est en mesure de les punir

que l'aveu n'engage pas l'intégrité de l'autre, la *parrèsia* est autant voire plus dangereuse pour celui qui parle que pour celui qui reçoit la vérité énoncée¹¹⁵⁸. Si la *parrèsia* peut toujours provoquer l'indifférence – au cas où le destinataire n'est pas prêt à recevoir la vérité, ou à l'écoute du parrésiasite –, elle peut surtout ouvrir à la colère et à la mort, au cas où elle s'adresse à un tyran comme Denys. Elle constitue ainsi une prise de risque, et prend la forme d'un défi ou d'une provocation, revenant à demander à l'autre, pour prendre une formule nietzschéenne, quelle dose de vérité il est capable de supporter¹¹⁵⁹. Corrélativement au danger que représente l'énonciation de la vérité contre le pouvoir, la *parrèsia* implique une vertu singulière, qui est le courage¹¹⁶⁰ : courage de refuser l'abus ou l'injustice et de s'élever contre le pouvoir, le puissant ou le supérieur, courage de ne pas fuir et d'affronter – presque au sens littéral de la lutte – les risques et les intimidations de toute sorte, courage enfin de privilégier son devoir de véricité à sa vie et à ses intérêts égoïstes.

La *parrèsia* n'est pourtant pas réductible à une forme de bataille ou de guerre dont tout le sens serait de vaincre¹¹⁶¹. Il faut comprendre que, de même que la *parrèsia* emprunte des éléments de démonstration et de rhétorique pour dire courageusement la vérité au pouvoir, de même elle utilise des éléments de lutte, sans que cela suffise à la définir. Platon n'a pas vaincu

ou d'exercer en quelque sorte une vengeance contre eux, dans ce cas il y a *parrèsia* ».

1158 C'est ce que Foucault conclut de sa lecture des *Bacchantes* d'Euripide : « dans la *parrèsia*, la vérité que vous dites est dangereuse ; dangereuse pour l'autre et dangereuse pour vous. Le contenu de ce que vous dites est dangereux pour les autres et le fait que vous le dites est dangereux pour vous. Ces deux dangers, le danger qui vient du contenu et le danger qui vient de l'acte de parler, constituent, je crois, la *parrèsia*, le jeu de la *parrèsia*, le risque et le danger de la *parrèsia* » (M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 231).

1159 Cf. par exemple M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 38-9 : « Le discours vrai dans la démocratie n'apparaît plus, un siècle après Euripide, comme un privilège détenu par celui qui répond à un certain nombre de conditions. Le discours vrai ne peut passer que par une opération de défi-chantage : Je vais vous dire la vérité, vous risquez de me punir ; mais si je vous dis à l'avance que vous risquez de me punir, cela vraisemblablement vous empêchera de me punir et me permettra de dire la vérité ». Cf. sous forme plus directe, M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 282 : « Qui est susceptible d'avoir le courage de dire la vérité ? ».

1160 Le courage est la vertu éthique qui lie l'attitude critique – « *Sapere aude !* » –, la *parrèsia* et la résistance. C'est ce que Foucault appelle la condition morale de la *parrèsia* : « condition morale : c'est le courage, le courage dans la lutte » (*ibid.*, p. 158). Foucault note en commentant l'*Oreste* d'Euripide que le bon parrésiasite est l'*andreios anêr* : jeu de mots redoublant la signification d'homme courageux. Cf. déjà *ibid.*, p. 64 : « La *parrèsia*, c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la *parrèsia*, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre ». Le commentaire du *Lachès* est décisif, puisqu'il s'agit du dialogue platonicien portant sur le courage : sur la vérité ou l'essence du courage, et sur le courage de la vérité, c'est-à-dire le courage de dialoguer avec Socrate en vérité jusqu'à la vérité. Foucault se propose alors d'entreprendre une généalogie du « courage de la vérité : quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? [...] Ce serait l'analyse [...] de la volonté de vérité » (M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 117).

1161 Foucault ne développe malheureusement pas ce point, mais prend tout de même le soin de distinguer la *parrèsia* de l'éristique : « En un sens, je crois qu'on approche déjà bien plus de la valeur de la *parrèsia* quand on fait valoir sa structure agonistique. Mais je ne crois pas que la *parrèsia* fasse partie d'un art de la discussion, dans la mesure où l'art de la discussion permet de faire triompher ce que l'on croit vrai » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 55).

l'injustice de Denys en usant de *parrêsia*, puisqu'il est vendu comme esclave à Égine. La *parrêsia* n'est pas moins *parrêsia* si le parrésiasite, ou même la vérité, ne triomphe pas ; l'échec de la *parrêsia* ne disqualifie pas le sens de l'énonciation parrésiasique. Il faut d'ailleurs se demander si la *parrêsia* a une finalité propre et transitive, autre que l'accomplissement autotélique du devoir de dire la vérité de manière résistante. En revanche, même si la *parrêsia* n'est pas conditionnée par la réussite ou l'échec, il reste qu'elle ne trouve son accomplissement que lorsque le discours de vérité transparait dans la vie et la conduite du destinataire, ce qui implique tout un processus d'assimilation et de digestion de la vérité¹¹⁶². La *parrêsia* n'est pas moins *parrêsia* si le destinataire ne reçoit pas la vérité, mais elle reçoit une sorte de couronnement ou de grâce supplémentaire lorsque la vérité est non seulement entendue, mais aussi acceptée, intériorisée et utilisée contre le pouvoir, comme si la résistance trouvait par là écho, contagion et continuité.

1162 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 386 à propos de la lettre 75 de Sénèque : « L'utilité, par conséquent, du franc-parler, dans cet *animi negotium*, doit avoir pour objectif final ceci : c'est que ce qu'on a entendu, on ne se contente pas de l'avoir quelque part dans la mémoire, en se souvenant combien c'est beau. Il faut se le graver, se le graver de telle sorte que, lorsqu'on se trouvera dans une situation qui le réclame, on pourra agir comme il faut. C'est à l'épreuve que l'on aura mesuré l'efficacité, l'utilité de la parole entendue, de cette parole qui a été transmise par la *parrêsia* ».

3.3.3 *Parrèsia* contre rhétorique

De même que l'aveu n'est pas lui-même un pouvoir, de même la *parrèsia* n'est pas en tant que telle une résistance ; faut-il alors la considérer comme une technique, ou plutôt comme une technique de soi, permettant d'assimiler le principe de résistance au fondement de l'éthique foucauldienne ? Foucault répète plusieurs fois que la *parrèsia* comporte une dimension technique¹¹⁶³ ; or le problème n'est pas la dimension technique de la *parrèsia*, mais la réduction de la *parrèsia* à une technique, parce que cela signifierait que, n'étant pas qualifiée moralement, elle n'est pas distincte de la rhétorique. Foucault rejoint ainsi Platon dans l'opposition de la *parrèsia* philosophique à la rhétorique¹¹⁶⁴, et conteste par la même occasion la lecture de Derrida, voyant notamment dans le *Phèdre* une manière de condamner l'écriture au nom du logocentrisme de la métaphysique occidentale : il importe moins de trancher entre l'écriture et l'oralité qu'entre un discours parrésiastique continûment indexé à la vérité et un discours rhétorique qui s'en détourne¹¹⁶⁵.

1163 Cf. *ibid.*, p. 366 où Foucault évoque « la technique qui est propre au discours philosophique, à savoir la *parrèsia* ». Le caractère technique de la *parrèsia* apparaît surtout aux I^e et II^e siècles : « maintenant la *parrèsia* n'est pas seulement une attitude, une attitude provocatrice, c'est aussi une procédure. Ce n'est pas seulement une qualité morale du philosophe, c'est une technique, une technique sophistiquée, grâce à laquelle le philosophe guide son disciple ou son ami. La *parrèsia* est maintenant une technique de direction spirituelle. [...] La *parrèsia* devient une technique ; c'est une technique de *psuchagôgê*, une technique psychagogique, c'est-à-dire une technique de conduite des âmes » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 101).

1164 Ce que Platon rejette dans la rhétorique, c'est son statut d'idole ou de simulacre, c'est-à-dire l'image qui prétend se substituer au modèle de l'Idée et de la vérité. Platon tolère en revanche une rhétorique iconique qui s'avoue comme copie, c'est-à-dire qui avoue sa différence et son infériorité par rapport au modèle. En ce sens, une rhétorique subordonnée à la vérité est concevable, et le second discours de Socrate dans le *Phèdre* – le premier étant seulement un exercice de style – permet d'illustrer une telle possibilité.

1165 Cf. Derrida, « La pharmacie de Platon », repris en Platon, *Phèdre suivi de La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion, 2006, p. 304 : « en vérité, l'écriture est essentiellement mauvaise, extérieure à la mémoire, productrice non de science mais d'opinion, non de vérité mais d'apparence. Le *pharmakon* produit le jeu de l'apparence à la faveur duquel il se fait passer pour la vérité » et *ibid.*, p. 361 : « Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette) ». Or pour Foucault, le problème de Platon dans le *Phèdre* n'est pas : « quel est, de l'écrit ou de l'oral, le bon discours ? », mais : « comment déterminer, écrit ou oral, ce qu'est le bon discours [et] ce qu'est le mauvais ? » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 303). Contre Derrida, Foucault affirme donc que la vraie alternative se situe entre bon discours ordonné à la vérité et mauvais discours. Or pour la rhétorique, « l'indifférence à la vérité est marquée par la possibilité de dire pour ou contre, le juste comme l'injuste. Et d'autre part, le discours rhétorique est marqué par la seule préoccupation de l'effet qui sera produit sur l'âme de celui qui écoute. En revanche, le mode d'être du discours philosophique est caractérisé par le fait que, d'une part, la connaissance de la vérité n'y est pas simplement nécessaire, n'y est pas simplement un préalable, mais y est une fonction constante. Et cette fonction constante du rapport à la vérité dans le discours qui est la dialectique, cette fonction constante ne peut pas être dissociée de l'effet immédiat, de l'effet direct qui est opéré, non pas simplement sur l'âme de celui auquel le discours s'adresse, mais de celui qui tient le discours » (*ibid.*, p. 308). Foucault ajoute en note, toujours contre Derrida : « Nul partage entre le *logos* et l'écriture, mais entre deux modes d'être du *logos* : un mode d'être rhétorique, qui manque aussi bien le

Parce que la *parrèsia* est en même temps au plus proche et au plus loin de la rhétorique, il arrive à Foucault, selon les textes commentés, de présenter la *parrèsia* comme une technique différente, concurrente et même adverse de la rhétorique¹¹⁶⁶ aussi bien que comme une forme de rhétorique réorientée et subordonnée à la vérité¹¹⁶⁷. Telle que la construit Foucault, la *parrèsia* constitue surtout une contestation de Heidegger, puisque cette manière philosophique de dire vrai constitue une technique, mais une « technique authentique » propre à la subjectivation du principe de résistance, expression difficilement acceptable pour le penseur de la Forêt-Noire¹¹⁶⁸. L'enjeu de cette réflexion consiste ainsi à comprendre comment l'opposition de la *parrèsia* et de la rhétorique peut préciser celle de la résistance et du pouvoir¹¹⁶⁹.

problème de l'Être auquel il est indifférent que l'être de l'âme à laquelle il ne s'adresse que par la flatterie ; un mode d'être philosophique, lié à la vérité de l'Être et à la pratique de l'âme et qui comporte la transformation de l'âme. Mode d'être logographique du discours rhétorique et auto-ascétique du discours philosophique » (*ibid.*, p. 308-9). En somme, « il ne faut pas trop survaloriser ce problème du rejet de l'écriture » (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 164).

1166 Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 43 où Foucault indique que « la *parrèsia* se caractérise par une liberté de forme. [...] La *parrèsia* est [...] une forme de discours différente de la rhétorique ». Cf. aussi M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 350-1 : « il faut bien, puisqu'on utilise le *logos*, qu'il y ait une *lexis* (une manière de dire les choses) et puis qu'il y ait un certain nombre de mots qui soient choisis les uns plutôt que les autres. Donc, il ne peut pas y avoir de *logos* philosophique sans cette espèce de corps de langage, corps de langage qui a ses qualités propres, sa plastique propre, et qui a ses effets, effets pathétiques qui sont nécessaires. Mais ce qui doit être nécessaire, la manière de régler ces éléments (éléments verbaux, éléments qui ont pour fonction d'agir directement sur l'âme), ce ne doit pas être, quand on est philosophe, cet art, cette *tekhnê* qui est celle de la rhétorique. Ce doit être cette autre chose qui est à la fois une technique et une éthique, qui est à la fois un art et une morale, et que l'on appelle la *parrèsia* ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 324 où Foucault affirme que « la philosophie ne peut donc exister qu'au prix du sacrifice de la rhétorique » et de son « exclusion ».

1167 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 350 : « ce dont il s'agit dans la *parrèsia*, c'est de cette espèce de rhétorique propre ou de rhétorique non rhétorique qui doit être celle du discours philosophique ». Cf. aussi *ibid.*, p. 369 : « La flatterie, c'est vraiment l'adversaire, c'est vraiment l'ennemi. La *parrèsia* doit s'en débarrasser radicalement » ; en revanche, il faut dire que « la *parrèsia* est affranchie fondamentalement des règles de la rhétorique, qu'elle la reprend en diagonale et qu'elle l'utilise seulement si besoin est ». C'est dire que la rhétorique, à la différence de la flatterie, n'est pas absolument exclue par l'exercice de la *parrèsia*, mais peut être instrumentalisée au service de la vérité. Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 33 où Foucault indique que pour Quintilien la *parrèsia* constitue « la figure zéro, celle qui fait croître l'émotion de l'auditeur, celle qui agit par conséquent sur l'auditeur sans être *ad simulata* et sans être *arte composita*, sans être donc ni feinte ni simulée ni composée par l'art et la technique ; c'est l'*oratio libera*, c'est-à-dire l'exclamation et l'expression directe de la pensée sans aucune figure particulière ». En lisant enfin la lettre 75 de Sénèque, Foucault déclare qu'il peut y avoir dans la *parrèsia* une « utilisation tactique de la rhétorique, mais aucune obéissance fondamentale, globale, totale » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 385). Cf. enfin M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 53 : la *parrèsia* « pourrait, elle doit faire appel à des procédés de la rhétorique. Mais ce n'est pas forcément l'objectif et la finalité de la *parrèsia* ».

1168 Cf. *ibid.*, p. 308 : « La rhétorique est une *atekhnia* (une absence de *tekhnê*) par rapport au discours. La philosophie, elle, est l'*etimos tekhnê* (la technique authentique) du discours vrai ».

1169 La rhétorique est la prise de conscience que la vérité n'a pas de pouvoir ou est impuissante, par elle seule, à convaincre et à gouverner les conduites humaines. La rhétorique correspond donc à tous les moyens pour lier le langage et le pouvoir. En revanche, la rhétorique postule que le langage a un pouvoir infini et que les mots sont tout-puissants : avec eux, on crée des êtres nouveaux – c'est déjà le principe du droit romain, c'est aussi un principe nietzschéen : l'institution de nouvelles valeurs nécessite de nouveaux noms –, on suscite et gagne des guerres, on envoie des innocents à la mort – c'est le cas de Socrate pour avoir choisi la vérité plutôt que la rhétorique –, on sauve les pires criminels, on arrive au pouvoir suprême comme Archélaos, etc. Gorgias, par exemple, persuade les

Mais il existe une la difficulté préalable, qui est de distinguer la *parrèsia* et l'allié moral de la rhétorique, qui est la flatterie. La *parrèsia*, qui est en même temps une technique et une vertu¹¹⁷⁰, a deux ennemis : l'un technique, qui est la rhétorique, l'autre moral, qui est la flatterie ; et « ces deux adversaires (la flatterie et la rhétorique) sont d'ailleurs profondément liés l'un à l'autre puisque le fond moral de la rhétorique, c'est bien toujours la flatterie, et l'instrument privilégié de la flatterie, c'est bien entendu la technique, et éventuellement les ruses de la rhétorique »¹¹⁷¹. Aux deux premiers siècles, cette solidarité entre la flatterie et la rhétorique symbolise la mauvaise *parrèsia* et l'effondrement de la démocratie, mais signifie aussi la corruption de l'âme du prince et de la monarchie par des conseillers immoraux. Or la rhétorique et la flatterie ne constituent pas deux ennemis objectifs et clairement revendiqués de la *parrèsia* ; au contraire, tout le problème est de les percer à jour et de reconnaître en elles un adversaire masqué qui, s'il parvient à la victoire, anéantit la puissance de résistance de la *parrèsia* en faisant régner les intérêts privés et malhonnêtes. La rhétorique et la flatterie sont à la *parrèsia* ce que le sophiste est au philosophe selon Platon : un double en négatif, un simulacre ou un *eidolon*, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas la *parrèsia* mais prétend passer pour elle : « il est du métier, de l'habileté, du bon flatteur de ressembler le plus possible à un parrésiasite »¹¹⁷².

Comment d'abord comprendre l'opposition de la flatterie, cet allié de la rhétorique, et de la *parrèsia* ? Si la colère désigne traditionnellement l'abus de pouvoir du puissant contre ses subordonnés, à l'inverse, « la flatterie va être, de la part de l'inférieur, une manière de se concilier ce plus de pouvoir qui se concentre chez le supérieur, de se concilier ses faveurs, sa bienveillance,

Athéniens d'accorder à sa patrie, l'île de Léontium, une aide militaire pour se protéger de l'invasion de Syracuse. Celui qui a importé la rhétorique à Athènes donne d'ailleurs de la rhétorique la définition la plus laudative qui soit : c'est l'art tout-puissant, « le plus beau de tous » (Platon, *Gorgias* 448c, *op. cit.*, p. 417), qui peut persuader tout le monde à propos de toute chose.

1170 Cette double dimension est une manière de rejoindre les commentateurs de référence sur la *parrèsia* à l'intérieur de la direction de conscience : « À travers le texte de Gigante, se référant à Philippon et à d'autres auteurs antérieurs, on voit à peu près quel est l'enjeu de ce débat : la question est de savoir si la *parrèsia* doit être considérée comme une vertu, si elle doit être considérée comme une technique, ou s'il ne faut pas la considérer comme un mode de vie » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 36). Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 356 : « Ce terme de *parrèsia* se réfère, me semble-t-il, à la fois à la qualité morale, à l'attitude morale, à l'*éthos*, si vous voulez, d'une part, et puis à la procédure technique, à la *tekhnè*, qui sont nécessaires, indispensables pour transmettre le discours vrai à celui qui en a besoin pour la constitution de lui-même à lui-même ». Cf. aussi *ibid.*, p. 232 où Foucault explique que pour Épicure, le mot *parrèsia* « est essentiellement, non pas la franchise, non pas la liberté de parole, mais la technique – *parrèsia* est un terme technique –, technique qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile, ce qui est efficace pour le travail de transformation de son disciple ». Parmi d'autres présentations, cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 227 où Foucault dit à propos de la *parrèsia* que « c'est une notion à la fois éthique et technique », et M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 43 où Foucault présente la complexité de la *parrèsia* sous trois formes : « la *parrèsia* est une vertu, devoir et technique que l'on doit rencontrer chez celui qui dirige la conscience des autres et les aide à constituer leur rapport à soi ».

1171 M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 357.

1172 M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 49.

etc. », et cela « par le seul élément, le seul instrument, la seule technique dont il peut disposer : le *logos*. Il parle, et c'est en parlant que l'inférieur peut, remontant en quelque sorte le plus-de-pouvoir du supérieur, arriver jusqu'à obtenir de lui ce qu'il veut ». Enfin, puisque le flatté se voit couvert de fausses louanges, « le flatteur, c'est celui qui, par conséquent, empêche qu'on se connaisse soi-même comme on est. Le flatteur, c'est celui qui empêche le supérieur de s'occuper de lui-même comme il faut »¹¹⁷³. Le flatteur, tel que Foucault en analyse la figure chez les Grecs et les Romains, est comme l'impuissant de Nietzsche, qui veut accéder à la puissance en trompant le puissant sur ses propres valeurs ; seulement, à la différence de l'impuissant nietzschéen, le flatteur ne culpabilise pas le puissant pour sa puissance – par le bas –, mais exagère au contraire la représentation de sa puissance – par le haut. Trompé sur lui-même – ce qui n'empêche pas, bien au contraire, que le flatté soit trompé par lui-même, étant à lui-même son premier flatteur¹¹⁷⁴ –, le flatté se trompe tout court : le mauvais gouvernement de soi est à l'origine d'un mauvais gouvernement des autres qui profite au flatteur. Ce dernier précipite donc son discours faux dans la brèche d'un rapport à soi défaillant, afin de profiter du pouvoir, et même de le renverser en le plaçant sous sa dépendance. En empêchant aussi bien la connaissance de soi que le souci de soi du flatté, le flatteur ne résiste pas au pouvoir ; il se l'approprie en multipliant le mal et le mensonge.

Au contraire,

la *parrèsia* (le franc-parler, la *libertas*), c'est exactement l'anti-flatterie. [...] Le but final de la *parrèsia*, ce n'est pas de maintenir celui auquel on s'adresse dans la dépendance de celui qui parle – ce qui est le cas de la flatterie. L'objectif de la *parrèsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre. Et comment, et pourquoi n'a-t-il plus besoin du discours de l'autre ? Précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai¹¹⁷⁵.

Le parrésiasite ne veut pas grandir le puissant pour le tromper et profiter de son pouvoir ; au contraire, il assène une vérité qui offense ou humilie le puissant afin que ce dernier reprenne

1173 M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 359.

1174 Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 260 : « le premier flatteur contre lequel nous devons lutter, que nous devons combattre, c'est nous-mêmes. Nous sommes notre propre flatteur. [...] c'est pour nous débarrasser de cette *philautia* que nous avons besoin d'un parrésiasite ».

1175 M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 362-3. Alors que le flatteur empêche et la connaissance de soi et le souci de soi du flatté, « l'essentiel de la fonction parrésiasite sera plutôt d'indiquer au sujet quelle est sa place dans le monde ; le parrésiasite, c'est donc celui qui aura à tenir des propos sur ce que c'est que l'homme en général, ce que c'est que l'ordre du monde, ce que c'est que la nécessité des choses » (M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 42). En cela, l'opposition de la *parrèsia* et de la flatterie correspond à celle, du côté du pouvoir, de la clémence et de la colère : le flatteur s'évertue à dépasser la colère du pouvoir tandis que le parrésiasite appelle sa clémence. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 41 : « La colère est un comportement qui appelle la flatterie et la clémence est, de la part de celui qui exerce le pouvoir, un comportement raisonnable qui laisse ouvert l'espace de la *parrèsia*. Cette figure à quatre termes – colère, clémence, flatterie, *parrèsia* –, je crois, est à retenir ».

le pouvoir sur lui-même et, fort de cette souveraineté sur soi, gouverne les autres avec justice. Plutôt que d'exagérer les qualités du flatté, le parrésiasite pointe avec franchise les défauts et les défaillances d'un individu qui doit regagner la maîtrise sur lui-même. Cela explique que le flatteur est ballotté au gré des goûts et des caprices du flatté : mobile, dispersé, instable, il ne possède aucun pouvoir sur lui-même, et demeure incapable de gouverner les autres. Au contraire, le parrésiasite, qui n'est motivé que par la vérité, se caractérise par la constance de ses principes, la fermeté de sa volonté et l'unicité de son « paradigme » de vie¹¹⁷⁶. Le parrésiasite substitue la vérité et la liberté au plaisir et à la servitude ; en ce sens, la *parrésia* peut constituer une forme de résistance qui, plutôt que de lutter directement contre le pouvoir abusif d'un homme, cherche à provoquer des résistances en lui-même, c'est-à-dire en l'exhortant au souci de soi et au bien.

En quoi consiste désormais, plus directement, l'opposition de la *parrésia* et la rhétorique ? Premièrement, la rhétorique est l'art de persuader, ce qui implique que le discours persuasif soit désindexé par rapport à la vérité et ne vise que l'effet de croyance produit chez le destinataire – ce qui n'empêche pas, par ailleurs, que cette vérité soit connue, mais tue, par le rhéteur¹¹⁷⁷. Au contraire, « la *parrésia*, c'est la transmission en quelque sorte nue de la vérité elle-même »¹¹⁷⁸. La *parrésia*, pour être reçue par son destinataire et le transformer en profondeur, ne doit pas être subordonnée par le parrésiasite aux techniques de langage qui déguisent et artificialisent le contenu du discours : le but n'est pas de faire croire ou adhérer à un énoncé quel qu'il soit, mais de transvaser à l'identique la vérité d'une pensée à l'autre, sans beauté, plaisir ni séduction. À la limite, le sommet de l'art de persuader est de faire accepter n'importe quoi : un

1176 C'est à travers une lecture de l'ouvrage de Plutarque *Comment distinguer l'adulateur, le flatteur de celui qui est le véritable ami* que Foucault développe ce thème. Cf. par exemple *ibid.*, p. 52 : « Le véritable parrésiasite, lui, sera au contraire celui [...] qui, ayant une règle de vie identique, ayant toujours le même *bios*, ayant toujours le même *logos*, ayant toujours la même *diaitè*, la même diète, le même régime, pourra servir de point fixe à celui qui précisément en cherche une et cherche dans le parrésiasite celui qui pourra l'aider à former l'unité de son existence ».

1177 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 365 : « la rhétorique se définit comme un art de persuader ceux auxquels on s'adresse, que l'on veuille les convaincre d'une vérité ou d'un mensonge, d'une non-vérité ». Cf. aussi *ibid.* : « Quintilien montre comment la rhétorique en tant que *tekhnè* est indexée à une vérité – la vérité connue, possédée, maîtrisée par celui qui parle –, mais qu'elle n'est pas indexée à la vérité du côté de ce qui est dit, et du côté par conséquent de celui auquel elle est adressée ».

1178 *Ibid.*, p. 366. Cf. aussi *ibid.*, p. 383 où Foucault trouve, en commentant la lettre 40 de Sénèque, l'opposition de la *parrésia* philosophique à la prédication populaire et collective pour transmettre parfaitement la vérité d'individu à individu : « Quelle est au fond la fonction de l'éloquence populaire ? Premièrement, d'essayer de surprendre les auditeurs par des émotions fortes, sans faire appel à leur jugement. Et, pour obtenir ces émotions fortes, cette éloquence populaire ne suit pas l'ordre logique des choses et de la vérité. Elle se contente d'éléments dramatiques et elle constitue comme une sorte de théâtre. [...] Au contraire, à cela Sénèque oppose ce que doit être la relation discursive, maîtrisée et efficace, qui se passe entre deux individus qui sont en tête à tête. Ce discours-là, dit-il, est un discours (*oratio*) « *quae veritati dat operam* » : qui donne place à la vérité. Et pour que ce discours fasse place à la vérité, il faut, dit-il, qu'il soit *simplex*, c'est-à-dire transparent : qu'il dise ce qu'il a à dire, qu'il n'essaie pas de le vêtir, de l'habiller, et par conséquent de le déguiser, soit par des ornements, soit par une dramaticité quelconque ».

sophisme, une cause perdue comme l'éloge d'Hélène de Gorgias, un mensonge ; au contraire, celui de la *parrèsia* est de présenter un discours laid, pénible et répulsif, afin de laisser briller l'éclat et la force de la seule vérité dans l'esprit erroné du destinataire – non pas art d'agréer, mais art de la désagrégation. En un sens, la *parrèsia* n'est pas un art de la persuasion, mais de la conviction : elle ordonne le discours non selon les passions et les affects, mais selon la raison ; elle n'amplifie ni la crainte ni l'espoir, et ne produit ni la peur ni la joie, mais dispose les arguments et expose simplement un certain devoir-être. Pour autant, cette conviction foudroie et ébranle le sujet visé – davantage même que ne le fait une simple persuasion –, parce que la vérité relève de sa conduite et de son être. La *parrèsia* constitue ainsi une résistance dans la mesure où elle objecte crûment la vérité au pouvoir abusif ou injuste.

Deuxièmement, la rhétorique est une technique dont le principe ne se trouve ni dans le sujet de l'énonciation – qui peut être n'importe qui –, ni dans la situation de l'énonciation – le rhéteur doit pouvoir persuader en tout moment et en tout lieu de n'importe quoi –, mais uniquement dans l'objet traité par le discours, c'est-à-dire le sujet de l'énoncé. Au contraire,

ce qui définit essentiellement les règles de la *parrèsia*, c'est le *kairos*, c'est l'occasion, l'occasion étant exactement la situation des individus les uns par rapport aux autres et le moment que l'on choisit pour dire cette vérité. C'est en fonction précisément de celui à qui on s'adresse et du moment où on s'adresse à lui, que la *parrèsia* doit infléchir non pas le contenu du discours vrai mais la forme dans laquelle ce discours est tenu¹¹⁷⁹.

Puisque le but est de transformer l'existence du destinataire par un discours tranchant et juste, la *parrèsia* doit être un art soucieux du sujet, du temps et du lieu ; en somme, il s'agit d'un art conjectural ou « stochastique »¹¹⁸⁰ qui, comme la navigation ou la médecine, est attentif aux singularités du réel. C'est moins le contenu de vérité qui importe que la situation dans laquelle le discours vrai est dit : le statut des personnages, le lieu et le moment, la manière ou la forme de la parole. Par exemple, si Dion dit à Denys que Gélon gouverne mieux la ville que lui, son discours est bien une forme de *parrèsia*, alors que le discours raconté de l'événement, par Plutarque et *a fortiori* par Foucault, n'en est pas : la répétition d'un même énoncé parrésiasique n'est pas elle-même parrésiasique.

Si la *parrèsia* est un art de la conviction, elle n'est pas pour autant réductible à la démonstration, parce qu'elle ne suit pas un ordre des raisons rigoureux et invariable, mais se

1179 *Ibid.*, p. 367. L'exemple historique sur lequel s'appuie Foucault est celui du deuxième voyage de Platon en Sicile, pensé dans la *Lettre VII* comme un *kairos* décisif, parce que motivé par la volonté de Denys et l'amitié de Dion.

1180 Cf. *ibid.*, p. 386 où Foucault indique qu'on trouve dans la lettre 75 de Sénèque « l'inévitable comparaison, mais si fondamentale, entre la médecine, le pilotage et le gouvernement, gouvernement de soi-même ou des autres. Cette comparaison est, je crois, vraiment matricielle dans la pensée, dans la théorie du gouvernement à l'époque hellénistique et gréco-romaine. Gouverner est un art stochastique justement, un art de conjecture, comme la médecine, comme aussi le pilotage ».

risque à ordonner librement des raisons selon les circonstances, et parce qu'elle n'aboutit pas nécessairement à l'intuition d'une vérité théorique, mais se risque à énoncer une vérité morale que l'autre peut bien ne pas recevoir¹¹⁸¹. Par exemple, Galilée ne fait pas preuve de *parrèsia* lorsqu'il démontre l'héliocentrisme, mais lorsque, selon la légende, il affirmerait lors de son procès : « Et pourtant, elle tourne ». Foucault insiste ainsi sur l'importance du *kairos*, ce moment opportun que le parrésiasite, ou le résistant, doit saisir pour dire vrai contre le pouvoir défaillant. En cela, la *parrèsia* n'est pas seulement une technique, mais véritablement une vertu, au sens aristotélicien du terme : la *parrèsia*, comme la résistance, constituent une forme de prudence¹¹⁸², c'est-à-dire une intelligence pratique disposant à la bonne action dans un monde contingent.

Troisièmement, la rhétorique « agit sur les autres, mais toujours pour le plus grand profit

1181 De ce point de vue, la clepsydre est la mise sous tutelle du temps de la rhétorique et le symbole de sa subordination à une finalité économique et utilitaire. Au contraire, le temps de la *parrèsia* est libre et se donne la possibilité non pas d'une démesure, mais d'une non-mesure. Comme un dialogue socratique, la *parrèsia* n'est surtout pas un chemin droit et rectiligne ; c'est un cheminement inventif qui ne cesse d'essayer, de revenir sur lui-même et de se déplacer. Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 60-1 : « Dans le cheminement d'une démonstration qui se fait dans des conditions neutres il n'y a pas de *parrèsia*, bien qu'il y ait énoncé de la vérité, parce que celui qui énonce ainsi la vérité ne prend aucun risque ». Et si la démonstration porte sur une vérité théorique, « le plus souvent, et fondamentalement, la *parrèsia* concerne la vérité morale. Par exemple, un professeur ou un philosophe ou un sage, qui connaissent les lois du *cosmos* et disent aux gens quelles sont ces lois, n'usent pas de *parrèsia*. [...] quand Galilée donne une démonstration de telles lois, il n'use pas de *parrèsia*, mais quand, pendant son procès, il déclare : « Et pourtant, elle tourne », alors, il use de *parrèsia* » ; « Je crois que cette idée selon laquelle la vérité peut être quelque chose d'immoral est très éloignée de l'attitude grecque. La vérité n'est pas seulement un fondement de la morale, mais elle fait partie de la morale » (M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 90). Si donc « la *parrèsia* peut en effet utiliser des éléments de démonstration » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 52), elle en demeure radicalement distincte.

1182 Foucault emploie le terme de prudence ou plutôt ceux de « prudence tactique » (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 367) à propos de la *parrèsia*. Cf. aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 79 : « le soi-même dans ce rapport de veille sur soi-même est [premièrement] défini par la *phronèsis*, c'est-à-dire la raison en quelque sorte pratique, la raison en exercice, celle qui permet de prendre les bonnes décisions, celle qui permet de chasser les opinions fausses ». Sur la notion de *kairos*, Foucault renvoie en note à l'ouvrage de Aubenque sur la prudence d'Aristote : il faut « être capable de déterminer le moment où il faut intervenir et la manière précise de le faire en fonction des circonstances dans leur actualité. Et c'est justement un des aspects essentiels de la vertu de prudence de donner l'aptitude à penser comme il faut la « politique du moment », dans les différents domaines – qu'il s'agisse de la cité ou de l'individu, du corps ou de l'âme –, où il importe de saisir le *kairos*. Dans l'usage des plaisirs, la morale aussi est un art du « moment » » (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 78).

Le lien entre *parrèsia* et *kairos* se retrouve dans toutes les écoles philosophiques. Par exemple, Foucault met en évidence le lien entre la *parrèsia* et les arts de conjecture, que l'épicurien Philodème, à la suite d'Aristote, oppose aux arts de la méthode : la *parrèsia* apparaît ainsi comme un discours visant un résultat incertain et ordonné de manière contingente, et non pas comme l'application d'une voie nécessaire et unique garantissant un résultat certain (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 371). En outre, Foucault trouve dans la lettre 38 de Sénèque l'importance de s'adapter à l'individu et au *kairos* dans la direction parrésiasique : « Nécessité par conséquent de s'adapter à celui [à qui] on parle, d'attendre le bon moment où la germination pourra avoir lieu » (*ibid.*, p. 384). En effet, « la *parrèsia* a essentiellement pour point d'accrochage, si elle veut agir sur les âmes, elle a pour point d'accrochage le *kairos* ; le *kairos*, c'est-à-dire l'occasion » (M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 44. Le manuscrit ajoute : « La *parrèsia* est un art stochastique, c'est-à-dire qu'[on] a à se déterminer en fonction du *kairos*, du moment » (*ibid.*)). Ainsi, « la *parrèsia* apparaît comme un art du *kairos* » (*ibid.*, p. 45). Enfin, comme il a été remarqué, le *kairos* est indissociable de la liberté grecque, et marque le point d'accrochage de l'éthique par rapport au destin ou à la nécessité.

de celui qui parle » ; or

dans la *parrèsia*, il s'agit aussi d'agir sur les autres, non pas tellement d'ailleurs pour leur commander quelque chose, pour les diriger ou les incliner à faire telle ou telle chose. Il s'agit fondamentalement d'obtenir, en agissant sur eux, qu'ils arrivent à se constituer, à eux-mêmes, par rapport à eux-mêmes, une relation de souveraineté qui sera caractéristique du sujet sage, du sujet vertueux, du sujet qui a atteint tout le bonheur qu'il est possible d'atteindre dans ce monde-ci. Et par conséquent, [...] celui qui pratique la *parrèsia* – le maître – n'a aucun intérêt direct et personnel dans cet exercice de la *parrèsia*. L'exercice de la *parrèsia* doit être essentiellement commandé par la générosité. La générosité à l'égard de l'autre est au cœur même de l'obligation morale de la *parrèsia*¹¹⁸³.

À la différence du rhéteur, le parrésiasite – mais cela vaudrait aussi pour le résistant – est désintéressé, au sens presque kantien où l'accomplissement de son devoir n'est finalisé par aucun mobile pathologique : désir de richesses, d'honneurs, de gloire... Ou plutôt, le parrésiasite est intéressé non par une quelconque raison égoïste mais par la raison elle-même, au sens où la raison exige de se soucier du souci des autres. En disant le vrai à un pouvoir incohérent, le parrésiasite résiste non par la guerre et la violence, mais par générosité philosophique. Véritable don sans contre-don, la *parrèsia* constitue ainsi une résistance dans la mesure où le juste gouvernement de l'autre – aux deux sens du génitif – constitue un devoir dans le gouvernement de soi ; mais en aucun sens ce devoir n'obéit à aucune logique économique : investissement, retour sur investissement, profit... Semblable encore une fois à la générosité cartésienne, la résistance permise par la *parrèsia* consiste à user de sa liberté pour multiplier la liberté, en soi-même et donc chez les autres.

Quatrièmement,

la rhétorique est un moyen qui permet de persuader les gens de ce dont ils sont déjà persuadés. L'épreuve de la philosophie au contraire, l'épreuve du réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre par rapport à la politique¹¹⁸⁴.

Ce point est décisif, parce qu'il revient à affirmer que la rhétorique est toujours le discours du pouvoir, et cela au double sens du terme : au sens objectif comme recherche et accumulation du pouvoir, et au sens subjectif comme légitimation et manipulation. Dans tous les cas, le discours rhétorique renforce toujours le pouvoir tel qu'il est, dans sa violence, son irréflexion ou son injustice – le gouvernement politique lorsque le rhéteur flatte le prince ou le peuple, mais aussi le gouvernement de soi, lorsqu'il persuade en jouant sur les craintes et les espoirs¹¹⁸⁵. En somme la rhétorique est au cœur du pouvoir : elle en partage les lieux (l'agora où

1183 M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 368-9.

1184 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 211. Cf. aussi *ibid.*, p. 323 où Foucault indique que la *parrèsia* se situe toujours dans « une sorte d'extériorité rétive et insistante à l'égard de la politique ».

1185 En ce sens, la guerre est la conclusion obligée de la rhétorique : si elle réussit, parce qu'elle crée un vaincu

se multipliaient les démonstrations publiques ou *epideixis*, le tribunal, l'assemblée, les lieux comme Olympie où se déroulaient les jeux Panhelléniques).

Au contraire, la *parrêsia* philosophique ne partage pas les lieux communs – dans tous les sens possibles – de la rhétorique et du pouvoir, mais se trouve toujours en retrait, sans lieu ou atopique – hétérotopique plutôt qu'utopique. La *parrêsia* a par rapport à la politique un rapport distant et critique, c'est-à-dire résistant vis-à-vis du pouvoir : elle ne vise ni à commander ni à décider pour les autres, mais à dire la vérité inavouable que le pouvoir – politique ou individuel – ne peut ni ne veut entendre¹¹⁸⁶. De même, la *parrêsia* ne joue pas avec les passions acquises des hommes pour les amplifier et en tirer profit, elle ne persuade pas de ce que l'autre sait toujours déjà, mais cherche à ébranler et à altérer le sujet. Le parrésiate veut moins légiférer ou faire la loi à la politique qu'« informer des volontés »¹¹⁸⁷, c'est-à-dire aider à la transformation de l'autre par un discours vrai, ce qui suppose que l'autre soit aussi volontaire, et non ballotté passivement au gré des *stimuli* rhétoriques. C'est en outre la raison pour laquelle Foucault distingue la *parrêsia* et le performatif : alors que, dans le cas de ce dernier, il s'agit de traduire ou de décoder la situation de l'énonciation et le statut du sujet énonçant pour comprendre le sens de l'énoncé, la première consiste, pour le sujet énonçant, à saisir les circonstances favorables de la situation pour transformer la conduite du destinataire grâce à la vérité énoncée. Pour toutes ces raisons, Foucault préfère proposer une « dramatique du discours » plutôt qu'une « pragmatique du discours »¹¹⁸⁸.

offensé criant vengeance, et si elle échoue, comme dans le cas de Nestor qui, dans *L'Iliade*, tente de raccomoder sans succès Achille et Ménélas. En misant sur un gouvernement non rationnel et en jouant sur les passions les plus basses des individus, la rhétorique ne peut provoquer que le conflit et la violence. C'est déjà la critique que Socrate adresse à la rhétorique de Gorgias, Polos et Calliclès : derrière la rhétorique et la démocratie menace l'impérialisme d'Athènes avec sa stratégie expansionniste, dont la guerre du Péloponnèse constituera une conséquence. Il existe dans la rhétorique une surenchère permanente afin de gagner les faveurs du peuple en lui faisant craindre la défaite et espérer la victoire : on promet toujours davantage de sécurité (c'est la construction des murs qui joignent Athènes au Pirée, ou les fortifications construites à l'époque par Thémistocle et par Périclès), on s'allie aussi à des cités pour les asservir peu à peu et assurer une domination maritime, militaire et enfin politique.

1186 Cf. par exemple *ibid.*, p. 211 : « Longtemps on a cru, et on pense encore, que, au fond, le réel de la philosophie c'est de pouvoir dire le vrai sur le vrai, le vrai du vrai. Mais il me semble que [...] la philosophie est l'activité qui consiste à parler vrai, à pratiquer la vérité par rapport au pouvoir ».

1187 *Ibid.*, p. 216. La *parrêsia* est volontaire, aussi bien du côté du maître que du disciple ; Foucault aime citer l'anecdote présentant Épictète en train de refuser un disciple parce que ce dernier n'est pas prêt à transformer son existence et à recevoir la *parrêsia*. Très loin de constituer une forme pure s'appliquant sur une matière passive, la *parrêsia* exige qu'au moins deux individus usent de leur liberté pour se transformer. Sur cette double nécessité de la volonté pour la *parrêsia*, cf. *ibid.*, p. 217-8 : « la philosophie ne peut s'adresser qu'à ceux qui veulent l'écouter ». Au contraire, « la rhétorique, c'est précisément ce qui peut à la fois se déployer et trouver son efficacité indépendamment même de la volonté de ceux qui écoutent. C'est le jeu de la rhétorique de saisir en quelque sorte malgré elle la volonté des auditeurs, et d'en faire ce qu'elle veut ».

1188 Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 87 : « ce n'est pas du tout un acte de langage ou un énoncé performatif au sens d'Austin. Absolument pas. C'est autre chose, c'est pourquoi je n'ai pas parlé d'acte de langage, mais d'activité de langage ». C'est dans le cours de 1983 que Foucault distingue clairement la *parrêsia* du performatif. Premièrement, alors que le performatif code le sens de l'énoncé en fonction d'un certain nombre de

En somme, la rhétorique désimplique le sujet de l'énonciation et son discours pour impliquer le sujet persuadé avec sa croyance – ce qui, pour l'essentiel et quant au résultat, ne diffère pas de l'aveu chrétien, qui implique tout ensemble le sujet de l'énonciation, son discours, le sujet de l'énoncé et sa croyance –, alors que toute la grandeur de la *parrèsia* est d'impliquer le sujet de l'énonciation avec son discours afin de désimpliquer le sujet destinataire d'avec ses croyances¹¹⁸⁹. C'est dire que le rhéteur peut être immoral, ou que le discours rhétorique ne nécessite pas la moralité du rhéteur pour être efficace. Au contraire, la moralité du parrésiasite atteste de la vérité du discours parrésiasitique, en plus de lui être consubstantiel ; le parrésiasite est le paradigme vivant de la vérité qu'il énonce. À la différence de la rhétorique qui est la grande fabricante de consensus et de normalité, la *parrèsia* a donc pour but de dire la vérité pour non pas accoler, mais décoller le sujet d'avec sa croyance, l'arracher à ses opinions et faciliter la subjectivation du principe de résistance contre toute forme de norme et de pouvoir¹¹⁹⁰. La

caractères appartenant à la situation, « la *parrèsia* ne produit pas un effet codé, elle ouvre un risque indéterminé » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 60). Deuxièmement, si l'énoncé performatif implique un statut reconnu et pré-défini du sujet, « il y a, à l'intérieur de l'énoncé parrésiasitique, quelque chose que l'on pourrait appeler un pacte : le pacte du sujet parlant avec lui-même. [...] D'une part le sujet dans la *parrèsia* dit : Voilà la vérité. Il dit qu'il pense effectivement cette vérité, et en cela il se lie lui-même à l'énoncé et au contenu de l'énoncé. Mais il fait pacte aussi en ceci qu'il dit : Je suis celui qui a dit cette vérité ; je me lie donc à l'énonciation et je prends le risque de toutes ses conséquences » (*ibid.*, p. 62). Troisièmement, « ce qui caractérise un énoncé parrésiasitique, ce n'est pas le fait que le sujet qui parle ait tel ou tel statut. Il peut être un philosophe, il peut être le beau-frère du tyran, il peut être un courtisan, il peut être n'importe qui. Donc ce n'est pas le statut qui est important et qui est nécessaire. Ce qui caractérise l'énoncé parrésiasitique, c'est que justement, en dehors du statut et de tout ce qui pourrait coder et déterminer la situation, le parrésiasite c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle [...]. Et dans cette mesure-là, au cœur de la *parrèsia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage » (*ibid.*, p. 63).

Cf. *ibid.*, p. 65-6 : alors que la pragmatique du discours se propose d'analyser « en quoi la situation ou le statut du sujet parlant se trouvent [...] modifier ou affecter le sens et la valeur de l'énoncé », « la « dramatique » du discours, c'est l'analyse de ces faits de discours qui montre comment l'événement même de l'énonciation peut affecter l'être de l'énonciateur ». Le terme de pragmatique est disqualifié par Foucault lorsqu'il renvoie à la tradition analytique, et plus précisément à Austin et à Searle. Mais il apparaît aussi positivement chez Foucault, et ce, comme il a été vu, depuis la thèse complémentaire portant sur *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant et la volonté de l'archéologue d'étudier le discours comme une pratique. Il reparait au début du cours de 1983, lorsque Foucault évoque le déplacement qui l'a amené « de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation à travers les techniques/technologies du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi » (*ibid.*, p. 6-7)). Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 33 : « la notion de *parrèsia*, je crois qu'elle est toujours liée à une pratique ». La dramatique du discours demeure dans tous les cas très proche de l'usage positif de la pragmatique du discours. Cf. par exemple *ibid.*, p. 36 : « il faudrait envisager la *parrèsia* sous l'angle de ce qu'on appelle une pragmatique du discours, c'est-à-dire qu'il faudrait considérer la *parrèsia* comme l'ensemble des caractères qui fondent en droit et qui assurent en efficacité les discours de l'autre dans la pratique du souci de soi ».

1189 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 391 : « dans la spiritualité chrétienne, c'est le sujet guidé qui doit être présent à l'intérieur du discours vrai comme objet de son propre discours vrai. Dans le discours de celui qui est guidé, le sujet de l'énonciation doit être le référent de l'énoncé : c'est la définition de l'aveu. Dans la philosophie gréco-romaine au contraire, celui qui doit être présent lui-même dans le discours vrai, c'est celui qui dirige. Et il doit être présent non pas sous la forme de la référence de l'énoncé (il n'a pas à parler de lui-même) ; il est présent non pas comme celui qui dit : « Voilà ce que je suis », il est présent dans une coïncidence entre le sujet de l'énonciation et le sujet de ses propres actes. « Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi » ».

1190 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 15 : « la rhétorique n'implique pas de lien entre celui qui

parrèsia est un usage libre et volontaire qui vise non pas l'asservissement et le sommeil, mais l'éveil de la liberté et de la volonté des autres.

parle et ce qui est dit, mais vise à instaurer un lien contraignant, un lien de pouvoir entre ce qui est dit et celui auquel on l'adresse ; la *parrèsia*, au contraire, implique un lien fort et constituant entre celui qui parle et ce qu'il dit, et ouvre, par l'effet même de la vérité, par l'effet de blessures de la vérité, la possibilité d'une rupture de lien entre celui qui parle et celui auquel il s'est adressé » ; « Disons, très schématiquement, que le rhéteur est, ou en tout cas peut parfaitement être un menteur efficace qui contraint les autres. Le parrésiasite, au contraire, sera le diseur courageux d'une vérité où il risque lui-même sa relation avec l'autre ».

3.3.4 *Parrèsia* et philosophie : la figure de Socrate

Afin d'identifier le plus exactement possible la *parrèsia*, Foucault la distingue à plusieurs reprises de la prophétie, de la sagesse et de l'enseignement professoral ou technique. Si ces trois types de discours se distinguent de la rhétorique en tant qu'ils disent vrai, ils entrent néanmoins en concurrence avec le dire-vrai parrésiasique, et ont tendance à se mêler à lui, si ce n'est pour s'y substituer, du moins pour en renverser le sens, c'est-à-dire pour en étouffer les potentialités de résistance au profit d'un certain pouvoir. En effet, le point commun à tous ces dire-vrais, c'est qu'ils supposent tous un arrachement à la vie quotidienne, présente, trop humaine, naïve et passionnelle. Si tous ces types de discours font ainsi intervenir une norme ou un devoir-être – du présent au futur, de l'apparence à l'être, de l'ignorance au savoir¹¹⁹¹ – il s'agit encore de s'interroger sur leur légitimité afin de ne pas subordonner la résistance à un pouvoir inaperçu : pouvoir ésotérique de l'annonceur de destin, pouvoir élitiste du sage, pouvoir normalisateur du professeur. L'enjeu est de distinguer clairement la *parrèsia* des dire-vrais concurrents, mais aussi de comprendre comment des formes de résistance s'ensablent historiquement ou se font reprendre par le pouvoir qu'elles véhiculent : par exemple, les mouvements révolutionnaires lient la *parrèsia* et la prophétie, et cessent de résister lorsque le pouvoir prophétique implique une discipline asservissante, une dévotion envers un chef charismatique ou de manière générale une conduite non voulue.

Premièrement, le parrésiasique se distingue du prophète parce qu'il parle en son nom et n'est pas le porte-voix d'une puissance supérieure. Le principe de la prophétie est transcendant et vertical, celui de la *parrèsia* immanent et circulaire, puisque c'est sa responsabilité que le sujet engage dans son discours de vérité, lequel est en retour garanti par la conduite du sujet. La *parrèsia* n'a pas à invoquer des forces supérieures, la prévision du futur ou le destin pour être efficace et constituer une résistance ; elle s'appuie sur les seules forces morales du parrésiasique,

1191 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 232 où Foucault note, chez Épicure, le rapport entre la *parrèsia* et la prophétie, c'est-à-dire le recours à un devoir-être divin contre la servilité de l'opinion trop humaine : « dans ma liberté de physiologue, en usant donc par la *parrèsia* de la physiologie, eh bien, je préfère encore me rapprocher de cette formulation oraculaire qui dit, même obscurément, le vrai mais qui prescrit en même temps, plutôt que de me réduire à suivre l'opinion courante, qui a sans doute l'assentiment de tous, qui est sans doute comprise de tous, mais qui en fait ne change en rien – justement puisqu'elle est admise par tout le monde – l'être même du sujet. Dire prophétiquement, à quelques-uns seulement qui peuvent comprendre, les vérités de la nature, qui sont telles qu'elles peuvent effectivement changer son mode d'être, voilà ce en quoi consiste l'art et la liberté du physiologue. C'est un art qui se rapproche de la formulation prophétique ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 183 où Foucault indique que le parrésiasique « est fondamentalement, il est essentiellement en contradiction avec le désir du *dèmos*, son rôle est de transformer la volonté de la cité, la volonté des citoyens ».

c'est-à-dire sur son libre courage à saisir le *kairos* pour dire la vérité sur la conduite lâche, injuste ou erronée d'un autre individu¹¹⁹². La distinction de la *parrèsia* et de la prophétie permet enfin d'affirmer que la résistance n'a pas à prendre les accents mystérieux de l'énigme et du secret, et qu'elle ne consiste pas en une parole en même temps essentielle, originaire et obscure : elle passe au contraire par l'énonciation la plus claire possible d'une vérité simple et directe. Ainsi, « le parrésiasite ne laisse rien interpréter »¹¹⁹³ mais lance plutôt la vérité dans sa nudité à la face des hommes ; ce n'est pas seulement rappeler l'écart qu'il peut y avoir entre la *parrèsia* et l'aveu, mais reconnaître surtout que le résistant n'a pas à pronostiquer de manière ésotérique le futur de la société¹¹⁹⁴, et se contente d'exprimer sans détours, mais pas sans risque, la vérité des individus pris dans les mailles des pouvoirs.

Deuxièmement, le parrésiasite se distingue du sage : « alors que le sage se tient dans le silence et ne répond que parcimonieusement, le moins possible, aux questions que l'on peut lui poser, le parrésiasite, lui, est l'indéfini, le permanent, l'insupportable interpellateur »¹¹⁹⁵. Si l'idéal du sage est un minimum de parole, d'échange et de communication, celui du parrésiasite est un maximum : à la solitude et au silence, il préfère se mêler aux autres hommes pour ne cesser de leur parler, de les inquiéter et de les critiquer ; à l'obscurité et à la sophistication du message, il privilégie la clarté. Il y a là deux attitudes possibles face à l'opinion et à l'apparence : le refus et la réclusion du sage, pour ne pas compromettre sa pureté, ou la confrontation et l'ouverture du parrésiasite, moins effrayé par l'impureté des autres que par leurs servitudes choisies. Contrairement au couple que constitue Héraclite et Zarathoustra, lui-même situé à la frontière de la prophétie et de la sagesse, le parrésiasite n'a donc pas à sortir de sa caverne, parce qu'il n'y est pas entré : il s'exprime en tout lieu où sont les autres, sur l'agora et ailleurs. Dans ce portrait où se dessine en creux la figure vigilante de Socrate, le parrésiasite ne vit pas pour lui seul, tutoyant ou mimant l'autarcie divine ; au contraire, son devoir est de se soucier des autres. Enfin, à la différence du sage, « le parrésiasite ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est »¹¹⁹⁶. Encore une fois, Foucault n'entend pas subsumer l'esthétique de l'existence au vieil idéal de la sagesse antique, mais à une éthique de résistance. Et

1192 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 17 : « le parrésiasite n'aide pas les hommes à franchir d'une certaine façon ce qui les sépare de leur avenir, en fonction de la structure ontologique de l'être humain et du temps. Il les aide dans leur aveuglement, mais dans leur aveuglement sur ce qu'ils sont, sur eux-mêmes, et en conséquence non d'une structure ontologique, mais de quelque faute, distraction ou dissipation morale, conséquence d'une inattention, d'une complaisance, d'une lâcheté ».

1193 *Ibid.*

1194 Il faut avoir à l'esprit l'impératif anti-prophétique de la résistance foucauldienne et du G.I.P. en particulier : « aucune prescription, aucune recette, aucune prophétie » (M. Foucault, « Lutttes autour des prisons », art. cit., p. 813).

1195 M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 19.

1196 *Ibid.*

en ce sens résister n'est pas révéler les grandes lois du *cosmos*, de la nature ou de l'être, mais interroger activement et contester les croyances aux normes qui structurent la subjectivité des individus.

Troisièmement, le parrésiasite se distingue de l'enseignant spéculatif ou technique :

Dans le cas du dire-vrai de la technique, l'enseignement assure au contraire la survie du savoir, alors que la *parrésia*, elle, risque la mort de celui qui la pratique. Le dire-vrai du technicien et du professeur unit et lie. Le dire-vrai du parrésiasite prend les risques de l'hostilité, de la guerre, de la haine et de la mort¹¹⁹⁷.

Foucault fait du professeur le gardien de l'ordre et de la normalité du savoir, mais aussi du pouvoir : professer, c'est avant tout transmettre, corriger, qualifier. L'enseignant perpétue et conserve : son objet, savoir ou savoir-faire, mais aussi le pouvoir qui l'y autorise, et surtout lui-même. Le parrésiasite, au contraire, perturbe et bouleverse les normes et les assujettissements volontaires. Mais surtout, il met sa vie en jeu, et l'expose à toutes les violences. En ce sens, le parrésiasite ne vit, pour reprendre un mot de Nietzsche, que sur des hypothèses : non au sens où il multiplie ses perspectives vitales et accroît les intensités qu'elles peuvent procurer, mais au sens où il réduit sa perspective vitale en disant la vérité de manière résistante. Ce point est décisif, car il existe bien une dans la *parrésia* directionnelle une dimension pédagogique : le maître parrésiasite est en même temps pédagogue et psychagogue, enseignant et guide pour la transformation de l'être de l'élève. Or la *parrésia* telle que la dégage Foucault de ses différentes gangues historiques requiert une infériorité et une opposition au pouvoir, de sorte que c'est plutôt l'élève qui devrait constituer le parrésiasite. En ne recourant pas à la distinction classique entre l'autorité, légitime et reconnue, du *magister*, et le pouvoir, éventuellement abusif et toujours susceptible de résistance, du *dominus*, Foucault ne lève pas l'ambiguïté. En tout cas, le christianisme, qui repose sur le mécanisme de l'aveu, s'écarte définitivement de la résistance : l'élève, au lieu de dire la vérité contre le pouvoir du maître, dit sa propre vérité par subordination au pouvoir du maître¹¹⁹⁸.

1197 *Ibid.*, p. 24. Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 105 : « le parrésiasite est différent du professeur, parce que le professeur, comme vous le savez très bien, n'a pas besoin d'être courageux, il ne prend aucun risque quand il enseigne ; il dit ce que tout le monde sait, son rôle est d'intégrer des personnes qui ne le sont pas encore [...]. Le parrésiasite, au contraire, se trouve fondamentalement dans une situation conflictuelle. Il affronte le pouvoir, il s'oppose à la majorité ou à l'opinion publique, etc., ce que le professeur ne fait pas. Il œuvre, non en tant qu'agent d'intégration, mais en tant que facteur, qu'agent de désintégration ».

1198 Cf. *ibid.*, p. 82 : « jamais un Grec ne pourrait dire qu'un professeur est un parrésiasite », parce que « la *parrésia* a toujours une fonction de critique [...] mais toujours dans une situation où celui qui parle se trouve dans une position d'infériorité vis-à-vis de l'interlocuteur. La *parrésia* vient d'« en-dessous » et est dirigée vers « au-dessus ». Le parrésiasite est moins puissant que son interlocuteur, il est plus faible que celui auquel il adresse ses critiques. [...] lorsqu'un philosophe critique le prince, lorsqu'un citoyen critique la majorité, lorsque l'élève critique le professeur, alors il use de *parrésia* » (*ibid.*, 83-4). En outre, « le parrésiasite [...] lance la vérité à la tête de celui avec lequel il dialogue, ou auquel il s'adresse, sans que l'on puisse trouver ce cheminement propre à la pédagogie qui va du connu

Cette distinction de la *parrèsia* avec les autres formes de dire-vrai est ainsi l'occasion d'une discussion souterraine avec Nietzsche ; et s'il est permis de soutenir que le philosophe au marteau fait un grand usage de la *parrèsia*, il faut aussi remarquer que les potentialités de résistance qu'elle permet sont malgré tout contenus par les autres figures du prophète, du sage et, dans une moindre mesure, du professeur. En revanche, Socrate est celui qui non seulement réunit les quatre modalités de dire-vrai, mais aussi et surtout celui qui, en interpellant les autres par sa dialectique et sa maïeutique, subordonne les trois autres à la *parrèsia*¹¹⁹⁹. C'est dire que les quatre formes de dire-vrai ne sont pas antithétiques, mais complémentaires, aussi bien logiquement qu'historiquement, et sont plutôt des instruments heuristiques et généalogiques que des réalités idéales : Kant et Épictète joignent *parrèsia* et enseignement, l'Antiquité et l'*Aufklärung* articulent de manière privilégiée *parrèsia* et sagesse, le christianisme médiéval ou la Réforme couplent *parrèsia* et prophétie tandis que l'Université médiévale lie plutôt sagesse et enseignement, etc. Mais il reste à demander quelle est la nature de la *parrèsia* que Socrate met en œuvre dans la cité : est-elle directement politique, ou bien éthique et philosophique ? Foucault fait-il de la *parrèsia* socratique le commencement du révolutionnaire ou du résistant ?

Il y a de la part de Foucault une profonde hésitation à lier la *parrèsia*, en tant qu'elle ouvre sur une résistance subjective, avec la philosophie la plus traditionnelle. De manière symbolique, il faut dire que jusqu'assez tard pour Foucault, « Socrate n'est pas l'homme de la

à l'inconnu, du simple au complexe, de l'élément à l'ensemble » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 54). Dans la *parrèsia* en effet, « loin que ce soit celui auquel on s'adresse qui découvre en lui-même [...] la vérité qu'il ne savait pas savoir, là il est en présence d'une vérité qu'il ne peut pas accepter, qu'il ne peut pas ne pas rejeter et qui le conduit à ce qui est l'injustice, la démesure, la folie, l'aveuglement... On a là un effet qui est très exactement [...] anti-pédagogique » (*ibid.*).

Sur le rapport pédagogie/psychagogie, cf. aussi M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 390 : « dans l'Antiquité gréco-romaine, dans ce rapport psychagogique, le poids essentiel de la vérité, la nécessité de dire-vrai, les règles auxquelles on doit se soumettre en disant vrai, pour dire vrai et pour que la vérité puisse produire son effet – à savoir : de mutation du mode d'être du sujet –, tout ceci porte essentiellement du côté du maître » et « c'est pour cette raison que la psychagogie est si proche de la pédagogie. Elle est encore éprouvée comme une *paideia* ». « Le christianisme, lui, va décrocher psychagogie et pédagogie en demandant à l'âme qui est psychagogisée, l'âme qui est conduite de dire une vérité [...]. Et c'est en cela que consistera l'aveu chrétien » (*ibid.*, p. 390-1). Cf. enfin M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 25 qui évoque « cette espèce d'« inversion de charge », inversion de charge qui fait que la *parrèsia* [...] pesait sur le maître dans la philosophie ancienne, et voilà qu'elle va peser sur le disciple, sur celui qui est dirigé, dans la spiritualité chrétienne ».

1199 Foucault montre que dans *l'Apologie*, Platon distingue la *parrèsia* de la prophétie, de la sagesse et de l'enseignement technique. Premièrement, « à cette prophétie du dieu, [...] Socrate fait subir un certain nombre d'inflexions en soumettant la parole du dieu à une recherche qui est celle de l'enquête et de la vérité » (M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 81), c'est-à-dire en discutant avec les prétendus savants pour comprendre que ce qu'il sait mieux que les autres hommes, c'est de ne rien savoir. Deuxièmement, contre l'accusation qui est portée contre lui de chercher de manière impie la vérité dans le ciel et sur la terre, Foucault rappelle que Socrate « ne parle pas de l'être des choses et de l'ordre du monde, il parle de l'épreuve de l'âme » (*ibid.*, p. 82). Troisièmement, contre l'accusation d'enseigner ses idées à la jeunesse à la manière des sophistes, Socrate indique « que ce qu'il fait, ce n'est pas, comme un professeur, transmettre tranquillement et sans prendre de risques à ceux qui savent ce que lui-même sait, ou prétend savoir ou croit savoir. Ce qu'il fait, c'est, au contraire, montrer courageusement aux autres qu'ils ne savent pas et qu'il leur faut s'occuper d'eux-mêmes » (*ibid.*).

parrèsia, manifestement pas »¹²⁰⁰. Cette indécision est due au fait que Socrate s'apparente au maître de vérité en prenant sur lui la charge du *logos*, mais qu'il s'en distingue aussi radicalement en n'ayant aucune connaissance positive à enseigner. D'une part, c'est toujours Socrate qui parle, et seule cette parole offre à l'autre l'occasion de manifester son accord avec l'ordre des raisons, mais aussi de faire part d'objections, ou d'incompréhension ; en ce sens, la dialectique de Socrate ne laisse aucune place à l'aveu¹²⁰¹. D'autre part, Socrate n'est pas un vrai professeur, ou enseignant technicien, parce qu'il ne vise pas l'augmentation des connaissances ou la qualification statutaire de son interlocuteur, mais vise seulement le bouleversement de son être par la force d'un discours vrai consubstantiel à sa propre vie. C'est en ce second sens, auquel il est possible de rapprocher cet anti-aveu qu'est l'aveu d'ignorance, que Socrate apparaît comme le parrésiasite par excellence¹²⁰².

1200 M. Foucault, *Discours et vérité précédé de La parrèsia*, op. cit., p. 57. Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 54 où Foucault affirme que l'ironie socratique n'a rien à voir avec la *parrèsia* : « Loin que ce soit celui auquel on s'adresse qui découvre en lui-même, par l'ironie, la vérité qu'il ne savait pas savoir, là il est en présence d'une vérité qu'il ne peut pas accepter, qu'il ne peut pas ne pas rejeter et qui le conduit à ce qui est l'injustice, la démesure, la folie, l'aveuglement... On a là un effet qui est très exactement, non seulement anti-ironique, mais même anti-pédagogique ».

1201 Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348 : « Il s'agit, par l'interrogation socratique, par ces sortes de questionnements insolents et désinvoltes de la diatribe stoïco-cynique, ou bien de montrer au sujet qu'il sait ce qu'il ne croyait pas savoir – ce que fait Socrate – ou de lui montrer qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir – ce que faisait aussi Socrate, ce que font aussi les stoïciens et les cyniques. Il s'agit en quelque sorte de l'éprouver, de l'éprouver dans sa fonction de sujet disant la vérité, pour le forcer à prendre conscience du point où il en est dans cette subjectivation du discours vrai, dans sa capacité à dire vrai. Donc je crois qu'il n'y a pas véritablement de problème du côté du discours de celui qui est dirigé, puisqu'en somme il n'a pas à parler, ou alors ce qu'on lui fait dire est simplement une certaine manière pour le discours du maître de s'accrocher et de se développer. [...] Fondamentalement, son rôle est de silence ». « La *parrèsia*, c'est au fond ce qui répond, du côté du maître, à l'obligation de silence du côté du disciple ». La dialectique de Socrate est elle-même un pacte parrésiasique ; Foucault commente ainsi le passage en *Lachès* 189a-b où Nicias et Lachès acceptent de répondre à Socrate : « c'est un bon jeu de *parrèsia*, entièrement positif où, au courage de Socrate, va répondre le courage de ceux qui acceptent sa *parrèsia*. Le pacte est entier, le pacte est plein, et je dirais qu'il n'est jamais démenti. On est dans la forme de la *parrèsia* heureuse » (M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 132). De son côté, le disciple n'avoue pas mais éprouve son être : « Il ne s'agit pas en effet, en rendant compte de soi-même, de dire qui est son maître et de dire quelles œuvres on [a accomplies]. [...] On lui demande de rendre compte de lui-même, c'est-à-dire de montrer quelle relation il y a entre lui-même et le *logos* (la raison). [...] Il est question [...] de la manière dont on vit » (*ibid.*, p. 134). Cf. enfin M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 197-8 où Foucault indique que dans le dialogue socratique « il n'est pas question d'« autobiographie », il n'est pas du tout question d'avouer les péchés ou les fautes » ; il s'agit plutôt de « montrer si l'on est capable de mettre en évidence l'existence d'une relation harmonique entre le *logos*, la raison, le discours raisonnable dont on est capable de faire usage et sa manière de vivre. L'enquête socratique ne s'occupe pas des événements de la vie ; elle s'occupe des relations entre le *bios* comme vie, comme style de vie, et le *logos* ».

1202 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 26 : « Socrate, c'est le parrésiasite ». Socrate est le maître du souci de soi, parce qu'il est le parrésiasite parfait, au sens où son discours de vérité est parfaitement adéquat à son existence. Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 199 : « Le mot grec *basanos* signifie « pierre de touche » ; c'est cette pierre grâce à laquelle vous pouvez établir l'authenticité de l'or, voir si c'est de l'or véritable ou non. Socrate est le *basanos*, car il est celui grâce auquel vous pouvez voir avec exactitude quelles sont les relations entre un *bios* et un *logos*. Cf. aussi *ibid.*, p. 201 : « il n'y a pas la plus légère, la plus petite contradiction entre ce qu'il est et ce qu'il fait », mais « une harmonie ontologique, car son *logos* et son *bios* sont dans une certaine relation, une relation harmonique ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 138 : « la *parrèsia* socratique comme

Cette difficulté à l'égard de la *parrèsia* de Socrate se double d'un problème important, parce que Foucault montre que Platon décrit deux Socrate : un premier qui se refuse à la *parrèsia* et à la résistance, un second qui manifeste au sens le plus haut la *parrèsia* et la résistance. Le premier est décrit dans *L'Apologie* (31-32), lorsque Socrate explique n'avoir jamais participé activement à la politique d'Athènes en raison du mauvais fonctionnement de la démocratie : pour sauver sa vie, son *daimon*, démon intérieur et négatif parce qu'il l'empêche de mal agir, lui impose alors de ne pas dire vrai à l'assemblée. Le second renvoie à deux actes de résistance contre le pouvoir, qui sont aussi deux expériences ayant déterminé le devenir philosophico-politique de Platon : « Alors que la majorité du Conseil voulait à l'époque où il était prytane, que l'on juge collectivement les généraux qui, à la suite de la bataille des Arginuses, n'avaient pas relevé les cadavres, Socrate ne veut pas accepter cette illégalité » ; puis, sous le régime des Trente,

c'est pour [le faire] participer à une arrestation ainsi arbitraire que les tyrans demandent à Socrate de participer à une action judiciaire illégale, et donc Socrate refuse. Socrate refuse, donnant donc ainsi, en tant que philosophe, un exemple de résistance philosophique à un pouvoir politique, exemple de *parrèsia* qui va rester longtemps un modèle [d]attitude philosophique en face du pouvoir : la résistance individuelle du philosophe¹²⁰³.

Le problème décisif est le suivant : pourquoi Socrate fait-il parfois preuve de *parrèsia* – lorsque, par exemple, il résiste au jugement des généraux et aux Trente – mais pas toujours – lorsque, par exemple, il s'abstient d'intervenir à l'assemblée pour dire la vérité ? La *parrèsia* n'est-elle pas précisément le courage de dire vrai en risquant jusqu'à sa vie, quelles que soient les conditions et les circonstances de l'énonciation ? Faut-il dire que la *parrèsia* est limitée par l'intérêt ou la vie du parrésiasite ? Ou que le devoir parrésiasite est conditionné et relatif ? Foucault résout la difficulté en affirmant qu'il ne s'agit pas de la même *parrèsia* : Socrate s'abstient de *parrèsia* politique, ce droit démocratique, proche de l'autorité, à parler pour prendre l'ascendant sur les autres et les diriger, mais pas de *parrèsia* philosophique, qui est l'attitude ou la conduite générale du sujet, susceptible de se trouver en opposition à la politique :

Dans le premier cas, le philosophe comme tel n'a pas à empêcher la cité de commettre des bêtises ou des injustices. En revanche, à partir du moment où, appartenant à une cité – soit à titre de citoyen dans une démocratie, soit à titre de citoyen ou de sujet par rapport à un pouvoir tyrannique ou despotique –, il a à faire quelque chose, là, dans la mesure où l'injustice commise serait l'injustice qu'il commettrait lui-même, soit dans son rôle de citoyen soit dans son rôle de sujet, à ce moment-là le

liberté de dire ce qu'il veut est marquée, authentifiée par le son de la vie de Socrate lui-même. [...] Le franc-parler s'articule sur le style de vie ».

1203 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 199 et 292. Cf. aussi *ibid.*, p. 293 sur le lien entre résistance et *parrèsia* socratique : « dans le cas de la démocratie, dans le cas de la tyrannie, même chose : il a accepté de risquer sa vie ». Cf. aussi *ibid.*, p. 323 à propos de Socrate : « ce langage de tout le monde et de tous les jours, il l'utilise pourquoi ? De façon à pouvoir s'occuper de lui-même en refusant de façon visible et manifeste les injustices qu'on peut lui faire ».

philosophe doit dire non. Le philosophe doit dire non et il doit faire jouer son principe de refus, qui est en même temps une manifestation de vérité¹²⁰⁴.

C'est dire que l'essence de la *parrèsia* n'est pas directement politique : ce n'est pas en disant courageusement la vérité aux autres pour les gouverner que Socrate devient parrésiate, de même que ce n'est pas parce qu'il s'en abstient qu'il ne peut plus l'être. En revanche, le sens le plus haut de la *parrèsia* est philosophique, et si le philosophe ne dit pas la vérité et la loi de la politique, il a, par rapport à telle décision politique, une vérité et une loi à opposer. C'est d'abord avec la résistance, et non avec le pouvoir, que la *parrèsia* est intimement liée : cette *parrèsia* philosophique, muette s'il faut gouverner les autres mais éclatante s'il faut s'opposer au gouvernement des autres, est en effet pensée comme refus, lutte, rétivité. Comme y insiste Foucault, la *parrèsia* n'est donc pas nécessairement, au sens propre, un discours parfaitement verbalisé mais, à l'instar de l'aveu, un acte de vérité ; en revanche, à la différence de l'aveu, cette aléthurgie est effectuée courageusement contre un certain pouvoir.

C'est l'atopie de Socrate qui en fait une figure de résistance. L'atopie – Foucault dirait plutôt l'hétérotopie – est un dehors non absolu, mais relatif ; c'est l'ailleurs ici, le devoir-être au sein de l'être. Socrate est peut-être le premier à comprendre que la vraie politique est solitaire, au sens où la volonté individuelle repose sur la liberté de se détacher des normes collectives. C'est pour cette raison que Socrate, en *Gorgias* 521d, estime être le seul à s'occuper réellement de politique, étant le seul à subordonner la politique à la vérité et au bien. Si Socrate vagabonde sur l'agora, il ne constitue pourtant pas une force de rapprochement et de consensus, mais au contraire une force centrifuge, d'extériorisation permanente et de dissensus – c'est la positivité de l'échec des premières réponses de l'interlocuteur, mais surtout de l'aporie. Foucault trouve ainsi dans le dialogue socratique l'idée selon laquelle le langage n'est pas le moyen d'être d'accord et de communiquer avec les autres, mais plutôt de briser les accords et les conventions sociales et politiques. Le dialogue n'est pas accord avec autrui, mais avec soi-même, c'est-à-dire avec la vérité¹²⁰⁵ ; et la seule manière de se tourner vers le vrai est de faire un usage non rhétorique, anti-consensuel ou anti-social du langage – une sorte d'éthique anti-communicationnelle. Dans la

1204 *Ibid.*, p. 294. Cf. aussi *ibid.*, p. 295 : premièrement « la *parrèsia* philosophique, telle qu'elle apparaît chez Socrate, n'est pas une *parrèsia* directement, immédiatement politique. C'est une *parrèsia* en retrait par rapport à la politique. Deuxièmement, c'est une *parrèsia* où ce dont il est question, c'est du salut du sujet agissant, et non pas du salut de la cité. Enfin le troisième point, c'est que cette *parrèsia* philosophique, elle ne passe pas forcément ni exclusivement par ce *logos*, par ce grand rituel du langage par lequel on s'adresse à la collectivité ou même à l'individu. Après tout, la *parrèsia* peut apparaître dans les choses elles-mêmes, elle peut apparaître dans les manières de faire, elle peut apparaître dans les manières d'être ».

1205 Cf. Platon, *Gorgias* 482 b-c, *op. cit.*, p. 457 : « il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes ».

dissension, dans le dissensus, il faut entendre aussi la dissidence : il y a l'idéal d'une parole insoumise chez Socrate.

Le démon négatif de Socrate, après tout, est le principe d'une certaine résistance éthique : celui exhortant à ne pas être tellement gouverné par l'injustice, l'erreur ou l'abus de pouvoir – celui qui, comme dit Bergson dans *La Pensée et le mouvant*, « murmure à l'oreille du philosophe le mot : impossible ». Dans les analyses de Foucault, il empêche aussi que la *parrèsia* ne s'abîme dans un autre dire-vrai, comme la prophétie, la sagesse – comme c'est le cas pour Solon – ou l'enseignement, mais aussi dans une autre activité, comme la politique ou la guerre. Le démon s'efforce à conserver la distinction, l'autonomie et la positivité de la *parrèsia* philosophique ; en cela, il représente la garantie du principe de résistance¹²⁰⁶. Socrate, en parlant comme il se conduit et en se conduisant comme il parle, n'est donc pas seulement la pierre de touche du souci de soi, c'est-à-dire de la *parrèsia* éthique ou directionnelle ; pour Foucault, Socrate est aussi la pierre de touche permettant de distinguer la *parrèsia* philosophique de la *parrèsia* politique à partir d'une expérience de résistance.

En tout cas, le souci de soi est la fin de la *parrèsia* et redéfinit en ce sens le naturel philosophe : « Ce qui enfin apparaît, comme thème fondamental de ce discours courageux et philosophique, comme objectif majeur de cette *parrèsia*, de ce dire-vrai philosophique et courageux, c'est le souci de soi »¹²⁰⁷. C'est de cette manière que Foucault relit la dernière phrase de *l'Apologie*, lorsque Socrate demande à Criton de ne pas oublier d'offrir un coq à Asclépios : contrairement à Nietzsche, qui voit dans cette phrase une manière pour Socrate d'avouer que la vie est une maladie, Foucault interprète cette phrase comme une invitation au souci de soi, à quoi Socrate a consacré sa vie¹²⁰⁸. Ne pas oublier, ce n'est pas, en un sens heideggérien, lutter

1206 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 74 : « le signe démonique qui, au moment où Socrate aurait pu s'avancer devant l'Assemblée, l'a détourné de la politique mortelle, ce signe a eu pour effet, et il avait sans doute pour fonction, de protéger justement cette tâche positive et la charge que Socrate avait reçue », c'est-à-dire le souci des autres. Ainsi « cette voix marque l'instauration, en face d'un dire-vrai politique, d'un autre dire-vrai qui est celui de la philosophie : Tu ne seras pas Solon, tu dois être Socrate » (*ibid.*, p. 75). Solon constitue le paradigme de la subordination de la *parrèsia* à la sagesse et à la législation politique. Cf. sur ce point *ibid.*, p. 78 : « Cette nouvelle *parrèsia*, cette autre *parrèsia*, [Socrate] va l'exercer d'une façon très particulière. Il la définit, dans sa forme, comme une mission, mission à laquelle il tient, qu'il n'abandonnera jamais, qu'il va exercer en permanence jusqu'au bout. Et vous voyez que, de ce point de vue-là, il ne sera pas comme le sage. Il ne sera pas comme Solon, par exemple, qui, bien sûr, intervient à ses risques et périls dans la cité pour dire la vérité, mais n'intervient que de temps en temps et, dans sa sagesse, reste silencieux le reste du temps ». Cf. aussi *ibid.*, p. 79 : « [Considérons Solon], à qui on a demandé autrefois de donner des lois à la cité, et qui, lorsqu'il voit ces lois perverses et Pisistrate [exercer] la tyrannie, se vêt, pour cette occasion, du vêtement des soldats, empoigne son bouclier, revêt sa cuirasse et se présente à l'Assemblée, à ce moment-là et à ce moment-là seulement, pour faire éclater la vérité. Opposons-lui Socrate qui, d'un bout à l'autre de son existence, s'est toujours considéré comme une sorte de soldat parmi les citoyens, ayant à chaque instant à lutter, à se défendre et à les défendre ».

1207 *Ibid.*, p. 84.

1208 Cf. *ibid.*, p. 90-1 où Foucault commente le §340 du *Gai savoir* : « Nietzsche a donc parfaitement bien vu qu'entre cette parole que Socrate prononçait au dernier moment de sa vie et tout le reste de ce qu'il avait dit, fait et été au

contre l'oubli de l'être ou même l'oubli de l'oubli de l'être, mais lutter contre l'oubli de soi¹²⁰⁹.

De même, ne pas oublier, ce n'est pas, en un sens nietzschéen, se métamorphoser en surhomme par l'incorporation de la pensée de l'éternel retour, mais c'est simplement, par un rapport pratique, méditatif ou ascétique, se soucier de soi ; ce n'est pas appeler, sur un ton prophétique, à la transmutation de toutes les valeurs et à la grande politique, mais c'est seulement, selon le seul principe de la résistance, faire de son existence une œuvre d'art¹²¹⁰. La maladie dont guérit le dieu-médecin Asclépios n'est donc pas la vie en elle-même, mais le gouvernement de soi défaillant fondé sur une croyance erronée, et en particulier celui de Criton lorsque, voulant convaincre le prisonnier Socrate de s'enfuir et d'échapper à la mort, celui-ci règle sa conduite sur l'opinion commune plutôt que sur la vérité¹²¹¹. Et si Socrate termine sa vie en disant à Criton non pas « tu dois », mais « nous devons » un coq à Asclépios, c'est en raison de la solidarité des individus dans la pratique du souci de soi, ou de l'indissociabilité du gouvernement de soi et des autres : ce pluriel est décisif pour Foucault, parce qu'il signifie que la *parrèsia* philosophique, ou non politique, possède ainsi, à l'instar de la résistance, une nécessité

cours de son existence, entre cette parole et cette existence, il y avait une contradiction. Et il résout la contradiction en disant qu'en somme Socrate a craqué et qu'il a révélé ce secret, ce secret obscur qu'il n'avait jamais dit, démentant ainsi au dernier moment tout ce qu'il avait dit et fait ». Foucault rappelle tout un ensemble de textes qui contredisent directement l'hypothèse d'une vie-maladie chez Platon, par exemple en *Apologie* 41d, *op. cit.*, p. 91, lorsque Socrate déclare que les dieux ne sont pas indifférents à la vie de l'homme de bien.

1209 Cf. *ibid.*, p. 84 : « Et après tout, est-ce que effectivement [...] la première phrase de l'*Apologie* n'était pas précisément celle-ci : Mes ennemis sont des menteurs, mes ennemis sont habiles à parler, et ils sont même si habiles à parler qu'ils risqueraient bien de me faire oublier moi-même ? ». Cf. aussi, contre Heidegger, *ibid.*, p. 218 : « s'il est vrai que la question de l'Être a bien été ce que la philosophie occidentale a oublié et dont l'oubli a rendu possible la métaphysique, peut-être aussi la question de la vie philosophique n'a-t-elle pas cessé d'être, je ne dirais pas oubliée, mais négligée ».

1210 Cf. *ibid.*, p. 104 : « Étymologiquement, ce mot « *amelésète* » appartient à toute cette [...] famille de mots qui désigne les différentes façons de se soucier, d'avoir soin, la sollicitude. À travers le sacrifice à Esculape, vous voyez bien que ce dernier mot (« ne négligez pas ») dit qu'il faut ne pas négliger le sacrifice, mais se rapporte indirectement, à travers cela, au souci de soi ». Cf. aussi *ibid.*, p. 105 : « C'est ce principe du « s'occuper de soi-même » qu'il lègue, par-delà sa mort, aux autres ». Sur le rapport à l'esthétique, cf. par exemple *ibid.*, p. 149 où Foucault veut montrer « comment, par l'émergence et la fondation de la *parrèsia* socratique, l'existence (le *bios*) a été constituée dans la pensée grecque comme un objet esthétique, comme objet d'élaboration et de perception esthétique : le *bios* comme une œuvre belle ».

Plus profondément, Platon fonde deux possibilités quant au souci de soi : et si l'une est une métaphysique de l'âme (dans l'*Alcibiade*), l'autre est bien une esthétique de l'existence (dans le *Lachès*). Cf. *ibid.*, p. 118-9 où Foucault affirme qu'entre l'*Alcibiade* et le *Lachès*, il y a « d'un côté, une philosophie qui a à se placer sous le signe de la connaissance de l'âme, et qui fait de cette connaissance de l'âme une ontologie du soi. Et puis une philosophie comme épreuve de la vie, du *bios* qui est matière éthique et objet d'un art de soi-même » ; « l'une va vers la métaphysique de l'âme (l'*Alcibiade*), l'autre vers une stylistique de l'existence » (*ibid.*, p. 149).

1211 Cf. *ibid.*, p. 96-7 : « On peut donc bien supposer que cette maladie, pour la guérison de laquelle on doit un coq à Asclépios, c'est celle dont précisément Criton a été guéri lorsque, dans la discussion avec Socrate, on a pu s'affranchir et se libérer [de] l'opinion de tous et de n'importe qui, de cette opinion capable de corrompre les âmes, pour, au contraire, choisir, se fixer à et se décider par une opinion vraie fondée sur le rapport de soi-même à la vérité ». Foucault rappelle qu'en *Phédon* 89a, Platon évoque une « guérison opérée par Socrate de cette maladie en quoi consiste une opinion fausse » (*ibid.*, p. 98), en l'occurrence celle de Simmias et de Cébès sur la mortalité de l'âme.

et un effet directement politiques¹²¹².

Foucault, après avoir hésité à rapprocher la *parrèsia* de la philosophie ou du mode de vie philosophique¹²¹³, tend de plus en plus à les définir ensemble : ainsi, dans les derniers textes, être philosophe, c'est dire courageusement la vérité contre le pouvoir en instaurant ainsi une distance irréductible à la politique, et être parrésiate, c'est être philosophe¹²¹⁴. Dans cette perspective, il faut remarquer que Foucault tire la politique platonicienne non vers un rigorisme législatif ou une subordination totale de la pratique à la théorie, mais vers une activité de parrésiate qui justifie la vocation de la philosophie à transformer le monde, plutôt qu'à demeurer dans l'utopie et la sphère isolée du *logos*¹²¹⁵. Paradoxalement, Foucault trouve donc chez Platon l'idée selon

1212 Cf. *ibid.*, p. 100-1 : « tout le monde dans la discussion se retrouve solidaire de l'entreprise de discussion. Et Socrate a bien des occasions de le dire dans d'autres dialogues : si le mauvais discours triomphe, c'est une défaite pour tous, mais si c'est le bon discours qui triomphe, c'est tout le monde qui est vainqueur. Le principe si souvent formulé par Socrate dans les dialogues (celui de l'*homologia* : avoir le même *logos* que ceux avec lesquels on discute, c'est-à-dire admettre que la même vérité vaudra pour les uns et les autres, et signer, contracter cette espèce de pacte selon lequel, lorsqu'une vérité aura été découverte, tout le monde la reconnaîtra) se retrouve jusqu'à un certain point ici. [...] Il est donc bien normal qu'il interpelle Criton en lui rappelant qu'il y a bien eu une maladie, et une maladie chez lui. Mais cette maladie après tout, si Criton avait gagné, elle aurait été aussi la maladie de Socrate. Et, tout le monde étant solidaire, le sacrifice doit être fait en remerciement de cette guérison, au nom de tout le monde ». Cf. aussi *ibid.*, p. 83 : « cette *parrèsia* qu'il faut préserver du risque politique, n'en est pas moins utile à la cité. Et c'est ce que répète inlassablement Socrate tout au long de l'*Apologie* : En vous incitant à vous occuper de vous-mêmes, c'est à la cité tout entière que je suis utile ». Cf. déjà M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 299 : « Cette fonction, qui n'est pas du tout une fonction politique mais qui est nécessaire par rapport à la politique, qui n'est pas nécessaire au fonctionnement du gouvernement de la cité, mais nécessaire à la vie même de la cité et à son non-sommeil (à la veille de la cité, à la veille sur la cité), eh bien elle caractérise la *parrèsia* philosophique ».

1213 Cf. par exemple M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 36 : « Il est absolument certain que le mode de vie philosophique implique absolument la *parrèsia*. Il ne peut pas y avoir de philosophe qui ne soit un parrésiate ; mais le fait d'être parrésiate ne coïncide pas exactement avec le mode de vie philosophique ». Foucault entend ainsi étudier la *parrèsia* « non pas donc comme vertu, non pas donc simplement comme technique, mais pas non plus comme mode de vie » (*ibid.*, p. 40).

1214 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 296 : « La *parrèsia* comme forme de vie, la *parrèsia* comme mode de comportement, la *parrèsia* jusque dans le costume même du philosophe sont des éléments constitutifs de ce monopole philosophique que réclame pour elle la *parrèsia* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 326 : « La philosophie n'a pas à dire ce qu'il faut faire dans la politique. Elle a à être dans une extériorité permanente et rétive par rapport à la politique, et c'est en cela qu'elle est réelle. [...] La philosophie comme ascèse, la philosophie comme critique, la philosophie comme extériorité rétive à la politique, je crois que c'est cela le mode d'être de la philosophie moderne. C'était, en tout cas, le mode d'être de la philosophie ancienne ». Cf. enfin *ibid.*, p. 314 où Foucault évoque « la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité » et *ibid.*, p. 318 où, proche ici de Pierre Hadot, il affirme qu'il ne faut pas comprendre la philosophie « comme système de vérités dans un domaine déterminé, ou système de vérités en rapport avec l'Être lui-même. La philosophie est, a vécu, tout au long de l'Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger ».

1215 Cf. *ibid.*, p. 259 : « La *parrèsia* est donc l'activité que Platon reconnaît et revendique au fond, à la racine de son activité de conseiller. Conseiller il est, c'est-à-dire qu'il utilise la *parrèsia*, cette *parrèsia* avec donc tous ses caractères [...] : il s'engage lui-même, c'est son propre discours, c'est sa propre opinion, elle tient compte à la fois de principes généraux et d'une conjoncture particulière, elle s'adresse comme un principe général aux gens, mais elle les persuade individuellement. Tout cela donne un discours dont la vérité doit tenir, doit s'éprouver au fait qu'elle deviendra réalité. C'est bien du réel politique que le discours philosophique tirera la garantie qu'il n'est pas simplement *logos*, qu'il n'est pas simplement une parole donnée en rêve, mais qu'effectivement il touche à l'*ergon*, à cela même qui constitue le réel ». Cf. aussi *ibid.*, p. 236 où Foucault indique en substance lutter contre deux

laquelle le philosophe n'a pas à être roi¹²¹⁶, mais parrésias, c'est-à-dire celui qui dit vrai par rapport au pouvoir, et donc aussi contre lui : ainsi, « la philosophie n'a pas à dire au pouvoir que faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique »¹²¹⁷. Cette non-royauté du philosophe, Foucault la lie aussi au paradigme du médecin, qui fait aussi résonner le thème nietzschéen du philosophe-médecin. Mais avec Platon et contre Nietzsche – lequel serait plutôt promoteur du médecin d'esclaves aux yeux du premier¹²¹⁸ –, le philosophe pour Foucault n'a pas à se transformer en législateur, parce qu'il mise sur la liberté des individus, et entend ouvrir des expériences de justice et de résistance davantage qu'imposer, depuis le pôle du pouvoir, de nouvelles tables de valeur.

La *parrésia* définit tellement la philosophie qu'elle permet à Foucault de relire l'histoire de la pensée occidentale : après son apparition politique et son inflexion philosophico-éthique chez les Grecs et les Romains, la *parrésia* est absorbée par le christianisme sous la forme de l'aveu¹²¹⁹, avant de réapparaître sous la forme de la philosophie moderne, Descartes et

interprétations de Platon : « celle du philosophe qui tourne ses regards vers une réalité autre et se trouve détaché de ce monde-ci ; celle du philosophe qui se présente apportant toute écrite la table de la loi ».

1216 La lecture de Foucault repose moins sur l'identité philosophie-politique que sur l'identité sujet philosophique-sujet politique, ce qui lui permet de passer du philosophe-roi, c'est-à-dire du gouvernant mettant en pratique ses idées théoriques, au gouvernant philosophant, c'est-à-dire à l'homme soucieux de sa souveraineté sur lui-même. Cf. *ibid.*, p. 271-2 : « Mais de cela, du fait que celui qui pratique la philosophie soit celui qui exerce le pouvoir et que celui qui exerce le pouvoir soit aussi quelqu'un qui pratique la philosophie, de cela on ne peut pas du tout inférer que ce qu'il sait de philosophie sera la loi de son action et de ses décisions politiques. Ce qui est important, ce qui est exigé, c'est que le sujet du pouvoir politique soit aussi le sujet d'une activité philosophique ». Cf. aussi quelques lignes plus bas : « il n'y a pas de coïncidence des contenus, isomorphisme des rationalités, identité du discours philosophique et du discours politique, mais identité du sujet philosophant avec le sujet gouvernant [...]. En somme, cela revient à dire qu'il faut que l'âme du Prince puisse se gouverner vraiment selon la philosophie vraie, pour pouvoir gouverner les autres selon une politique juste ». Le thème du philosophe-roi suggère seulement que les sociétés continueront à crouler sous les maux tant que celui qui gouverne n'est pas en même temps un homme se souciant de lui-même. Sans ascèse philosophique et sans transformation de soi en œuvre d'art, pas de bonne décision politique ; sans gouvernement de soi, pas de gouvernement des autres. Cf. enfin *ibid.*, p. 295 : « La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique ».

1217 *Ibid.*, p. 264. Cf. aussi *ibid.*, p. 266 : « Le dire-vrai philosophique n'est pas la rationalité politique, mais il est essentiel pour une rationalité politique d'être dans un certain rapport, à déterminer, avec le dire-vrai philosophique, comme il est important pour un dire-vrai philosophique de faire l'épreuve de sa réalité par rapport à une pratique politique ».

1218 Cf. *ibid.*, p. 214-5 : « le rôle de la philosophie et du philosophe ne sera pas comme ce rôle des médecins d'esclaves qui se contentent de dire : Voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qu'il ne faut pas faire, voilà ce qu'il faut prendre, voilà ce qu'il ne faut pas prendre. Le rôle du philosophe doit être comme celui de ces médecins libres qui s'adressent à des gens libres, c'est-à-dire persuadent en même temps qu'ils prescrivent. [...] le philosophe ne sera pas simplement un législateur qui indiquera à une cité comment elle doit être gouvernée et à quelles lois elle doit obéir. Le rôle du philosophe sera effectivement de persuader les uns et les autres, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés ». Foucault se distingue aussi des deux autres points caractéristiques du philosophe-médecin : premièrement, le philosophe ne diagnostique pas exclusivement la culture lors de crises – démocratie pour Platon, nihilisme pour Nietzsche –, c'est-à-dire lorsque le pouvoir vacille et se fait impuissant, mais plutôt en tous les moments où le pouvoir abuse de sa puissance et se fait intolérable. Deuxièmement, le philosophe n'a pas à vouloir intervenir sur le régime total de la cité et des âmes qui l'habitent, mais doit plutôt promouvoir une vigilance cosmopolitique à l'égard de toute forme d'injustice.

1219 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 320-1 : « cette grande fonction parrésiasique

Aufklärung inclus¹²²⁰. Philosophie, *parrêsia* et résistance co-appartiennent ainsi l'une à l'autre en plusieurs sens : c'est par la *parrêsia* que la philosophie résiste activement ou synchroniquement, c'est-à-dire par un discours de vérité risqué par le sujet contre le pouvoir ; mais c'est aussi par la philosophie que la *parrêsia* résiste diachroniquement ou passivement, survivant à ces mixtes qu'elle forme avec la prophétie, la sagesse, l'enseignement ou la politique à cause de l'inertie de l'histoire et du pouvoir. La philosophie représente la condition d'effectivité de la *parrêsia* en lui donnant réalité dans la pensée, et la *parrêsia* oriente la philosophie vers une éthique ou une esthétique de l'existence, de sorte qu'une philosophie sans *parrêsia* est aveugle, et qu'une *parrêsia* sans philosophie est muette, la résistance correspondant au pont reliant *parrêsia* et philosophie. La *parrêsia* véritable – mais il faut dire ou entendre la même chose de la résistance foucauldienne – n'est donc ni politique, ni prophétique, ni scientifique, ni même directionnelle ou professorale, mais philosophique, si la philosophie consiste bien dans un rapport à soi critique à l'égard du gouvernement de soi et des autres¹²²¹.

de la philosophie a effectivement, après avoir été transférée de la politique en ce foyer philosophique, été transféré une seconde fois du foyer philosophique à ce qu'on peut appeler la pastorale chrétienne ».

1220 Cf. *ibid.*, p. 321 : « Est-ce que la philosophie moderne ne peut pas être lue, dans au moins certains de ses aspects et certaines de ses significations les plus essentielles, comme une entreprise parrésiasique ? N'est-ce pas comme *parrêsia* sans cesse à reprendre que la philosophie sans cesse recommence ? ». Cf. aussi *ibid.*, p. 322 sur Descartes et sur Kant : « ce texte sur l'*Aufklärung* écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia* ».

1221 Sur le lien entre philosophie et rapport à soi, cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 236 : « Le sérieux de la philosophie ne consiste pas à donner des lois aux hommes et à leur dire quelle est la cité idéale dans laquelle ils doivent vivre, mais à leur rappeler sans cesse (à ceux du moins qui veulent écouter, puisque la philosophie ne tient son réel que de son écoute) [...] que le réel même de la philosophie sera dans [...] les pratiques que l'on exerce de soi sur soi ».

3.3.5 Le cynisme comme militantisme de la vérité pour un monde autre

Le regard que porte Foucault sur le cynisme n'est pas celui d'un fidèle à un maître – et en ce sens l'exemple cynique ne constitue pas un modèle¹²²² –, mais toujours celui, neutre, d'un généalogiste à un objet d'étude, certes particulièrement proche de l'éthique de résistance qui constitue le fond de sa pensée. C'est dire, en même temps, que la *parrèsia* cynique représente le point de départ d'autres formes historiques de *parrèsia* et de résistance collective, telles que des mouvements religieux (ascétisme, gnose, mystique)¹²²³, révolutionnaires (marxisme, nihilisme, anarchisme, terrorisme)¹²²⁴ ou artistiques (art moderne ou vie artiste)¹²²⁵. Mais le cynisme

1222 Cela est d'autant plus vrai pour le cas du cynisme que, pour tout un ensemble de raisons touchant au rapport de la vie et de la vérité à l'intérieur de l'école, « Diogène était un « pur héros » » (M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 234), au sens d'un exemple vivant de la vérité cynique, c'est-à-dire d'un modèle indéfiniment répétable.

1223 Sur la généalogie du cynisme, cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 161 : « Il y a un cynisme qui fait corps avec l'histoire de la pensée, de l'existence et de la subjectivité occidentales. C'est un petit peu ce cynisme transhistorique que je voudrais évoquer ». Sur le lien entre christianisme et cynisme, cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 233 : « il est évident que certains des premiers ascètes chrétiens menaient le même genre de vie que les cyniques » et M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 169 où, après avoir notamment évoqué les ordres mendiants, franciscains et dominicains, Foucault indique que « le choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité semblent avoir été, tout au long de l'histoire du christianisme, non seulement un thème, mais une pratique particulièrement vive, intense, forte, dans tous les efforts de réforme qui se sont opposés à l'Église, à ses institutions, à son enrichissement, à son relâchement des mœurs ».

1224 Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 179 où Foucault déclare vouloir « étudier les mouvements révolutionnaires comme mouvements ascétiques et pratiques de soi. Eh oui, la révolution au XIX^e siècle, c'est comme la vérité jusqu'au XVI^e siècle, on ne peut pas la faire sans être moralement pur et sans avoir renoncé à un certain nombre de choses. L'ascétisme révolutionnaire a été quelque chose d'extrêmement important et dont les conséquences les plus sinistres se font jour encore actuellement ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 170 : « Ce style d'existence propre au militantisme révolutionnaire, et assurant le témoignage par la vie, est en rupture, doit être en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs de la société. Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie ». Foucault ajoute : « Dostoïevski serait bien sûr à étudier, et, avec Dostoïevski, le nihilisme russe ; et après le nihilisme russe, l'anarchisme européen et américain ; et également le problème du terrorisme et la manière dont l'anarchisme et le terrorisme, comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité » (*ibid.*).

1225 D'une part, l'art a été capable de défaire l'ordre social par l'affirmation de la fête, du renversement des rôles ou de la marginalité : « problème des rapports entre la fête et la vie cynique (la vie à l'état nu, la vie violente, la vie qui scandaleusement manifeste la vérité) » (*ibid.*, p. 172) ; thème, aussi, à partir de la fin du XVIII^e siècle, de la « vie artiste » comme « témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité ». D'autre part, il y a « l'idée que l'art lui-même, qu'il s'agisse de la littérature, de la peinture, de la musique, doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence » (*ibid.*, p. 173). Cf. enfin *ibid.*, p. 174 : « L'art moderne, anti-platonicien et anti-aristotélicien : réduction, mise à nu de l'élémentaire de l'existence ; refus, rejet perpétuel de toute forme déjà acquise ». Sur l'art et le cynisme, cf. en particulier les lignes de Foucault sur Baudelaire qui évoquent « l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et

demeure opératoire ou heuristique : il ne s'agit pas pour Foucault de subordonner la résistance à l'idéal du cynisme, ce qui ne constituerait qu'une forme, peut-être originale, de retour aux Grecs, ni d'ailleurs de devenir mystique, terroriste ou artiste, mais d'inventer de nouvelles résistances en prenant appui sur certaines réussites et échecs historiques. La résistance foucauldienne, ce travail critique de la pensée dans le rapport à soi, est par exemple étrangère au caractère missionnaire que revendique le cynisme, subordonnant par là la résistance à une forme de prophétie, fût-elle parodique ; aussi bien, elle ne s'apparente pas au sacrifice de sa vie pour une cause, fût-ce la vérité ; de même encore, le généalogiste ne projette pas de se constituer en martyr, pourtant décrit comme le parrésiasite par excellence¹²²⁶.

Un des problèmes importants consiste donc à savoir nuancer le rapprochement facile entre cynisme et résistance. Soit un exemple : par sa radicalité, le cynisme apparaît, par certains aspects, plus proche d'une résistance subjective aux normes que Socrate. Foucault relate ainsi un mot de Diogène indiquant que

Socrate est tout de même quelqu'un qui a une maison, une femme, des enfants, il a même des pantoufles. C'est dire que l'attitude socratique, qui consistait à se contenter de la petite médiocrité constituant son existence, n'est pas l'attitude cynique. La pauvreté cynique ne peut pas être une indifférence à la fortune et l'acceptation d'une situation donnée. La pauvreté cynique doit être une opération que l'on fait sur soi-même, pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance. [...] C'est une pauvreté effective de dépouillement, une pauvreté indéfinie en travail indéfini sur soi-même¹²²⁷.

Sans doute l'ascèse, la pratique de soi et la critique des normes – ici la valorisation sociale de la richesse ou du confort – se font-elles particulièrement vives dans le cynisme ; seulement cette radicalité peut se retourner contre elle-même, à partir du moment où toute norme devient intolérable. Car le cynisme ne se fait pas un devoir de résister à toutes les normes intolérables, mais à toutes les normes en tant que normes, élevant ainsi le seuil d'intolérance au maximum – le cynisme comme hypersensibilité à l'intolérable. Cette résistance hyperbolique n'est pas loin de ruiner le socle vivant de toute résistance, c'est-à-dire la liberté de la pensée ; en témoignent ces

passions, de son existence, une œuvre d'art. L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même » (M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 1390).

1226 Cf. *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 302 : « le martyr, c'est le parrésiasite par excellence ». Cf. aussi *ibid.*, p. 256 : « le dévouement singulier de ce roi de misère est une mission qu'il a reçue, une tâche qui lui a été imposée. [...] Mission dure, et mission qu'on pourrait dire jusqu'à un certain point sacrificielle si les cyniques ne disaient en même temps que, dans ce sacrifice de soi-même, le philosophe trouve effectivement sa joie et la plénitude de son existence ».

1227 *Ibid.*, p. 238. Foucault cite d'autres cas où le cynisme radicalise la résistance subjective de Socrate, comme la revendication, contre la norme de beauté physique, d'une laideur qui n'est pas celle, naturelle et passive, de Socrate, mais une laideur recherchée, et provocatrice.

exercices où les cyniques doivent vouloir la dépendance, la mendicité, l'animalité ou l'esclavage, afin de conquérir sur eux-mêmes une souveraineté invincible¹²²⁸. C'est pour cette raison que Foucault décrit le cynisme dans les termes de la résistance, mais d'une résistance sans limite, subordonnant la réflexion et le travail patient de la pensée à l'activisme éthique et politique. Les cyniques inventent ainsi « ce qu'on pourrait appeler la vie militante, la vie de combat et de lutte contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres »¹²²⁹.

Le cynisme s'apparente au militantisme pour deux raisons essentielles : premièrement la conception militaire de l'activité éthique et politique, le cynique représentant le soldat de la vérité prêt à se sacrifier et mourir pour elle ; deuxièmement l'inscription de l'action dans l'espace public du monde, le cynique visant moins le bonheur intérieur que la lutte ouverte et sans concessions contre les injustices et les pouvoirs abusifs. Sans doute existe-t-il dans ces thèmes cyniques une proximité avec la résistance foucauldienne ; mais, par exemple, l'idée du soldat de la vérité contre le monde est nettement inconciliable avec la résistance foucauldienne, même si cette dernière comporte bien une dimension de lutte, est indissociable de la vérité et possède une visée cosmopolitique. Ici encore, le cynisme est seulement un objet historiquement déterminé, plus intéressant pour comprendre l'ascétisme chrétien, ou les mouvements révolutionnaires, que la norme ultime de la résistance foucauldienne¹²³⁰.

1228 Cf. par exemple *ibid.*, p. 239 : « chez les cyniques au contraire, il y a comme une acceptation directe, positive de la situation d'esclavage » et *ibid.*, p. 241 : « c'est ce déshonneur qui est effectivement recherché par les cyniques : par la recherche active de situations humiliantes qui valent parce qu'elles exercent le cynique à résister à tout ce qui est phénomène d'opinions, croyances, conventions ». « De l'humiliation cynique à l'humilité chrétienne, il y a toute une histoire, toute une histoire de l'humble, toute une histoire de l'infamie, toute une histoire de la honte, du scandale par la honte » ; mais « le cynique affirme sa souveraineté, sa maîtrise à travers ces épreuves de l'humiliation, alors que l'humiliation ou plutôt l'humilité chrétienne sera une renonciation à soi-même » (*ibid.*, p. 242). Sur l'animalité comme ascèse, cf. *ibid.*, p. 245 : « L'animalité, ce n'est pas une donnée, c'est un devoir » : « défi permanent », « perpétuelle épreuve », « exercice », « tâche pour soi-même ».

1229 *Ibid.*, p. 261. Cf. aussi *ibid.*, p. 244 où Foucault qualifie le cynisme de « actif, agressif, polémique, militant ». Sur les deux dimensions du cynisme comme militance, cf. *ibid.*, p. 261 pour, premièrement, « l'idée du chien de garde qui aborde les ennemis et qui les mord ; le thème du combattant-soldat ou combattant-athlète, qui se bat contre les maux du monde ; l'idée du lutteur, qui est toujours sur la brèche, ne garde rien pour lui, mais qui endure sa propre misère pour le plus grand bien de tous – tout cela me semble, en somme, assez proche de la notion beaucoup plus moderne de militantisme » et *ibid.*, p. 262 pour, deuxièmement, l'idée d'« une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes le moyens de parvenir à la vie heureuse. [...] un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde ». L'enseignement cynique lui-même est directement pensé comme une guerre. Cf. *ibid.*, p. 189 : « pour les cyniques, l'enseignement philosophique n'avait pas essentiellement pour fonction de transmettre des connaissances mais, surtout et avant tout, de donner aux individus qu'on formait un entraînement à la fois intellectuel et moral. Il s'agissait de les armer pour la vie, pour qu'ils puissent ainsi affronter les événements ». Cf. aussi *ibid.*, p. 191 : « L'enseignement est donc essentiellement un enseignement de lutte, qui doit apprendre ce qui est nécessaire dans la lutte et indispensable pour acquérir la victoire ».

1230 Sur l'ascétisme chrétien, cf. *ibid.*, p. 263 : « L'ascète chrétien, c'est celui qui purge le monde tout entier de ses démons ». Sur les mouvements révolutionnaires, cf. *ibid.*, p. 264 : « après tout, le militantisme révolutionnaire du XIX^e siècle, c'est bien encore cela, cette espèce de royauté, de monarchie cachée sous les oripeaux de la misère, en tout cas sous les pratiques du dépouillement et du renoncement, cette monarchie qui est combat agressif, combat

Ces remarques de prudence ne doivent cependant pas empêcher de soutenir que le cynisme constitue, avec Socrate, le principal appui pour une pensée de la résistance inspirée par la *parrèsia*. Foucault remarque en effet que « le cynique est chassé, le cynique est errant. Et en même temps, le cynique apparaît comme le noyau universel de la philosophie. Le cynisme est au cœur de la philosophie et le cynique tourne autour de la société sans y être admis. Paradoxe intéressant »¹²³¹. Ce paradoxe cynique renvoie à l'atopie de Socrate, mais aussi à celle de Foucault et de toute contestation philosophique de l'erreur et de l'injustice : présente en tout lieu de la société, la résistance oppose au pouvoir qui veut la chasser un contre-mouvement, transformant les topiques de la normalité en hétérotopies contestataires. En même temps dedans et dehors, la *parrèsia* cynique repose ainsi sur le refus de toute vie fondée sur une acceptation irréfléchie de croyances, d'habitudes et d'institutions. C'est pour cette intimité du cynisme avec l'idée d'une contingence de toute norme que Foucault lie la *parrèsia* cynique avec les thèmes de la vie autre et d'un monde autre, qui sont à la résistance ce que les thèmes de l'autre vie et de l'autre monde, que Foucault voit s'esquisser chez Platon et réalisés dans le christianisme, sont au pouvoir¹²³². Plus précisément, la *parrèsia* cynique est à l'aveu chrétien ce que l'indépendance est à l'obéissance, ou la résistance à la soumission de soi au pouvoir¹²³³.

perpétuel, combat incessant pour que le monde change ».

1231 *Ibid.*, p. 187.

1232 Sur la vie autre, cf. par exemple *ibid.*, p. 226 : « la vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? Radicalement autre, car en rupture totale et sur tous les points avec les formes traditionnelles d'existence, avec l'existence philosophique habituellement reçue par les philosophes, avec leurs habitudes, leurs conventions ». Sur le monde autre, cf. *ibid.*, p. 288 où Foucault affirme que le cynisme renvoie « à une forme de vie qui ne serait pas simplement une réforme des individus, mais qui serait une réforme d'un monde tout entier [...]. Et par là-même, c'est tout un autre monde qui doit émerger ». Cf. enfin les derniers mots, célèbres, du manuscrit de 1984 : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre » (*ibid.*, p. 311).

1233 Cf. par exemple *ibid.*, p. 291 à propos de la diététique : « Réduire l'alimentation, réduire ce qu'on mange et ce qu'on boit à cette nourriture et cette boisson élémentaire qui donnent le maximum de plaisir avec le moins de coût, le moins de dépendance, c'était en somme ce qui était cherché dans le cynisme. Avec le christianisme, on a tout de même quelque chose de différent. On a cette même idée qu'il faut chercher la limite, mais cette limite n'est aucunement dans un point d'équilibre entre le maximum de plaisir et le minimum de moyens. Ce sera, au contraire, la réduction de tout plaisir, de telle manière que ni l'alimentation ni la boisson ne provoquent jamais, en elles-mêmes, aucune forme de plaisir ». Cf. aussi *ibid.*, p. 292-3 où Foucault rappelle que « dans l'ascétisme chrétien il y a bien sûr un rapport à l'autre monde, et non pas au monde autre ». Plus précisément, « l'un des coups de force du christianisme, son importance philosophique tient en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité » au « point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne ». Sur l'opposition de la résistance cynique à l'obéissance chrétienne, cf. *ibid.*, p. 293 où Foucault évoque le principe chrétien « de l'obéissance, obéissance au sens large du terme. Obéissance à Dieu conçu comme le maître (le *despotès*) dont on est l'esclave, le serviteur ; obéissance à Sa volonté qui a, en même temps, la forme de la loi ; obéissance enfin à ceux qui représentent le *despotès* (le maître et le seigneur), et qui, de Lui, détiennent une autorité à laquelle il faut se soumettre entièrement ».

Plus précisément, l'opposition de la liberté et de la servitude traverse le christianisme autour d'un pôle parrésiasique ou mystique et d'un pôle anti-parrésiasique ou herméneutique, selon que le chrétien manifeste la vérité dans la confiance de Dieu ou au contraire dans la soumission craintive à sa puissance. Cf. *ibid.*, p. 307 : « La

Ce qui intéresse Foucault, c'est la manière dont le cynisme durcit les thèmes déjà singuliers de Platon par rapport à la culture grecque, comme s'il constituait une image grossissante, et même monstrueuse, des rapports entre la philosophie et la politique, ou entre la vérité, le pouvoir et l'éthique. Ainsi Foucault n'interprète-t-il pas l'injonction cynique commandant de « changer la monnaie » comme un leitmotiv révolutionnaire ; il s'agit moins d'abord de changer la valeur des choses sociales que de changer la valeur de la vraie vie, telle qu'elle est subordonnée par Platon à une pensée de l'être, et même à l'être de la pensée¹²³⁴. C'est donc dans la perspective de la *parrèsia*, et non de la théorie ou de la théorie politique, que Foucault rapproche et distingue Socrate et Diogène, ou la philosophie platonicienne et le cynisme : les deux constituent possiblement autant de dire-vrai libres et courageux contre le pouvoir¹²³⁵, entre lesquels il s'agit pourtant de marquer des différences.

conception positive [...] de la *parrèsia* a cristallisé autour d'elle ce qu'on pourrait appeler le pôle parrésiasique du christianisme, où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face-à-face avec Dieu et dans celle d'une confiance, confiance humaine qui répond à l'épanchement de l'amour divin. Ce pôle parrésiasique me paraît avoir été à l'origine de ce qu'on pourrait appeler la grande tradition mystique du christianisme ». « Et puis vous avez, dans le christianisme, un autre pôle, un pôle anti-parrésiasique qui fonde, non pas la relation mystique, mais la tradition ascétique. C'est le pôle selon lequel le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et sous la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soi, à travers les tentations et les épreuves. Ce pôle anti-parrésiasique [...] a été historiquement et institutionnellement beaucoup plus important, puisque c'est autour de lui, finalement, que se sont développées toutes les institutions pastorales du christianisme » (*ibid.*, p. 308). Sur l'herméneutique et l'aveu, cf. aussi *ibid.* : « Déchiffrer la vérité de soi dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l'égard de soi et du monde, dans la crainte et le tremblement à l'égard de Dieu, c'est cela et cela seulement qui pourra nous donner accès à la vraie vie ».

1234 Cf. *ibid.*, p. 209 : « Reprendre la pièce de monnaie, changer l'effigie, et faire en quelque sorte grimacer le thème de la vraie vie ». Foucault explique que la vraie vie pour Platon signifie une vie non dissimulée (*a-letheia*), sans mélange (de désirs, de plaisirs et de déplaisirs), droite (en conformité avec le *nomos*) et immuable (non soumise aux variations du devenir). Cf. *ibid.*, p. 225 sur le changement de monnaie cynique de la vraie vie platonicienne : « Qu'est-ce que la vie d'impudeur, sinon la continuation, la poursuite, mais aussi le retournement, retournement scandaleux, de la vie non dissimulée ? Ce *bios alêthes*, cette vie dans l'*alêtheia*, vous vous souvenez, c'était une vie sans dissimulation, qui ne recelait rien, une vie capable de n'avoir honte de rien. Eh bien cette vie, à la limite, c'est la vie éhontée du chien cynique. La vie indifférente, cette vie *adiophoros* qui n'a besoin de rien, qui se contente de ce qu'elle a, de ce qu'elle rencontre, de ce qu'on lui jette, cette vie n'est rien d'autre que la continuation, le prolongement, le passage à la limite, le retournement scandaleux de la vie sans mélange, de la vie indépendante qui était un des caractères fondamentaux de la vraie vie. La vie diacritique, cette vie aboyante qui fait distinguer entre le bien et le mal, entre les amis et les ennemis, entre les maîtres et les autres elle est la continuation, mais aussi le retournement scandaleux, violent, polémique de la vie droite, de la vie qui obéit à la loi (au *nomos*). Enfin, la vie de chien de garde, vie de combat et de service, qui caractérise le cynisme, est, elle aussi, la continuation et le retournement de cette vie tranquille, maîtresse d'elle-même, de cette vie souveraine qui caractérisait l'existence vraie ». Sur le lien entre platonisme et cynisme, cf. enfin *ibid.*, p. 310 : « En posant la question des rapports entre souci de soi et courage de la vérité, il semble bien que platonisme et cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente : d'un côté la *psukhè*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde ; de l'autre côté le *bios*, la mise à l'épreuve de soi-même, la réduction à l'animalité, le combat dans ce monde contre ce monde ».

1235 Cf. *ibid.*, p. 215 où Foucault distingue trois formes de courage de la vérité : premièrement, « la hardiesse politique, celle du démocrate comme celle du courtisan, consiste donc à dire quelque chose d'autre, quelque chose de contraire à ce que pense l'Assemblée ou le Prince. C'est contre l'opinion de ce Prince ou de cette Assemblée, et c'est pour la vérité que l'homme politique, s'il est courageux, risque sa vie ». Deuxièmement, « l'ironie socratique consiste à risquer, de la part des gens, la colère, l'irritation, la vengeance, le procès même, pour les conduire, en dépit

En effet, il y a

dans le cas des cyniques un mode de rapport du dire-vrai philosophique à l'action politique qui se fait sous la forme de l'extériorité, du défi et de la dérision, alors qu'on va avoir chez Platon un rapport du dire-vrai philosophique à la pratique [politique] qui sera plutôt de l'ordre de l'intersection, de la pédagogie et de l'identification du sujet philosophant et du sujet exerçant le pouvoir¹²³⁶.

La première différence porte sur le rapport de la philosophie à la politique : alors que Platon construit une distance irréductible entre la philosophie et la politique, mais une coïncidence entre le sujet philosophique et le sujet politique, les cyniques refusent plutôt toute forme de politique particulière, et affirment la non-coïncidence ou l'extériorité du sujet philosophique et du sujet politique¹²³⁷. La seconde différence porte sur la matière ou la cible de la *parrèsia* : pour Platon, l'âme du prince est une cible privilégiée pour transformer les autres hommes, et de ce point de vue, les voyages auprès de Denys sont pensés comme des moments opportuns pour changer le monde. Au contraire, la *parrèsia* cynique est d'emblée universelle, et de ce point de vue Alexandre ne vaut pas davantage qu'un autre homme, philosophe en haillons ou esclave¹²³⁸. La troisième différence porte sur la forme de la *parrèsia* : pour Platon, il s'agit de former ou de cultiver l'âme de manière lente mais continue ; pour le cynisme au contraire, l'esprit doit être arraché violemment à son quotidien par des discours et des actions symbolisant le surgissement de la nature dans la culture. Si Socrate et Diogène reçoivent la commune mission de se soucier des autres, le premier transforme le destinataire en misant sur sa capacité à accepter rationnellement la vérité, alors que le second le fait en lui montrant plutôt

d'eux-mêmes, à se soucier d'eux-mêmes, de leur âme et de la vérité ». Troisièmement, « le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes ». Cf. en outre le mot de Diogène rapporté par Diogène Laërce : « Comme on demandait à Diogène : « Qu'est-ce qu'il y a de plus beau au monde ? », Diogène répondit : « le franc-parler » » (Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI 69).

Envisager le cynisme à partir de la *parrèsia* est une manière pour Foucault de se distinguer de la plupart des commentateurs qui le font plutôt à partir de l'individualisme : « dans ces interprétations, que ce soit celle de Gehlen, celle de Heinrich ou de Tillich, le cynisme est toujours présenté comme une sorte d'individualisme » alors que pour Foucault « la forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela, me semble-t-il, qui est au cœur du cynisme » (*ibid.*, p. 166). Sur le lien entre cynisme et *parrèsia*, cf. entre autres *ibid.*, p. 153 qui évoque « le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu'à se retourner [en] intolérable insolence » et *ibid.*, p. 154 où Foucault indique que « la *parrèsia*, le franc-parler figure en première place au blason du cynique et du cynisme ».

1236 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 265.

1237 Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 207 où Foucault déclare que les cyniques se caractérisent « par une attitude polémique à l'égard des institutions politiques. Au contraire Platon, ou ce que nous savons de Socrate à travers Platon, montre, semble-t-il, une tentative pour faire coïncider le rôle parrésiasique politique et le rôle parrésiasique éthique ».

1238 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 269 : « les cyniques sont encore des hommes de la cité et qui perpétueront jusque dans l'Empire romain ces traditions de la cité, de la place publique, etc. Pour Platon le lieu de cette relation non coïncidente, ce n'est pas la place publique, c'est l'âme du Prince ». Il faudrait nuancer, ou distinguer ici Platon de Socrate, lequel est classiquement l'homme de l'agora. Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 100 : « L'agora est le lieu où apparaît la *parrèsia* ».

scandaleusement et railleusement ce qui excède ses acceptations passionnelles et quotidiennes¹²³⁹.

Le paradigme de cette fonction-limite ou monstrueuse du cynisme par rapport au platonisme, c'est la conversion, particulièrement visible dans la rencontre entre Alexandre et Diogène, du philosophe-roi en cynique-roi¹²⁴⁰. Mais dire que seul le cynique est le vrai roi n'est pas une manière de revendiquer le pouvoir et la gloire, c'est-à-dire le gouvernement des autres hommes ; c'est indiquer au contraire que la seule royauté, le seul pouvoir et le seul gouvernement qui importe est celui qui s'instaure de soi à soi, dans un rapport rétif et résistant à toute autre forme de pouvoir et de gouvernement :

Ce n'est pas simplement l'idéal d'une cité dans laquelle les philosophes seront rois. Ce n'est pas cette espèce de jeu entre l'altérité et la supériorité du philosophe par rapport au roi. Le cynique lui-même est un roi, il est même le seul roi. Les souverains couronnés, les souverains visibles en quelque sorte, ne sont que l'ombre de la vraie monarchie. Le cynique est le seul vrai roi. Et en même temps, vis-à-vis des rois de la terre, des rois couronnés, des rois assis sur le trône, il est le roi anti-roi¹²⁴¹.

Contrairement à Platon, le cynisme ne vise pas la coïncidence d'un roi politique et d'un roi philosophe, mais la séparation et la lutte entre le faux roi politique et le vrai roi philosophique. Alexandre, en se trompant de royauté, ou en ayant la royauté mal placée, se trouve pris dans toute une série de dépendances : aux autres (au moins à son armée), à la culture qui l'a fait roi, à ses ennemis intérieurs qui le tourmentent, à la lutte pour la conservation du pouvoir ; au contraire, en ayant trouvé le lieu de la vraie royauté en lui-même, Diogène manifeste une indépendance et une liberté inégalées à l'égard de tous ces objets. Alors que chez Platon le pouvoir politique représente encore l'occasion pour la philosophie de transformer le monde, chez les cyniques il n'est plus qu'une forme d'irrationalité et d'injustice qu'il devient

1239 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 192 : « Il y a deux voies, une longue, relativement facile qui ne demande pas beaucoup d'efforts, qui est la voie par laquelle on arrive à la vertu à travers le *logos*, c'est-à-dire à travers les discours et leur apprentissage (apprentissage scolaire et doctrinal). Et puis, il y a la voie brève qui, elle, est la voie difficile, la voie ardue qui monte droit vers le sommet au prix de beaucoup d'obstacles et qui, elle, est la voie en quelque sorte muette ». Cf. aussi *ibid.*, p. 208 : « Tout comme Socrate avait, du dieu de Delphes, reçu cette prophétie, cette indication, cette assignation de rôle qu'il était le plus savant des hommes, de la même façon, Diogène, se rendant à Delphes et demandant au dieu ce qu'il en était de lui-même, obtient cette réponse : « changer, altérer la valeur de la monnaie ». Socrate et Diogène se trouvent donc, l'un et l'autre, avoir reçu une mission. Cette symétrie, cette proximité de Socrate et de Diogène sera maintenue tout au long de la tradition cynique ».

1240 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 264 : « Le roi-philosophe, le philosophe qui est roi, que peut-il y avoir de plus éloigné de cela que cette réplique, typiquement, exactement, mot à mot anti-platonicienne ? Je suis le grand roi Alexandre. Je suis Diogène le cynique ».

1241 M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 252. Cf. aussi *ibid.*, p. 251 : « ce thème – la vraie vie comme exercice de la souveraineté sur soi qui est en même temps bienfait sur les autres –, on le retrouve repris chez les cyniques. Il est repris, mais là encore poussé à la limite, accentué, dramatisé sous la forme de l'affirmation, affirmation arrogante que le cynique est roi ». Cf. enfin M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 110 : « L'homme le plus royal est roi de lui-même (*basilikos, basileuon heautou*) » et M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 237 : « s'il s'était posé une couronne sur la tête, c'était parce qu'il avait remporté sur ses propres vices une victoire beaucoup plus glorieuse et difficile que ne le faisaient les athlètes quand ils remportaient la victoire ».

secondaire de désirer ou de renverser : dans ce déplacement radical, le seul pouvoir dont il faut se soucier est celui de résister à ses vices et à ses erreurs.

Quatre caractères définissent alors la *parrèsia* cynique et permettent d'esquisser, ou d'inventer, un rapprochement avec la résistance – ce en quoi l'interprétation de Foucault est adéquate aux interprètes récents du cynisme, comme Marie-Odile Goulet-Cazet¹²⁴². Premièrement, le cynisme porte à l'incandescence la circularité socratique faisant que le discours de vérité est prouvé par la vie et que la vie est en harmonie avec le discours de vérité, de sorte que tout le mode de vie cynique consiste précisément à exposer la vie comme support de la *parrèsia*¹²⁴³. L'aspect extérieur du cynique est ainsi facilement reconnaissable, tel un personnage de théâtre : individu misérable, disposant seulement d'un manteau, d'une besace et d'un bâton, à la pilosité sauvage¹²⁴⁴. Mais c'est toute la conduite qui vient s'ordonner à une manifestation de vérité comme nature ; à condition en effet d'entendre la nature comme la sphère de ce qui dans l'existence résiste à toute norme humaine, il faut dire que pour le cynisme la vérité est nature, et la nature vérité¹²⁴⁵. Cette aléthurgie cynique est à penser comme une ascèse ou une éthique

1242 Cf. notamment le chapitre intitulé « Les principes et les formes de la contestation », dans M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017, p. 235-42 où l'auteur, après avoir présenté le cynisme comme une philosophie de la contestation, distingue principalement une contestation sociale, politique, religieuse, philosophique, littéraire et pédagogique. Cf. plus précisément *ibid.*, p. 235 : « Il s'agissait de renverser les valeurs couramment respectées dans tous les domaines de l'agir humain individuel et collectif [...]. D'où une entreprise de subversion systématique ». Cf. aussi *ibid.*, p. 498 : « Avec les Cyniques on est en présence d'un anarchisme libertaire pleinement assumé qui invite l'homme à revendiquer sa totale liberté face à toute soumission, d'où qu'elle vienne ». Cf. enfin l'article que l'auteur a consacré à la relation entre Foucault et le cynisme, et notamment sa conclusion, où elle reconnaît que Foucault « s'est approprié au présent le combat des cyniques, parce que la vie de lutte menée par ces « enthousiastes de vertu », comme les appelait Diderot, par ces « toniques de l'hellénisme », comme les appelait plus près de nous le Père Festugière, rejoint l'idée qui lui était chère d'une militance philosophique » (*ibid.*, p. 544). C'est aussi la thèse de Peter Sloterdijk qui, dans *Critique de la raison cynique* paru en 1983 et que Foucault cite dans ses cours en indiquant qu'il ne l'a pas lu, distingue entre le *Kynismus* antique, qui se caractérise par une opposition au pouvoir, et le *Cynismus* moderne, qui participe au pouvoir.

1243 L'attitude cynique est ainsi « une version radicale de la conception grecque des relations entre la vie et la vérité » : « Les cyniques voulaient que ces vérités, ces vérités fondamentales, deviennent les règles ou au moins les lignes directrices de leur propre existence et de toute existence humaine ; et ils voulaient que leur propre vie soit le blason de ces vérités essentielles » (*ibid.*, p. 233). Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 319 où Foucault affirme que le cynisme met en évidence « la philosophie comme mode de vie, comme mode de vie manifeste, comme manifestation perpétuelle de la vérité », et M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 289 où Foucault estime que le cynisme a eu « peu d'importance dans l'histoire des doctrines » mais « une importance considérable dans l'histoire des arts de vivre et dans l'histoire de la philosophie comme mode de vie ». Cf. enfin *ibid.*, p. 160-1 où Foucault commente l'éloge de Maxime par Grégoire de Nazianze : « Martyr de la vérité entendu au sens de « témoin de la vérité » : témoignage qui est donné, manifesté, authentifié par une existence, une forme de vie au sens le plus concret et le plus matériel du terme, témoignage de vérité donné par et dans le corps, l'habillement, le mode de comportement, la manière d'agir, de réagir, de se conduire. Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c'est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou encore la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie. La vraie vie comme vie de vérité. Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité ».

1244 Cf. par exemple *ibid.*, p. 157 : « Le cynique, c'est l'homme au bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme au manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale ».

1245 Comme y insiste Frédéric Gros dans la situation du cours, le cynisme découvre le lien entre la vérité et

continuée¹²⁴⁶ : il s'agit en même temps de rendre ostensibles les besoins essentiels de son corps, et de faire disparaître de soi les couches artificielles de passions, de désirs et d'habitudes qui les recouvrent ; en somme, il s'agit de travailler et de publier l'animal qui est en soi. Le lien fusionnel de la vie et de la vérité explique aussi l'égalité importance de l'action par rapport au discours, du geste par rapport à la voix, du comportement pratique par rapport à la théorie spéculative¹²⁴⁷. En somme, le cynique réagit à l'intolérable du pouvoir par une résistance intolérable au pouvoir : il se fait un devoir de paraître intolérable, ou de rendre la vérité intolérable en soi, dans son attitude et dans son corps¹²⁴⁸.

Deuxièmement, la *parrèsia* cynique est critique à l'égard de toute norme particulariste à laquelle les hommes obéiraient volontairement ou involontairement. En ce sens, le cynisme oppose la nécessité de la nature à la contingence de toutes les normes politiques, sociales et culturelles : « cette prédication a été une critique permanente des institutions et du jeu social,

l'existence comme résistance : « La question de la vérité, quand elle se pose à la pensée, fait surgir la dimension de l'essentiel comme ce qui *toujours demeure*, transcende les variations mentales, ignore les décompositions temporelles. La question de la vérité sera par les cyniques posée à la vie dans sa matérialité, permettant de mettre à jour ce qui *absolument résiste* : ai-je besoin de festins pour me nourrir, de palaces pour dormir ? Qu'est-ce qui, véritablement, est nécessaire pour vivre ? Surgit alors l'élémentaire, comme une nappe de nécessité absolue, après réduction ascétique. Il reste la terre pour vivre, le ciel étoilé comme toit et les ruisseaux pour boire. Comme les platoniciens tentaient de discerner, à travers le brouillard épais des opinions reçues, la connaissance essentielle, les cyniques traquent, dans la broussaille des conventions et des artifices mondains, l'élémentaire – ce qui, dans la concrétude de l'existence, résiste absolument » (*ibid.*, p. 323-4).

Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 265 : « La *parrèsia* philosophique de Diogène consiste essentiellement à se montrer dans sa nudité naturelle, hors de toutes les conventions et hors de toutes les lois artificiellement imposées par la cité ». Cf. aussi *ibid.*, p. 319 : « Le cynique, explique Épicète est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être artifice et ornement. C'est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être ses désirs. C'est quelqu'un qui se déprend de tout ce que sont ses passions. C'est surtout quelqu'un qui ne cherche pas à cacher ses désirs, ses passions, ses dépendances, etc., à l'abri de quelque chose, mais qui se montre à nu, dans son dénuement ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 234 où Foucault indique que le cynisme exprime « l'éclat de la naturalité de l'être humain sous le regard de tous ». Cf. enfin *ibid.*, p. 243 : « la conformité à laquelle les cyniques indexent le principe de la vraie vie, de la vie droite, ne prend appui [sur], ne concerne que le seul domaine de la loi naturelle. [...] Aucune convention, aucune prescription humaine ne peut être acceptée dans la vie cynique, si elle n'est pas exactement conforme à ce qui se trouve dans la nature, et dans la nature seulement ».

1246 Cf. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 99 : « La doctrine et la pratique des cyniques accordent aussi une très grande importance à l'*askêsis*, au point que la vie cynique peut apparaître tout entière comme une sorte d'exercice permanent ».

1247 La *parrèsia* est alors moins discours qu'aléthurgie. Cf. sur ce point M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 159 : « le cynisme fait de la vie, de l'existence, du *bios*, ce qu'on pourrait appeler une *aléthurgie*, une manifestation de la vérité ». Cf. aussi M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 88 : « Dans la vie cynique, vous trouvez certains aspects, certains comportements qui relèvent de l'attitude parrésiasique. Les cyniques n'utilisent pas de mots, mais il s'agit de quelque chose qui ressemble au *koan* japonais : cela veut dire quelque chose, et les autres doivent découvrir ce que cela veut dire ». Il faut moins lire ici une volonté pour le cynique d'être obscur et énigmatique, c'est-à-dire, à l'instar du prophète et du sage, de donner à interpréter, que la résolution d'exprimer directement une vérité, par le discours verbal ou la conduite extérieure.

1248 Marie-Odile Goulet-Cazé exprime cette idée sous la forme d'une tolérance intolérable au pouvoir. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme*, *op. cit.*, p. 464 qui évoque d'une part « une intolérance cynique à l'égard de ceux qui s'adaptent parfaitement au moule social et ne se posent pas de questions » et d'autre part une « tolérance intolérable » (*ibid.*, p. 468) des cyniques aux yeux de leurs contemporains.

dans la mesure où ces institutions et ce jeu social étaient opposés à la liberté, à l'indépendance et à la nature »¹²⁴⁹. Or cette critique cynique n'est ni respectueuse ni élégante, mais immorale, scandaleuse et provocatrice. Foucault analyse longuement, de ce point de vue, la rencontre entre Diogène et Alexandre, qui donne lieu à une des plus célèbres résistances cyniques au pouvoir – et au plus démesuré des pouvoirs – : Diogène « provoque volontairement la colère d'Alexandre et puis lui dit : « Maintenant, tue-moi. Mais tu dois savoir que, si tu me tues, personne d'autre ne te dira la vérité. » Et il y a un échange, une nouvelle forme de contrat parrésiasique : ou bien tu me tues, ou bien tu connaîtras la vérité »¹²⁵⁰. La ruse cynique s'oppose donc à l'ironie socratique : elle ne s'ordonne pas à l'axe pacifié qui joint l'ignorance et la connaissance, mais à celui, agonistique, qui relie un gouvernement défaillant sur soi – lequel implique l'injustice, l'excès et la colère – et un pouvoir maîtrisé et souverain sur soi¹²⁵¹. Foucault parle même de réduction cynique, entendant par là la volonté de mettre entre parenthèses toute forme de raison, de culture et de pouvoir en mimant et en projetant la conduite folle de la nature, ou la conduite naturelle de la folie¹²⁵². L'ascèse animale du cynisme n'est donc pas exclusivement subjective, mais conteste directement toute forme erronée de pouvoir.

Troisièmement, le cynique ne redoute pas le danger que représente sa *parrêsia* : il affronte courageusement les risques que son dire-vrai lui fait encourir face aux puissants et aux pouvoirs ; comme l'indique Foucault, « dans le cas du scandale cynique [...] on risque sa vie, non pas seulement en disant la vérité, pour la dire, mais par la manière même dont on vit. Dans tous les sens du mot français, on « expose » sa vie »¹²⁵³. Discours coûteux pour le sujet qui la

1249 M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 236.

1250 *Ibid.*, p. 243.

1251 Sur l'opposition de Diogène et de Socrate, cf. *ibid.*, p. 242 : « dans ce jeu parrésiasique, c'est Alexandre qui pose les questions et Diogène qui répond, ce qui est, bien sûr, le contraire du dialogue socratique [...]. Diogène ne joue pas avec l'ignorance d'Alexandre, il joue avec autre chose, il joue avec sa fierté ». Cf. aussi *ibid.*, p. 244-5 : « La ruse de Diogène est d'une certaine façon différente. Diogène, au moment précis où son interlocuteur s'emporte, à ce moment-là, dit quelque chose d'aimable ou que son interlocuteur suppose être aimable » ; « tandis que le dialogue socratique va par une voie sinueuse d'une connaissance ignorante à la connaissance de l'ignorance, vous voyez que le dialogue cynique ressemble beaucoup plus à un combat, à une guerre, avec des pics de grande agressivité et quelques moments d'apaisement, d'échanges aimables, qui sont bien entendu des pièges pour l'interlocuteur ». Sur l'idée de *parrêsia* critique comme lutte, cf. enfin *ibid.*, p. 247 : « c'est un combat entre deux types de pouvoir, le pouvoir politique et le pouvoir de la vérité. Dans ce combat, il y a un danger permanent et le parrésiasique accepte ce danger en s'affrontant à Alexandre du début à la fin. Et ce combat n'a pas pour effet de conduire l'interlocuteur à une certaine vérité, de lui faire découvrir la vérité ; il le conduit à internaliser ce genre de combat et à combattre à l'intérieur de lui-même contre ses défauts, ses désirs, et à devenir à l'égard de lui-même ce que Diogène a été à son égard ».

1252 Cf. *ibid.*, p. 251 où Foucault évoque une « réduction cynique, une sorte de réduction cynico-éthique », et *ibid.*, p. 252 : « C'était exactement ce type de réduction. Le fou, le monarque en tant que fou, le cynique en tant que fou, le fou en tant que fou... ».

1253 M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 216. Cf. aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 319-20 : le cynique « est prêt pour dire la vérité, à s'adresser même aux puissants, même à ceux qui sont à redouter, sans que lui, de son côté, considère que ce soit un danger, pour lui désastreux, que de perdre la vie si son

produit, la *parrèsia* cynique brave les peurs et les interdits qu'instaurent les pouvoirs pour protéger leur autorité : c'est Diogène écartant Alexandre du bras pour profiter du soleil, ou se présentant à lui comme étant, lui le philosophe au tonneau, le vrai roi, au péril évident de sa vie. Tout le courage de la vérité du cynique tient ainsi à une liberté exacerbée, conçue comme indépendance à l'égard de toute forme d'institution ou de culture : patrie, pouvoir politique, richesse, mariage, enfants, sécurité, confort domestique...¹²⁵⁴. Le courage cynique constitue ainsi le dernier rempart contre les erreurs et injustices du pouvoir : aucun conseiller ne peut oser la liberté de ton que Diogène manifeste face à Alexandre.

Quatrièmement, la *parrèsia* cynique lie gouvernement de soi et des autres d'une manière directement universelle ou cosmopolite : reprenant à plusieurs reprises l'image d'Épictète selon laquelle le cynique est un éclaireur de l'humanité, Foucault insiste sur le caractère atopique ou hétérotopique du cynique, qui veille au salut philosophique de tout homme où qu'il se trouve dans le monde¹²⁵⁵. Il y a dans le cynisme tel que le décrit Foucault un lien possible avec une résistance cosmopolitique – ou ce qu'il appelle aussi la « véritable activité politique » parce qu'elle place au centre de son souci la lutte contre la servitude et pour la liberté – telle qu'il la pratique et la pense pour lui-même à l'égard de toute forme de croyance, de norme ou de pouvoir :

C'est un combat contre des vices, mais ces vices ne sont pas simplement ceux de l'individu. Ce sont les vices qui affectent le genre humain tout entier, ce sont les vices des hommes, et ce sont des vices qui prennent forme, s'appuient [sur], ou sont à la racine de tellement d'habitudes, de manières de faire, de lois, d'organisations politiques ou de conventions sociales que l'on trouve chez les hommes. [...] Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *éthos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre¹²⁵⁶.

dire-vrai irrite ceux auxquels il s'est adressé ».

1254 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 159 : « Dans l'entretien 22 du livre III, le cynique dit : « Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel, et un vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? ».

1255 Cf. *ibid.*, p. 154 où Foucault reprend la métaphore d'Épictète selon laquelle « le cynique est envoyé comme éclaireur en avant, au-delà du front de l'humanité, pour déterminer ce qui, dans les choses du monde, peut être favorable à l'homme ou peut lui être hostile. [...] C'est pour cela que le cynique, envoyé en éclaireur, ne pourra avoir ni abri ni foyer, ni même patrie. Il est l'homme de l'errance, il est l'homme de la galopade en avant de l'humanité ». Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 320 : « dans ce rôle de celui qui est ainsi l'éclaireur, qui annonce la vérité sans craindre le danger, eh bien le cynique, bien sûr, se sauve lui-même. Non seulement il se sauve lui-même, mais par-dessus le marché, par le salut qu'il exerce ainsi et le courage avec lequel il dit la vérité, il est en mesure de rendre service à l'humanité tout entière ». Cf. aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 285 : « Non seulement estimation de soi par soi, mais aussi vigilance perpétuelle de soi sur soi, vigilance qui doit porter essentiellement sur le mouvement même des représentations » ; et en même temps « rapport de surveillance à l'égard des autres. [...] Les cyniques sont les évêques des autres ».

1256 *Ibid.*, p. 258. Cf. aussi le passage important en *ibid.*, p. 278 : « N'est-ce pas cela (parler à tous les hommes du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté) la véritable activité

Le cosmopolitisme militant du cynisme réhabilite ainsi l'idée d'humanité, qui ne souffre pas d'anthropologisme ou d'universalisme abstrait mais s'accorde au contraire avec l'idée concrète d'une résistance qui s'accorde au souci de soi et des autres¹²⁵⁷.

politique, le véritable *politeuesthai* ? [...] le cynique se trouve associé au gouvernement de l'univers. Ce *politeuesthai* n'est plus celui des cités ni des États, c'est celui du monde tout entier ».

1257 Cf. par exemple *ibid.*, p. 275 : « on supportera la violence et l'injustice, non seulement pour devenir endurant et se préparer à tous les malheurs qui pourront arriver [...] mais comme un exercice d'amitié, d'affection, de lien en tout cas intense avec le genre humain tout entier » et *ibid.*, p. 277 : « Missionnaire universel du genre humain, qui veille sur les hommes quoi qu'ils fassent et où qu'ils soient, qui frappe aux portes, qui entre, qui vérifie ce qui se passe, qui dit ce qui est bien et ce qui est mal. [...] Le cynique est un fonctionnaire de l'humanité en général, il est un fonctionnaire de l'universalité éthique. [...] Le cynique est donc responsable de l'humanité ». Cf. enfin M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 211-2 : « retenu par les charges d'une maison [...], il n'aurait pas le loisir de vaquer à une tâche qui englobe l'humanité tout entière. Sa renonciation à tous ses liens privés n'est que la conséquence des liens qu'il établit, en tant que philosophe, avec le genre humain ; il n'a pas de famille parce que sa famille, c'est l'humanité ; il n'a pas d'enfants parce que, d'une certaine façon, il a engendré tous les hommes et toutes les femmes. Il faut donc bien comprendre : c'est la charge de l'universelle famille qui détourne le cynique de se consacrer à un ménage particulier ».

Sur le cosmopolitisme cynique, cf. le chapitre que lui consacre Marie-Odile Goulet-Cazé dans son ouvrage, et qui permet de rapprocher le cynisme et Foucault dans le sens d'un cosmopolitisme négatif, c'est-à-dire sans programme politique, mais entièrement critique et résistant. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme...*, *op.cit.*, p. 502-3 : « le cosmopolitisme diogénien est nettement marqué d'un signe négatif » au sens où « le citoyen de l'univers qu'est Diogène pense d'abord en termes de rejet : rejet de la cité, centre de gravité de la mentalité grecque, par rapport auquel le citoyen pense, choisit et agit ; rejet de la maison, qui fournit à l'individu ses repères dans la vie quotidienne, ce double rejet aboutissant à celui de la patrie pour laquelle l'homme antique était prêt à se battre et mourir ». En cela, le cosmopolitisme négatif des cyniques s'oppose à celui, positif et organisé, des stoïciens.

Conclusion – Résistances aphrodisiaques

La description des résistances aphrodisiaques, donnée dans *L'Usage des plaisirs*, va permettre de résumer toute cette étude sur la notion de résistance chez Foucault. En effet, le domaine des *aphrodisia* se prête singulièrement à une réflexion sur la notion de résistance, parce qu'il met en scène toutes les oppositions importantes qui ont été abordées : l'opposition nature/liberté, puisque l'individu antique doit se comporter librement à l'égard des forces de son corps, l'opposition passivité/activité qui définit les deux pôles de la maîtrise ou de la servitude à l'égard de soi-même et des autres, et même l'opposition droit/devoir, si l'on pense aux luttes des homosexuels pour l'obtention de droits précis – que Foucault tente d'éloigner de l'idée d'une libération –, qui constituent toujours l'horizon de la généalogie. Pour reprendre rapidement les points décisifs de notre lecture de l'œuvre foucauldienne, il faut dire que la résistance aphrodisiaque, telle qu'elle apparaît en 1984, refuse d'abord tout recours à l'irrésistible – elle évince donc la possibilité archéologique d'une confrontation à l'irrésistible (l'expérience de l'être du langage, la pensée du dehors) –, et ne s'identifie pas non plus à une forme d'intervention exclusivement militante ou politique ; elle prend plutôt sens dans un rapport à soi ou une subjectivation vigilante à l'égard des normes qui assujettissent de l'extérieur ou de l'intérieur du sujet. La résistance aphrodisiaque est donc éthique ou philosophique : elle consiste en une expérience critique où la pensée, dans un lien solide avec la vérité, refuse et s'emporte contre tout abus de pouvoir ou toute forme d'intolérable.

L'Usage des plaisirs montre l'irréductibilité de l'expérience grecque des *aphrodisia* par rapport à l'expérience chrétienne de la chair, ce qui permet aussi d'envisager – et d'inventer – une résistance aphrodisiaque qui échappe à l'aveu et aux pouvoirs fondés sur lui ; mais en quoi consiste cette problématisation des plaisirs de l'amour, dans laquelle la résistance occupe une place décisive ? Trois thèses centrales permettent à Foucault d'en tracer les linéaments essentiels. Premièrement, Foucault affirme que les *aphrodisia* ne sont pas l'occasion d'une juridification – qui implique toujours une forme de pouvoir répressif ou négatif –, comme le désir le sera dans le christianisme : aucune loi ne vient décréter, pour chaque cas impliquant la libido ou la concupiscence, ce qui est permis et prohibé, et la conduite sexuelle ne s'identifie pas au respect de la loi, ni d'ailleurs à sa transgression. Au contraire, les *aphrodisia* sont l'objet d'une esthétique de l'existence, c'est-à-dire que le sujet a rapport à ses plaisirs comme un artisan à son œuvre, qu'il a rapport à soi ou qu'il entre dans un processus de subjectivation¹²⁵⁸. En d'autres termes, les

1258 Cf. par exemple M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 34 : « Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité

aphrodisia sont l'objet non de loi et d'obéissance, mais d'usage et de liberté¹²⁵⁹. Deuxièmement et plus positivement, le souci à l'égard des *aphrodisia* affronte deux problèmes précis : l'un, quantitatif, porte sur l'excès et l'illimitation du plaisir ; l'autre, qualitatif, porte sur la nature passive ou active du plaisir. Mais dans les deux cas, c'est le plaisir qui est au cœur de l'éthique grecque, et non le désir, comme dans l'expérience chrétienne de la chair, ou encore dans l'expérience moderne de la sexualité. Mieux : alors que le christianisme isole le désir comme objet d'attention, l'Antiquité maintient une solidarité forte entre le plaisir, le désir et l'acte sexuel¹²⁶⁰. Troisièmement, et par conséquent, les *aphrodisia* ne sont pas un mal en elles-mêmes, mais une quantité et une qualité à maîtriser : elles ne sont pas l'occasion d'interpréter et d'avouer ce qui dans sa nature provient du diable, mais de lutter contre ce qui en soi, par son excès et sa passivité, menace de transformer le sujet en esclave ou en serviteur volontaire de lui-même¹²⁶¹.

Ces trois thèses recourent nécessairement le thème de la résistance subjective ou éthique comme pouvoir sur soi, puisque la maîtrise grecque de ses plaisirs est en même temps victoire

sexuelle non comme une traduction ou un commentaire de prohibitions profondes et essentielles, mais comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté ». Cf. aussi *ibid.*, p. 120 : « si ce rapport à la vérité, constitutif du sujet tempérant, ne conduit pas à une herméneutique du désir, comme ce sera le cas dans la spiritualité chrétienne, il ouvre en revanche sur une esthétique de l'existence ».

1259 Cf. *ibid.*, p. 72-3 où Foucault indique que l'usage renvoie « à la manière dont un individu mène son activité sexuelle, de façon de se conduire dans cet ordre de choses, le régime qu'il se permet ou s'impose, les conditions dans lesquelles il effectue les actes sexuels, la part qu'il leur fait dans sa vie. Question non de ce qui est permis ou défendu parmi les désirs qu'on éprouve ou les actes qu'on commet, mais de prudence, de réflexion, de calcul dans la manière dont on distribue et dont on contrôle ses actes ». Cf. enfin les mots conclusifs de l'ouvrage : « L'éthique sexuelle qui est pour une part à l'origine de la nôtre reposait bien sur un système très dur d'inégalités et de contraintes (en particulier à propos des femmes et des esclaves) ; mais elle a été problématisée dans la pensée comme le rapport pour un homme libre entre l'exercice de sa liberté, les formes de son pouvoir et son accès à la vérité » (*ibid.*, p. 326).

1260 Cf. M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même, op. cit.*, p. 280 : « Il s'agit d'un adjectif pluriel substantivé, c'est « *ta aphrodisia* ». *Aphrodisia* est ce qui relève d'Aphrodite et cela désigne les plaisirs, cela désigne la conduite sexuelle dans la mesure où elle est un plaisir » ; « dans cette problématique grecque des *aphrodisia*, le [premier] grand problème était le problème de l'excès : ces *aphrodisia* étaient-ils excessifs ou non ? Et également le second grand problème était : dans ces actes de plaisir, êtes-vous actif ou passif ? [...] Puis, dans les techniques de soi chrétiennes, vous voyez très clairement le problème du désir devenir progressivement le problème principal, la notion principale ». Par conséquent, « l'excès et la passivité sont, pour un homme, les deux formes majeures de l'immoralité dans la pratique des *aphrodisia* » (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 65). Cf. aussi *ibid.*, p. 58-9 : « L'attirance exercée par le plaisir et la force du désir qui porte vers lui constituent, avec l'acte même des *aphrodisia*, une unité solide. Ce sera par la suite un des traits fondamentaux de l'éthique de la chair et de la conception de la sexualité que la dissociation – au moins partielle – de cet ensemble. Cette dissociation se marquera d'un côté par une certaine « élisio[n] » du plaisir [...] ; elle se marquera également par une problématisation de plus en plus intense du désir ».

1261 Cf. *ibid.*, p. 107-8 : la liberté « ne doit pas être comprise comme l'indépendance d'un libre-arbitre. Son vis-à-vis, la polarité à quoi elle s'oppose, n'est pas un déterminisme naturel ni la volonté d'une toute-puissance : c'est un esclavage – et l'esclavage de soi par soi ». Cf. aussi *ibid.*, p. 180 : « L'acte sexuel n'inquiète pas parce qu'il relève du mal mais parce qu'il trouble et menace le rapport de l'individu à lui-même et sa constitution comme sujet moral : il porte avec lui, s'il n'est pas mesuré et distribué comme il faut, le déchaînement des forces involontaires, l'affaiblissement de l'énergie et la mort sans descendance honorable ». Cf. aussi *ibid.*, p. 116 : « Ce qui constitue, aux yeux des Grecs, la négativité éthique par excellence, ce n'est évidemment pas d'aimer les deux sexes ; ce n'est pas non plus de préférer son propre sexe à l'autre ; c'est d'être passif à l'égard des plaisirs ».

dans la lutte et commandement hiérarchique, ce qui la distingue de l'herméneutique chrétienne tendant au renoncement à soi et à la suppression tendancielle du désir : la « fameuse épreuve de Socrate, capable de ne pas se laisser séduire par Alcibiade, ne le montre pas « purifié » de tout désir à l'égard des garçons : elle rend visible son aptitude à lui résister exactement quand il veut et comme il veut »¹²⁶². D'une part, les plaisirs sont toujours susceptibles d'une résistance passive à la maîtrise du sujet : « Tendances à la révolte et au soulèvement, c'est la virtualité « stasiastique » de l'appétit sexuel ; tendance au dépassement, à l'excès, c'est sa virtualité « hyperbolique » »¹²⁶³. Corrélativement, le sujet intempérant ou passif à l'égard des choses de l'amour se trouve, en fait, dans un état de non-résistance¹²⁶⁴. D'autre part, en tant que les *aphrodisia* se pratiquent dans le champ des forces et des intensités, la maîtrise de ses plaisirs est pensée comme une résistance active ; par conséquent, « l'individu doit instaurer un rapport à soi qui est du type « domination-obéissance », « commandement-soumission », « maîtrise-docilité » [...]. C'est ce qu'on pourrait appeler la structure « héautocratique » du sujet dans la pratique morale des plaisirs »¹²⁶⁵.

Mais la structure héautocratique du sujet ne concerne pas seulement ses propres intensités aphrodisiaques ; elle s'applique aussi aux relations socio-politiques que le sujet peut entretenir avec autrui. Le pouvoir sur soi, qui permet la maîtrise de ses plaisirs, n'est pas différent du pouvoir que le soi est capable d'exercer sur les autres : ce sont les figures, liées l'une à l'autre, du tempérant et du bon gouvernant ; à l'inverse, la servitude à l'égard de ses plaisirs signifie aussi l'incapacité à gouverner les autres : ce sont les figures, solidaires, de l'intempérant et du mauvais tyran¹²⁶⁶. Il y a là, en creux, l'ébauche d'une généalogie du politique qui mène

1262 *Ibid.*, p. 94. La liberté est ainsi « plus qu'un non-esclavage, plus qu'un affranchissement qui rendrait l'individu indépendant de toute contrainte extérieure ou intérieure ; dans sa forme pleine et positive, elle est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres » (*ibid.*, p. 108-9). Cf. aussi *ibid.*, p. 69 : « Dans la doctrine chrétienne de la chair, la force excessive du plaisir trouve son principe dans la chute et le défaut qui marque depuis lors la nature humaine. Pour la pensée grecque classique, cette force est par nature virtuellement excessive, et la question morale sera de savoir comment affronter cette force, comment la maîtriser et en assurer l'économie convenable ». Si Foucault évoque à ce sujet l'expression de « combat spirituel », les *aphrodisia* ne représentent pas cependant « une puissance autre, ontologiquement étrangère » comme dans le christianisme : « dans l'éthique des *aphrodisia*, la nécessité et la difficulté du combat tiennent au contraire à ce qu'il se déroule comme une joute avec soi-même : lutter contre « les désirs et les plaisirs », c'est se mesurer avec soi » (*ibid.*, p. 92).

1263 *Ibid.*, p. 68. Sur les plaisirs et les désirs comme résistance passive, cf. *ibid.*, p. 97 où Foucault évoque « leur force toujours prête à la sédition et à la révolte ».

1264 Cf. *ibid.*, p. 114 : « Être intempérant, en effet, c'est être, à l'égard de la force des plaisirs, dans un état de non-résistance, et en position de faiblesse et de soumission ; c'est être incapable de cette attitude de virilité à l'égard de soi-même qui permet d'être plus fort que soi ».

1265 *Ibid.*, p. 95. Sur la maîtrise comme résistance active, cf. *ibid.*, p. 87 : « l'*enkrateia* se caractérise plutôt par une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs ».

1266 Cf. *ibid.*, p. 102 : « la maîtrise de soi et la maîtrise des autres sont considérés comme ayant la même forme ». Si bien que « lorsque, dans le jeu de relations de plaisir, on joue le rôle du dominé, on ne saurait occuper valablement la place du dominant dans le jeu de l'activité civique et politique » (*ibid.*, p. 285). Cf. aussi *ibid.*, p. 110 : « D'un côté, le mauvais tyran ; il est incapable de maîtriser ses propres passions ; il se trouve de ce fait toujours enclin à abuser de

jusqu'au professionnel moderne de la spécialité : pour remporter les suffrages, tout candidat doit, au moins autant que porter un projet de vivre-ensemble convaincant et enthousiasmant, montrer combien il sait dominer et résister à ses passions, et au premier rang à ses désirs sexuels ; à l'inverse, la femme ou l'homme manifestant publiquement – volontairement ou non – une incapacité à maîtriser ses pulsions – surtout sexuelles – perd ses chances de victoire, en tombant sous le coup d'une réprobation morale.

Ce n'est pas dire que Foucault adhère à ce principe de parallélisme socio-sexuel, ni d'ailleurs au double critère de maîtrise et d'activité qui sous-tend la morale grecque des *aphrodisia* : l'activité, qu'elle soit sexuelle ou socio-politique, n'est valorisée que chez les Grecs, et non par Foucault, qui se distingue toujours de toute axiologie de la vie, du désir ou de la volonté comme peut l'être par exemple celle de Nietzsche. À de nombreuses reprises, Foucault prend ses distances avec une morale assez fruste qui identifie la maîtrise de ses plaisirs à une irrésistible virilité et à la pénétration, laissant à la femme un rôle de soumission et d'obéissance¹²⁶⁷. Ce qui ne constitue donc qu'un objet généalogique est ce que Foucault nomme – et analyse plus précisément dès le cours de 1980-81, *Subjectivité et vérité* – le « principe d'isomorphisme entre relation sexuelle et rapport social », faisant qu'un homme actif sur la scène sociale et politique doit l'être également dans ses plaisirs à l'égard de sa femme, d'un garçon ou d'un esclave¹²⁶⁸.

son propre pouvoir et de faire violence (*hubrizein*) à ses sujets [...]. En face, se dessine l'image positive du chef qui est capable d'exercer un strict pouvoir sur lui-même dans l'autorité qu'il exerce sur les autres ; sa maîtrise de soi modère sa maîtrise sur autrui ».

1267 Cf. par exemple *ibid.*, p. 112-3 : « Dans cette morale d'hommes faite pour les hommes, l'élaboration de soi comme sujet moral consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité [...]. Dans l'usage de ses plaisirs de mâle, il faut être viril à l'égard de soi-même, comme on est masculin dans son rôle social. La tempérance est au sens plein une vertu d'homme ». Foucault n'insiste que rarement sur l'asservissement de la femme, préoccupé plutôt par la relation pédérastique. Cf. cependant *ibid.*, p. 215 : la femme « est, vis-à-vis de son mari, la maîtresse obéissante de la maison » et *ibid.*, p. 239 : « La vertu de la femme constituait le corrélatif et la garantie d'une conduite de soumission ; l'austérité masculine relevait d'une éthique de la domination qui se limite ».

1268 *Ibid.*, p. 279. Cf. aussi M. Foucault, *Le Souci de soi, op. cit.*, p. 123 : « La rationalité du gouvernement des autres est la même que la rationalité du gouvernement de soi-même ». Cf. déjà M. Foucault, *Subjectivité et vérité, op. cit.*, p. 82 : « Le vrai partage par conséquent, dans ce champ des *aphrodisia*, n'est évidemment pas celui de l'homo- ou de l'hétérosexualité, c'est le problème de l'iso- et de l'hétéromorphie socio-sexuelle. [...] Premièrement, soit un homme adulte, puissant, riche, vertueux, plein de qualités morales, intellectuelles, etc. Il a, avec un jeune garçon, des rapports dans lesquels cet homme va, d'une part, faire cette dépense que constitue l'acte sexuel dans son activité même. Il va aussi faire cette autre dépense qui sera l'attention qu'il va porter au garçon, les soins qu'il lui donne, éventuellement les cadeaux qu'il lui [offre]. Et à ce moment-là son rapport sexuel sera effectivement [...] isomorphe au rapport social que tout adulte doit, dans la cité grecque, avoir à l'égard des plus jeunes, puisqu'il doit les aider, leur servir de modèle, être en quelque sorte leur patron, leur maître de vertu, leur maître de citoyenneté, leur maître politique, etc. ». « En revanche, si l'on prend un homme riche, puissant, etc., mais qui est passif avec son esclave [...], la relation sera hétéromorphe ». Aussi bien, cette isomorphie socio-sexuelle se cristallise dans le mariage puisque « dans la relation conjugale en effet, le mari fait valoir ses droits, il exerce sa supériorité, il prend possession de ce que précisément il possède, il se dépense, il retire du profit (un plaisir, une descendance) ». Enfin, c'est selon ce principe qu'Artémidore, selon Foucault, interprète les rêves, et non selon le modèle freudien des désirs inconscients et censurés : « Le rêve sexuel dit dans la petite dramaturgie de la pénétration et de la passivité, du plaisir et de la

Ce principe d'isomorphie socio-sexuelle permet à Foucault de remarquer que la distinction homo-/hétérosexualité n'est pas pertinente pour les Grecs, qui se soucient moins d'exclure et de culpabiliser une nature secrète du sexe, ou une catégorie anormale d'individus, que toutes les relations sexuelles inadéquates aux relations sociales, tel un homme se soumettant au plaisir dominant de sa femme ou d'un simple garçon. Comme Leo Bersani l'a vite remarqué¹²⁶⁹, l'amour entre un homme et un garçon, ou relation pédérastique, constitue précisément le cœur de l'ouvrage de Foucault et le lieu décisif d'une réflexion sur la résistance. Or seul le principe d'isomorphisme socio-sexuel permet de rendre compte de ce que Foucault appelle « l'antinomie du garçon » : « d'un côté, le jeune homme est reconnu comme objet de plaisir [...]. Mais d'un autre côté, le garçon [...] ne peut ni ne doit s'identifier à ce rôle »¹²⁷⁰. Il y a antinomie parce que la condition du garçon se trouve écartelée par le principe d'isomorphisme socio-sexuel : objet passif dans le domaine privé des *aphrodisia*, l'éromène est appelé à devenir sujet actif dans la société politique qu'il habite. Comment comprendre et résoudre cette antinomie ?

La description de la relation pédérastique qui unit l'amant, ou éraste, et l'aimé, ou éromène, reprend tous les grands principes de l'analyse : elle met en jeu un usage de la liberté au sein d'une esthétique de l'existence problématisée autour de l'excès et de la passivité des plaisirs. En effet, « l'attention et le souci se concentrent sur des rapports dont on peut deviner qu'ils étaient chargés d'enjeux multiples : ceux qui peuvent se nouer entre un aîné qui a achevé sa formation – et qui est censé jouer le rôle socialement, moralement et sexuellement actif – et le plus jeune, qui n'a pas atteint son statut définitif et qui a besoin d'aide, de conseils et d'appui ». Cette relation pédérastique donne ainsi occasion à

tout un ensemble de conduites convenues et convenables, faisant ainsi de cette relation un domaine culturellement et moralement surchargé ; ces pratiques [...] définissent le comportement mutuel et les stratégies respectives que les deux partenaires doivent observer pour donner à leurs relations une forme « belle », esthétiquement et moralement valable. Elles fixent le rôle de l'éraste et celui de l'éromène. L'un est en position d'initiative, il poursuit, ce qui lui donne des droits et des obligations : il a à montrer son ardeur, il a aussi à la modérer ; il a des cadeaux à faire, des services à rendre ; il a des fonctions à exercer vis-à-vis de l'aimé ; et tout cela le fonde à attendre la juste récompense ; l'autre, celui qui est aimé et courtoisé, doit se garder de céder trop facilement ; il doit éviter aussi d'accepter trop d'hommages différents, d'accorder ses faveurs à l'étourderie et par intérêt, sans éprouver la valeur

dépense, le mode d'être du sujet, tel que le destin l'a préparé » (M. Foucault, *Le Souci de soi*, op. cit., p. 46-7).

1269 Cf. Leo Bersani, « Pédagogie et pédérastie », *Raritan*, été 1985, vol. 5, n°1, repris en *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014, p. 321 : « On peut sentir la présence de ce motif de la dépossession de soi dans ce que je considère comme le sommet intellectuel et éthique des volumes 2 et 3 : la discussion qu'orchestre Foucault autour de *l'amour des garçons* dans la Grèce classique ».

1270 M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 286.

de son partenaire ; il doit aussi manifester de la reconnaissance pour ce que l'amant a fait pour lui¹²⁷¹.

La relation pédérastique n'est ni l'objet d'une condamnation ou d'un interdit sous forme de loi, ni l'occasion d'une sexualité sauvage, absolument libre et sans contrainte. Cette relation pédérastique est seulement l'objet de souci, d'attention et de problématisation, et se joue stratégiquement entre des zones de contingence et des espaces impossibles ou rigoureusement immoraux ; il faut y voir, *mutatis mutandis*, l'équivalent chez Foucault de la relation don/contre-don chez Mauss, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'une pratique échangiste sous forme de dons et de cadeaux, en apparence individuelle et libre, mais en réalité sociale et contrainte¹²⁷². Seulement, à la différence de Mauss qui entend trouver la racine de toute société, Foucault entend montrer un exemple historique de la manière dont la résistance se problématise à la racine de toute pensée – il s'agit d'identifier non la loi sacrée et anhistorique de toute société, mais celle, critique, historique et démagifiée, d'un rapport à soi libre et résistant¹²⁷³. En effet, la relation pédérastique manifeste au sens le plus haut la liberté grecque, polarisée par la maîtrise et l'activité mais angoissée par l'asservissement, et limitée en outre par un impératif temporel, parce que, la beauté du garçon étant éphémère et disparaissant avec la première barbe, il est tout au plus possible que la relation d'amour s'achève et se métamorphose dans une vie d'amitié¹²⁷⁴.

En somme, l'érastrate et l'éromène s'adonnent à une pratique qui met en problème le gouvernement de soi et des autres, et leur corrélatif nécessaire, la résistance. Plus précisément encore, la problématisation grecque de l'amour entre hommes se focalise sur la résistance du

1271 *Ibid.*, respectivement p. 253 et 255. Cf. aussi *ibid.*, p. 250 : « Dans ce genre de rapport, les plaisirs ne trahissaient pas, chez qui les éprouvait, une nature étrange ; mais leur usage requérait une stylistique propre ».

1272 Cf. M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Puf, 2007, p. 65 : « les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus ». Foucault fait explicitement référence à la thèse de Mauss en la faisant déborder par la résistance du garçon ; cf. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 290-1 : « Le rapport sexuel avec le garçon demande donc, de la part de chacun des deux partenaires, des conduites particulières. Conséquence du fait que le garçon ne peut s'identifier au rôle qu'il a à jouer, il devra refuser, résister, fuir, se dérober ; il faudra aussi qu'il mette au consentement, si en fin de compte il l'accorde, des conditions concernant celui à qui il cède (sa valeur, son statut, sa vertu) et le bénéfice qu'il peut en attendre (bénéfice plutôt honteux s'il ne s'agit que d'argent, mais honorable s'il s'agit de l'apprentissage du métier d'homme, des appuis sociaux pour l'avenir, ou d'une amitié durable) [...]. De sorte que l'acte sexuel, dans la relation entre un homme et un garçon, doit être pris dans un jeu de refus, d'esquives et de fuite qui tend à le reporter aussi loin que possible, mais aussi dans un processus d'échange qui fixe quand et à quelles conditions il est convenable qu'il se produise. En somme, le garçon a à donner par complaisance, et donc pour autre chose que son propre plaisir, quelque chose que son partenaire cherche pour le plaisir qu'il va y prendre ; mais celui-ci ne peut le demander légitimement sans la contrepartie de cadeaux, de bienfaits, de promesses et d'engagements qui sont d'un tout autre ordre que le « don » qui lui est fait ».

1273 Cf. *ibid.*, p. 271 et 272 : « rien n'est dit sur ce qui, en matière de relation physique, peut être admis ou rejeté. Une chose est claire : tout ne doit pas être refusé (le jeune « accorde des faveurs »), mais tout ne doit pas être accepté » ; « la réflexion morale s'attache moins alors à définir au plus juste les codes à respecter et le tableau des actes permis et défendus, et bien davantage à caractériser le type d'attitude, de rapport à soi-même qui est requis ».

1274 Cf. *ibid.*, p. 261 : « la question qui est posée alors est celle de la conversion possible, moralement nécessaire et socialement utile, du lien d'amour (voué à disparaître) en une relation d'amitié, de *philia* ».

garçon, lequel, dans ce jeu ouvert, ne doit ni céder trop facilement, ni refuser trop durement : « Dans le cas du rapport avec les garçons, l'éthique des plaisirs aura à faire jouer, à travers des différences d'âge, des stratégies délicates qui doivent tenir compte de la liberté de l'autre, de sa capacité à refuser et de son nécessaire consentement »¹²⁷⁵. Le garçon constitue le paradigme de celui qui doit parvenir au gouvernement de soi par une résistance aux autres¹²⁷⁶. Et seule cette résistance constitue le principe éthopoiétique l'amenant à faire de lui une œuvre d'art¹²⁷⁷. Non encore maître de soi, ou ne résistant pas encore aux emportements de ses plaisirs, le garçon s'engage dans une relation risquée où il n'est ni le maître ni le sujet actif. Et cette expérience, qui est réussie à condition de savoir résister comme il faut à l'autre – en ce sens, la résistance aussi a ses règles –, est en même temps une épreuve destinée à l'amener au gouvernement de soi et des autres. La relation pédérastique est donc pour le garçon une expérience du sujet en tous les sens possibles de l'expression : d'une part, le garçon est en même temps le sujet et l'objet de l'expérience ; d'autre part, il s'agit pour lui de se transformer en sujet moral et d'éviter le statut d'objet de plaisir, flirtant ainsi avec la mince frontière séparant l'assujetti du souverain¹²⁷⁸.

Or Platon, dans *Le Banquet* et le *Phèdre*, bouleverse complètement la structure de cette

1275 *Ibid.*, p. 258. Cf. aussi *ibid.*, p. 261 où Foucault évoque un « jeu ouvert (avec préférences, choix, liberté de mouvement, issue incertaine) » ; « C'est qu'entre hommes et garçons, on a affaire à un jeu qui est « ouvert », au moins jusqu'à un certain point. Ouvert « spatialement » » puisqu'il ne se déroule plus dans le lieu cloisonné de l'*oikos*, mais aussi socialement ou politiquement, puisqu'« on ne peut exercer sur le garçon – du moment qu'il n'est pas de naissance servile – aucun pouvoir statutaire : il est libre de son choix, de ce qu'il accepte ou refuse, de ses préférences ou de ses décisions » si bien qu'« en cette partie qu'on engage, on n'est jamais sûr de gagner » (*ibid.*, p. 256-7). Sur le caractère libre et volontaire de l'éromène, cf. *ibid.*, p. 258 : « Prendre quelque chose à l'ennemi contre son gré, c'est le plus grand des plaisirs ; pour les faveurs des garçons, les plus douces sont celles qu'ils accordent volontairement » et *ibid.*, p. 263 où Foucault évoque la conduite du garçon : « avec ses refus possible (redoutés mais honorables) et ses acceptations éventuelles (souhaitées, mais facilement suspectes), il constitue, en face de l'amant, un centre indépendant ».

1276 Cf. par exemple *ibid.* : « Dans l'Économique et la Diététique, la modération volontaire d'un homme se fonde essentiellement sur son rapport à soi ; dans l'Érotique, le jeu est plus complexe ; il implique la maîtrise de soi de l'amant ; il implique aussi que l'aimé soit capable d'instaurer un rapport de domination sur lui-même ». Sur la résistance principielle du garçon, cf. *ibid.*, p. 273 : « Ne pas céder, ne pas se soumettre, rester le plus fort, l'emporter par sa résistance, sa fermeté, sa tempérance [...], sur les poursuivants et les amoureux : voilà comment le jeune homme affirme sa valeur dans le domaine amoureux ».

1277 Cf. *ibid.*, p. 274 où Foucault indique que le garçon doit par sa résistance entretenir un « style général : il ne fallait pas (surtout aux yeux de l'opinion) que le garçon se conduise « passivement », qu'il se laisse faire et dominer, qu'il cède sans combat, qu'il devienne le partenaire complaisant des voluptés de l'autre, qu'il satisfasse ses caprices, et qu'il offre son corps à qui veut et comme il veut, par mollesse, par goût de volupté ou par intérêt ». Cf. aussi *ibid.*, p. 277 : « Tout à la fin de son éloge d'Épicrate, l'auteur rappelle que la vie du garçon, son *bios*, doit être une œuvre « commune » ; et comme s'il s'agissait d'une œuvre d'art à parfaire, il appelle tous ceux qui connaissent Épicrate à donner à cette figure à venir « le plus d'éclat possible » ».

1278 Cf. par exemple *ibid.*, p. 268 : « Cet âge de transition où le plus jeune homme est si désirable et son honneur si fragile constitue donc une période d'épreuve : un moment où s'éprouve sa valeur, en ce sens qu'elle a tout ensemble à se former, à s'exercer et à se mesurer ». La relation pédérastique constitue une forme de souci de soi, d'ascèse ou encore d'exercice, avec les dimensions esthétique et éthique qui en découlent : « Ce que la philosophie est capable de montrer, en effet, c'est à devenir « plus fort que soi » et lorsqu'on l'est devenu, elle donne en outre la possibilité de l'emporter sur les autres » (*ibid.*, p. 275).

relation pédérastique, à partir du moment où, dans l'interprétation qu'en donne Foucault, la problématisation morale se subordonne à une réflexion sur la vérité de l'amour, c'est-à-dire sur son essence ou son être¹²⁷⁹. Cette problématisation philosophique fondamentale change singulièrement le sujet, l'enjeu et le statut de la résistance : « Le point solide de la résistance, c'était l'honneur du garçon, sa dignité, l'entêtement raisonnable qu'il pouvait mettre à résister. Mais du moment que l'Éros s'adresse à la vérité, c'est celui qui est le plus avancé sur ce chemin de l'amour, celui qui est le plus vraiment amoureux de la vérité qui pourra le mieux guider l'autre et l'aider à ne pas s'avilir dans tous les plaisirs bas. [...] un nouveau personnage apparaît : celui du maître, qui vient occuper la place de l'amoureux, mais qui par la maîtrise complète qu'il exerce sur lui-même renverse le sens du jeu, retourne les rôles, pose le principe d'une renonciation aux *aphrodisia* et devient, pour tous les jeunes gens avides de vérité, objet d'amour »¹²⁸⁰.

Le renversement platonicien déplace le centre de gravité du garçon vers le maître, si bien que, le souci de la vérité étant introduit, le point de résistance ne se trouve plus dans la conduite libre de l'éromène à l'égard de la conduite intéressée de l'éraсте, mais dans la conduite de l'éraсте à l'égard de son accès au vrai, et à l'égard de sa propre conduite intéressée. Avec Platon, c'est le maître, mais le maître de vérité et même le parrésiasite dont Socrate constitue le paradigme¹²⁸¹, qui est le premier résistant ; et c'est précisément pour cette résistance rationnelle à ses passions et à ses plaisirs, c'est-à-dire pour son amour de la vérité, que le maître est aimé par Alcibiade, mais aussi Charmide, Euthydème, etc¹²⁸². Le surgissement platonicien de l'amour de la vérité dans la

1279 Cf. *ibid.*, p. 315 : « Le *Banquet* et le *Phèdre* indiquent le passage d'une érotique modelée sur la pratique de « cour » et la liberté de l'autre à une érotique tournant autour d'une ascèse du sujet et de l'accès commun à la vérité ». Cf. déjà *ibid.*, p. 301 : « Il ne s'agira plus, pour savoir ce qu'est le véritable amour, de répondre à la question : qui faut-il aimer et à quelles conditions l'amour peut-il être honorable pour l'aimé comme pour l'amant ? Ou, du moins, toutes ces questions se trouveront subordonnées à une autre, première et fondamentale : qu'est-ce que l'amour dans son être même ? ».

1280 *Ibid.*, p. 311. Cf. aussi *ibid.*, p. 313 : « Les dissymétries, les décalages, les résistances et les fuites qui organisaient dans la pratique de l'amour honorable les rapports toujours difficiles entre l'éraсте et l'éromène – le sujet actif et l'objet poursuivi – n'ont plus de raison d'être ; ou plutôt elles peuvent se développer selon un tout autre mouvement, en prenant une tout autre forme, et en imposant un jeu bien différent : celui d'un cheminement où le maître de vérité apprend au garçon ce qu'est la sagesse ».

1281 Sur la résistance de Socrate, cf. *ibid.*, p. 312 : « Le Socrate qui apparaît dans ce passage est revêtu de pouvoirs propres au personnage traditionnel du *theios anēr* : endurance physique, aptitude à l'insensibilité, capacité de s'absenter de son corps et de concentrer en lui-même toute l'énergie de son âme ». Cf. aussi *ibid.*, p. 312-3 : « Dans le jeu amoureux où s'affrontaient des dominations diverses (celle de l'amant cherchant à s'emparer de l'aimé, celle de l'aimé cherchant à échapper, et par cette résistance réduisant l'amant en esclavage), Socrate introduit un autre type de domination : celle qui est exercée par le maître de vérité et pour laquelle il est qualifié par la souveraineté qu'il exerce sur soi ». Voir aussi P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 127 où l'auteur, à partir du discours d'Alcibiade dans le *Banquet*, insiste sur la résistance de Socrate : « il résistait au froid, à la faim, à la peur, tout en étant capable de supporter aussi bien le vin que la méditation prolongée ».

1282 Cf. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 312 : « Socrate n'est aimé par eux que dans la mesure même où il est capable de résister à leur séduction ; ce qui ne veut pas dire qu'il est pour eux sans amour ni désir, mais qu'il est porté par la force du véritable amour, et qu'il sait véritablement aimer le vrai qu'il faut aimer. [...] La sagesse du maître désormais (et non plus l'honneur du garçon) marque à la fois l'objet du véritable amour et le principe qui

problématisation grecque de l'amour et de l'amour des garçons renverse tous les rôles à la manière d'un chiasme brisé ou d'un ruban de Möbius, puisque l'éraсте dans le cadre des *aphrodisia* se transforme en éromène dans la perspective de l'intelligible, et en sens inverse l'éromène aphrodisiaque devient une sorte d'éraсте intellectuel. En d'autres termes, ce n'est pas pour échapper au rôle dégradant d'objet de plaisir que l'éromène résiste et tend à devenir le sujet moral de sa conduite, mais c'est pour résister parfaitement en tant que sujet de bien et de vrai que l'éraсте devient objet d'amour : la résistance n'est plus totalement épreuve, mais preuve. Platon résout ainsi l'antinomie du garçon-objet : l'éromène n'est plus tiraillé entre deux attitudes qui, pour la première, accepte d'en faire un objet de plaisir, et, pour la seconde, s'offusque qu'il le devienne, mais il est en même temps, ou doublement, sujet d'amour et de vérité : d'une part à l'égard de l'éraсте ou du maître de vérité, d'autre part, et à travers lui, à l'égard d'Éros qui est en même temps amour de la vérité et vérité de l'amour. Contrairement à ce que pensait Aristophane en énonçant le mythe auquel il a donné son nom, l'amour n'est pas le désir de retrouver sa moitié, c'est-à-dire, pour le comique grec, son corps-jumeau plutôt que son âme-sœur, mais le désir de s'élever jusqu'à l'Idée, à laquelle l'âme est apparentée.

Foucault insiste sur le fait que c'est à l'occasion de cette problématisation platonicienne de la relation pédérastique qu'a été inventée la première privation sexuelle en Occident :

c'est dans la réflexion sur l'amour des garçons qu'on voit se formuler le principe d'une « abstention indéfinie », l'idéal d'un renoncement dont Socrate, par sa résistance sans faille à la tentation, donne le modèle, et le thème que ce renoncement détient par lui-même une haute valeur spirituelle¹²⁸³.

Dans une interprétation sur ce point contestable, Foucault conclut que le déplacement opéré par Platon signifie aussi le dépassement de la résistance grecque à ses plaisirs vers une résistance à ses désirs, laquelle, subordonnée à une herméneutique du sujet, annonce l'aveu et l'expérience chrétienne de la chair. Foucault considère ainsi qu'Éros, qui n'est désir que de l'intelligible, est le commencement de la problématisation occidentale de l'homme de désir¹²⁸⁴.

empêche de « céder ». Cf. aussi P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 122 : « L'ironie amoureuse de Socrate consiste évidemment à feindre d'être amoureux, jusqu'à ce que celui qu'il poursuit de ses assiduités, par le renversement de l'ironie, devienne lui-même amoureux ».

1283 M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 316. Cf. déjà M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 121 : « C'est le paradoxe que la plupart des historiens refusent de voir au sujet de la fameuse homosexualité grecque : le fait que c'est dans cette société, où les relations entre hommes, ou du moins entre les garçons et les hommes, étaient libres, que vous pouvez trouver la première formulation en Occident d'un total renoncement sexuel ».

1284 Foucault fait reposer sa lecture sur le glissement de l'amour dans l'être vrai, c'est-à-dire qu'il transforme le Beau en soi en quelque chose comme l'Idée de l'amour. Or dans *Le Banquet*, Éros est soigneusement distingué de l'Idée : il est justement le mouvement vers l'Idée de beau ou Beau en soi, le fils de Poros et Pénia, le démon intermédiaire entre les dieux et les hommes, l'état transitoire entre l'ignorance et le savoir, l'élan qui permet d'élever l'âme d'un beau corps à deux puis à tous les beaux corps, aux belles âmes, aux belles actions, aux belles connaissances et enfin au Beau en soi... Foucault, en ne prenant pas pour fil conducteur la pensée rationnelle, durcit le dialogue de Platon

Quel est alors l'horizon de la résistance subjective dont Foucault essaye de dégager la possibilité en tant que finalité généalogique dans l'actualité ?

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. [...] le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles¹²⁸⁵.

L'exemple de la sexualité constitue l'angle d'attaque privilégié pour une généalogie foucauldienne du sujet¹²⁸⁶, et illustre parfaitement la « *double bind* », disciplinaire et biopolitique, du pouvoir moderne : d'une part en effet, le sexe relève du dressage du corps et de l'intensification des forces individuelles grâce à des examens médicaux, psychologiques, etc. ; d'autre part, le sexe relève de la régulation globale de la population à travers une intervention calculée sur la reproduction, la natalité, etc. Par exemple, la masturbation de l'enfant pose des problèmes de surveillance individuelle tout en menaçant la santé du groupe entier ; de même, l'hystérie des femmes suscite un contrôle du corps épileptique en même temps qu'une inquiétude portant sur la natalité et les générations futures. C'est dire que la résistance ne trouve sa patrie ni dans l'individu normalisé, ni dans une forme de totalité, parce qu'il y va du fonctionnement du pouvoir de faire jouer l'un contre l'autre, en tirant bénéfice des deux côtés : la ruse des normes modernes consiste à faire croire à l'évidence de l'individu contre les abus du général, ou à celle de catégories communautaires contre l'asservissement toujours plus

afin d'en faire le commencement, ontologique et épistémique, de la généalogie de l'herméneutique et du sujet désirant en évoquant un « double rapport à la vérité : rapport à son propre désir questionné dans son être, rapport à l'objet de son désir reconnu comme vrai. On voit ainsi se marquer un des points où se formera l'interrogation de l'homme de désir » (*ibid.*, p. 315-6). Foucault a peut-être réagi à cette phrase lue dans l'article de Hadot sur Socrate : « Dans la description qu'en donne Diotime, Éros est ainsi désir de sa propre perfection, de son vrai moi » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 127).

1285 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1051. Cf. aussi *ibid.*, p. 1048 pour le lien avec l'exigence « *omnes et singulatim* » du pastorat : « Jamais, je crois, dans l'histoire des sociétés humaines – et même dans la vieille société chinoise –, on n'a trouvé, à l'intérieur des mêmes structures politiques, une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices ».

1286 Cf. par exemple M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 121 : « je crois qu'il est presque impossible de dissocier le problème de la constitution de soi et celui de l'histoire de la sexualité ». À la différence de la folie, de la mort, de la délinquance ou de la maladie, la sexualité jouit d'un avantage pour étudier la subjectivation en raison d'une double positivité : premièrement, « la sexualité [ne fait] pas l'objet d'un rejet systématique, fondamental et à peu près constant » dans la société ; deuxièmement, « dans le cas de la sexualité, le discours vrai a été institutionnalisé, pour une part considérable au moins, comme discours obligatoire du sujet sur lui-même » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 16), et non à partir d'un discours d'expertise scientifique extérieur à lui. Sur le lien entre sujet, sexualité et aveu, cf. enfin M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 27 : « À la grande différence de la plupart des autres grands systèmes d'interdictions, celui qui concerne la sexualité a été couplé à l'obligation d'un certain déchiffrement de soi ».

sophistiqué de l'individu.

Symétriquement au double pouvoir, la résistance doit ainsi emprunter simultanément deux directions ; premièrement, contre l'anatomo-politique, il faut inventer avec le corps un érotisme non disciplinaire : des plaisirs sans calcul ni utilité, c'est-à-dire non seulement insubordonnés à la procréation, mais aussi désindexés par rapport à la production d'une identité ou d'une individualité fixe en conformité avec la nature ou la vérité intime du désir¹²⁸⁷. Deuxièmement, contre la biopolitique, il faut moins faire jouer d'autres catégories normales en voulant libérer la femme ou l'homosexuel, qu'inventer de nouveaux modes de relations sociales et politiques entre les individus¹²⁸⁸. Dans les deux cas, et comme y a insisté par exemple Guillaume Le Blanc, la résistance prend sens comme rapport à soi, dans le cadre d'une subjectivation à l'intérieur de laquelle seulement peuvent jouer, contre toute forme de normalité, la singularité ou l'étrangeté légitime, la valorisation du plaisir et l'invention de nouvelles formes de subjectivité¹²⁸⁹.

L'insistance sur la notion de plaisir comme résistance permet enfin d'inscrire Foucault dans la brèche ouverte par la *Critique de la faculté de juger*, qui permet par ailleurs d'entrevoir une bien plus riche conception du sujet que la caricature souvent avancée, et parfois partagée par Foucault, d'un sujet *a priori* ou transcendantal. Alors que la thèse des écrits moraux avance qu'un plaisir animal, comme la jouissance charnelle, et un plaisir noble, comme la contemplation de Dieu, ne se différencient pas moralement – ou plutôt, sont aussi peu moraux l'un que l'autre – parce qu'ils dérivent identiquement d'un désir pathologique, la troisième *Critique* affirme l'existence d'un plaisir indépendant d'un désir qu'il viendrait satisfaire, plaisir

1287 Dans certains textes, Foucault évoque par exemple le sado-masochisme, qui oppose la pluralité des rôles à l'identité fixe, le jeu plaisir/souffrance à la libération du désir, le souci de l'ensemble du corps à la génitalisation de la sexualité, la dépense inutile à la reproduction. Cf. par exemple M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et écrits* II, *op. cit.*, n° 358, p. 1556-8 : « Je pense que nous avons là une sorte de création, d'entreprise créatrice, dont l'une des principales caractéristiques est ce que j'appelle la déssexualisation du plaisir. L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de tous les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles, etc. ». Ou encore : « Nous devons fabriquer de *bonnes* drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense ».

1288 Par exemple, Foucault répète qu'il ne s'agit pas d'être homosexuel et de vouloir s'identifier aux traits psychologiques, normaux et visibles de l'homosexuel, mais de s'investir dans un « *devenir gay* » (par exemple, cf. *ibid.*, p. 1555) en multipliant les possibilités relationnelles, qui peuvent passer par la promotion d'adoptions libres, économiques ou culturelles, à tout âge et à toute condition... Cf. par exemple *ibid.*, p. 1558 qui envisage la création « de nouvelles amitiés ». Sur le lien entre résistance et sexualité *queer*, cf. D. Halperin, *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000, par exemple p. 69 : « le but de Foucault n'est pas la *libération* mais la *résistance* ».

1289 Cf. *ibid.*, p. 1554 : « Le sexe n'est pas une fatalité ; il est une possibilité d'accéder à une vie créatrice ». Guillaume Le Blanc a insisté sur ce point : la résistance foucauldienne tiendrait d'une déprise des normes à l'intérieur même des normes, à l'« instauration d'un lieu non normé » ou d'un « écart purement interne à la nécessité des règles » si bien que « la pensée, si elle s'inscrit dans les normes, ne se réduit pas aux normes. Elle est pratique non normée de subjectivation dans le jeu même des normes » (G. Le Blanc, *La Vie humaine*, *op. cit.*, p. 209).

esthétique pour le beau ou « satisfaction désintéressée et libre »¹²⁹⁰. Poursuivant la même intuition, Foucault entend aussi bien détacher le plaisir du désir, parce qu'il voit l'échec de toute perspective qui verrait la réduction du sujet à un désir premier qu'il s'agirait d'interpréter, de dévoiler et de libérer. Pour autant, Foucault ne s'abandonne à aucun hédonisme, précisément parce que l'hédonisme suppose toujours l'indissociabilité du désir et du plaisir, considérant que le premier est finalisé par le second ; Foucault entend plutôt, à l'instar d'Aristote contre les hédonistes ou les cyrénaïques, mais aussi de Nietzsche contre les utilitaristes, briser le lien analytique entre plaisir et désir¹²⁹¹. Contre la tradition, comprenant aussi bien Aristote et Kant qu'Épicure et Nietzsche, Foucault entend cependant moins dégager un plaisir pur, irrésistible et jamais déçu que faire jouer un plaisir dans une esthétique de soi et des autres, comme résistance à des normes qui depuis le christianisme subordonnent la subjectivation à une herméneutique du désir, de la vie ou d'une certaine volonté de puissance¹²⁹².

1290 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §5, *op. cit.*, p. 188. Cf. sur ce point G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 488 : « le plaisir à l'état pur suppose rompue toute relation à la faculté de désirer dans son ensemble ».

1291 Dans deux passages décisifs, aux livres VII et X de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote livre sa conception du plaisir en s'opposant principalement à deux thèses : d'une part, celle de l'hédoniste Eudoxe affirmant que le plaisir est le souverain bien et constitue la fin ultime de l'homme comme de tout être vivant, d'autre part, celle du platonicien anti-hédoniste Speusippe affirmant que le plaisir est un mal parce qu'il est emporté par l'excès et l'illimitation propre à tout ce qui n'est que corporel (cf. sur ce point l'étude de référence de Festugière, *Aristote, Le plaisir*, Paris, Vrin, 1936). Contre le premier, Aristote soutient que le plaisir, qui est toujours un bien, n'est pas nécessairement corporel, parce qu'il dépend de la vertu, de la prudence et de l'action bonne, c'est-à-dire de l'intellect ; contre le second, Aristote précise que le plaisir n'est pas la fin de l'homme, mais la fin accidentelle de l'action morale : « le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 4, 1174b). Le plaisir est pour Aristote le supplément gracieux de l'action vertueuse qui, tout en ne lui étant pas nécessaire, la parachève de surcroît : son couronnement. Nietzsche suit Aristote en ce sens : « il n'y a pas recherche du plaisir mais le plaisir survient quand est atteint ce qui est recherché : le plaisir accompagne, le plaisir ne meut pas » (F. Nietzsche, *FP XIII*, 1888, 14 [121]). Ce qui est décisif, c'est que chez Aristote comme chez Nietzsche, le plaisir n'est pas la raison ultime de l'action humaine : il est un indice plutôt qu'une explication, ou un signe d'activité vertueuse. En ce sens, Aristote et Nietzsche dissocient le plaisir d'une part, le désir, la vie ou la volonté de puissance d'autre part : « Plaisir et déplaisir sont choses marginales et non originaires, des jugements de valeur de second rang qui se déduisent d'une valeur directrice » (F. Nietzsche, *FP XIII*, 1887, 11 [61]).

1292 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 3 1174 b : « le plaisir est au nombre de ces choses qui sont des touts parfaits ». Le plaisir n'est pas pour le Stagiritte une chose en devenir. C'est que le maximum de plaisir est référé au plaisir contemplatif, et même, en dernière instance, à celui du dieu, qui ne cesse de jouir d'un « plaisir un et simple » (*ibid.*, VII 15 1154 b). Sur l'opposition centrale de Nietzsche à l'utilitarisme qui, en calculant ses plaisirs, vise le moins de souffrances possibles, cf. F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, livre premier, §12, *op. cit.* : « aujourd'hui encore vous avez le même choix : ou bien *le moins possible de déplaisir*, l'absence de douleur [...] - ou bien *le plus de déplaisir possible* pour le prix de la croissance d'une abondance de joie et de plaisirs raffinés, rarement savourés jusqu'alors ! ».

Bibliographie

1. Ouvrages de Michel Foucault

- *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Puf, 1954 ; n. éd., *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Puf, 1962.
- *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 ; n. éd., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Naissance de la clinique*, Paris, Puf, 1963, [« Quadrige », 2003].
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963 [« Folio », 1992].
- *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, [1990].
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- (éd.) *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Paris, Gallimard, 1973, [1994].
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1976, [« Tel », 1993].
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- (éd.) *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, 1978.
- (éd. avec A. Farge) *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, [« Folio », 2014].
- *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 [« Tel », 1997].
- *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, [« Tel » 1997].

Ouvrages posthumes

- *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2017.
- *Discours et vérité précédé de la Parrèsia*, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2016.
- *Dits et écrits*, D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), 2 vol., Paris, Gallimard « Quarto », 2001.
- *Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant (trad. M. Foucault)*, D. Defert, F. Ewald, F. Gros (éd.), Paris, Vrin, 2008.
- *La Grande étrangère. À propos de littérature*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.
- *La Peinture de Manet*, Paris, Seuil, 2004.
- *La Pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 2009.
- *Le Beau danger*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.
- *Le Corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.
- *Œuvres I et II*, Gros F. dir., Paris, Gallimard, 2015.
- *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2013.
- *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, F. Brion et B. Harcourt éd., Louvain-Chicago, Presses universitaires de Louvain, 2012.
- *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2015.
- *Dialogue*, J.-F. Bert éd., Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2007.

Cours au Collège de France

- *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, D. Defert éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2011.
- *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, B. Harcourt (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2015.
- *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, B. Harcourt éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2013.
- *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, J. Lagrange éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2003.
- *Les Anormaux. Cours au collège de France 1974-1975*, V. Marchetti et A. Salomoni éd., Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, M. Bertani et A. Fontana éd., Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978-1979*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2012.
- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2014.

- *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, F. Gros éd., Paris, Seuil/ Gallimard, 2008.
- *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, F. Gros éd., Paris, Seuil/ Gallimard, 2009.

Inédit

Entretien avec Rouge disponible à l'adresse : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>.

2. Ouvrages critiques sur Michel Foucault

Adorno F. P., *Le Style du philosophe*, Paris, Kimé, 1996.

Artières P. (éd.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004.

Artières P., Bert J.-F. (éd.), *Surveiller et Punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2011.

- et al., *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault, Regards critiques 1961-2011*, Caen, Presses Universitaires de Caen/IMEC, 2011.

- et al., *Les Mots et les Choses de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968*. Presses

Universitaires de Caen, 2009.

Artières P., Quéro L., et Zancarini-Fournel M. (éd.), *Le Groupe d'information sur les prisons.*

Archives d'une lutte, 1970-1972, Paris, IMEC, 2001.

Artières P. et Potte-Bonneville M., *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Points, 2012.

Bert J.-F. et Lamy J., *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS éditions, 2014.

– Bert J.-F. (dir.), *La Volonté de savoir de Michel Foucault. Regards critiques 1976-1979*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2013.

Bidet J., *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2014.

Billouet P., *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

Boullant F., *Michel Foucault et les prisons*, Paris, Puf, 2003.

Bousquet F., « Putain » de saint Foucault, *Archéologie d'un fétiche*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2015.

Bouveresse J., *Le Philosophe et le réel. Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, Paris, Hachette, 1998.

– *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

Chevallier P., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011.

Chevallier P., Greacen T., et Collectif, *Folie et justice. Relire Foucault*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2009.

Collectif, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

- Colombel J., *Michel Foucault*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Cusset F., *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005.
- Da Silva E. (éd.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 2. Foucault et la philosophie*, Lyon, ENS Éditions, 2014.
- Defert D., *Une vie politique*, Paris, Seuil, 2014.
- Dreyfus H., et Rabinow P., *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Eribon D., *L'Infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Paris, EPEL, 2001.
- *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989.
- Granjon M.-C. (dir.), *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Karthala, 2005.
- Gros F. (éd.), *Michel Foucault*, Paris, Puf « Que sais-je ? », 1996.
- *Foucault et la folie*, Paris, Puf, 1997.
 - *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Puf, 2012.
 - *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017.
- Guibert H., *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990.
- Haber S., *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Puf, 2005.
- Halperin D., *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000.
- Han B., *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
- Hoy, D. C. (éd.), *Michel Foucault, lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989.
- Joly É. et Sabot P., *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.
- Kriegel B., *Michel Foucault aujourd'hui*, Paris, Plon, 2004.

- Laval C., Paltrinieri L., et Taylan F. (éd.), *Marx et Foucault*, Paris, La Découverte, 2015.
- Le Blanc G., *La Pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2006.
- Legrand S., *Les Normes chez Foucault*, Paris, Puf, 2007.
- Lindon M., *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, P.O.L., 2011.
- Lorenzini D., Revel A., et Sforzini A. (éd.), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013.
- Macey D. *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994.
- Macherey P., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.
- *Le Sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014.
- Mandosio J.-M., *Longévité d'une imposture. Michel Foucault. Suivi de Foucaultphiles et foucaulâtres*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
- Marietti A. K., *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris, Librairie Générale Française, 1985.
- Mauriac C. *Le Temps immobile, t. 3. Et comme l'espérance est violente*, Paris, Grasset, 1976.
- *Une Certaine rage*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- Merquior J.-G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, Puf, 1986.
- Paltrinieri L. (dir.), *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2014.
- Perrot M., *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980.
- Potte-Bonneville M., *Foucault*, Paris, Ellipses Marketing, 2010.

– *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Puf, 2004.

Revel J., *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005.

– *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

– *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010.

– *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

Sato Y., *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, Paris*, L'Harmattan, 2007.

Sforzini A., *Les Scènes de la vérité*, Paris, Le Bord de l'eau, 2017.

Terrel J., *Politiques de Foucault*, Paris, Puf, 2010.

Veyne P., *Comment on écrit l'histoire ? - suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1979.

– *Foucault sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

Voeltzel T., *Vingt ans et après*, Paris, Verticales, 2014.

Walzer M., *La Critique sociale au XX^e siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996.

3. Ouvrages de Nietzsche et commentaires sur Nietzsche

Blondel E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 2010.

– *Nietzsche*, Paris, Puf, 1965.

Dixsaut M., *Nietzsche, Par-delà les antinomies*, Paris, Vrin, 2012.

Franck D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Puf, 2010.

- Fink E., *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008
- Heidegger M., *Nietzsche I et II*, trad. Klossowski P., Paris, Gallimard, 1971.
- Granier J., *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- Jaspers K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978.
- Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- Losurdo D., *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Paris, Delga, 2016.
- Löwith K., *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.
- Müller-Lauter W., *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998.
- Nietzsche, F., *Fragments posthumes, Été 1881 – Été 1882*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982.
- *Fragments posthumes, Été 1882 – Printemps 1884*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. IX, trad. A.-S. Astrup et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997.
- *Fragments posthumes, Printemps – Automne 1884*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. X, trad. J. Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- *Fragments posthumes, Automne 1884 – Automne 1885*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XI, trad. M. Haar et M. De Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- *Fragments posthumes, Automne 1885 – Automne 1887*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1979.
- *Fragments posthumes, Automne 1887 – Mars 1888*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976.

- *Fragments posthumes, Début 1888 –Début janvier 1889*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1977.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.
- *Aurore*, trad. Henri Albert, Paris, Hachette, 2005.
- *Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard Folio, 1992.
- *Ecce homo / Nietzsche contre Wagner*, trad. E. Blondel , Paris, Flammarion, 1999.
- *La Généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- *La Naissance de la tragédie*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Librairie générale française, 1994.
- *Le Cas Wagner / Crépuscule des idoles.*, trad. P. Wotling et E. Bondel, Paris, Flammarion, 2005.
- *Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski, Paris, Flammarion, 2007.
- *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.
- Nietzsche Source (www.nietzschesource.org/).

Salanskis E., *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Pinto L., *Les Neveux de Zarathoustra, La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.

Wotling P., *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

- *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2012.
- et Balaudé J.-F. (éd.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

4. Ouvrages de philosophie politique ou sur la résistance

Abensour M., *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2000.

Agamben G., *Homo Sacer. Le pouvoir et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

– *Qu'est-ce que le commandement ?*, Paris, Rivages, 2013.

Aubenas F. et Benasayag M., *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte, 2002.

Arendt H., *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2002.

– *Du Mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

– *Les Origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard « Quarto », 2002.

– *Condition de l'homme moderne*, repris en *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard « Quarto », 2012.

– *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 2003.

Benjamin W., *Œuvres III*, Paris, Gallimard Folio, 2000.

Bercé Y.-M., *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 2006.

– *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*, Paris, CNRS, 2013.

Bergen V., *Résistances philosophiques*, Paris, Puf, 2009.

Birnbaum J. (dir.), *Où est le pouvoir ?*, Paris, Gallimard, 2016.

Bloch E., *Le Principe Espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1976.

Burckhardt J., *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Nouveau Monde, 2017.

- Cahen G. (éd.), *Résister, le prix du refus*, Paris, Autrement, 1995.
- Castoriadis C., Lefort C., Mothé D. et collectif, *Socialisme ou Barbarie : Anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007.
- Cavell S., *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009,
- Cervera-Marzal M., *Désobéir en démocratie*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.
- Clausewitz C. V., *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955.
- Critchley S., *Une Exigence infinie*, Paris, François Bourin, 2013.
- Debord G., *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.
- Declerck P., *Les Naufragés*, Paris, Plon, 2001.
- Delmas-Marty M., *Résister, responsabiliser, anticiper*, Paris, Seuil, 2013.
- Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974.
- Fanon F., *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004.
- Farge A. et Chaumont M., *Les Mots pour résister*, Paris, Bayard, 2005.
- Foessel M., *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2010.
- Geismar A., July S., et Morane E., *Vers la guerre civile*, Éditions et publications premières, 1969.
- Gros F., *Le Principe Sécurité*, Paris, Gallimard, 2012.
- avec Garapon A., Pech T., *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- Guenancia P., *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, 2012.
- Harcourt B., *Exposed. Desire and disobedience in the Digital Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.
- Hardt M. et Negri A., *Commonwealth*, Paris, Gallimard, 2012.

Jackson G., *Les Frères de Soledad*, Paris, Syllepse, 2014.

Laugier S. et Ogien A., *La Désobéissance civile*, Problème politiques et sociaux n°989, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2011.

– *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011.

Lefort C., *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

– *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 2001.

Le Blanc G., *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

– *L'Invisibilité sociale*, Paris, Puf, 2009.

– *La Philosophie comme contre-culture*, Paris, Puf, 2014.

Marcuse H., *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.

– *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

Marx, K., *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971.

– *Le Capital*, Livre I, trad. Rubel M., Paris, Gallimard Folio, 2008.

– *Philosophie*, Rubel M. éd., Paris, Gallimard Folio, 1994.

– *La Lutte des classes en France, suivi de La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848 et de Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Rubel M. éd., Paris, Gallimard folio, 2002.

Nicolas J., *La Rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale*, Paris, Gallimard Folio, 2008.

Porchnev B., *Les Soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1972.

Proust F., *De la Résistance*, Paris, Les Éditions du cerf, 1997.

Rancière J., *La Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2012.

- *La Parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007.
- *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.
- *La Nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 2012.
- *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

Rawls J., *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009.

Revault d'Allonnes M., *Le Pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006.

Rosanvallon P., *La Contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

Sartre J.-P., *Critique de la Raison dialectique, tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985.

- *Critique de la Raison dialectique, tome 2. L'Intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985.
- avec Gavi P. et Victor P., *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974.

Schmitt C., *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Champs, 2009.

Semelin J., *Sans Armes contre Hitler*, Paris, Payot, 1998.

Senellart M., *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1974.

Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs, 2008.

Thompson E. P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2012.

Thoreau, H. D., *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 2015.

- *La Désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

– *Résister*, Paris, Mille et une nuits, 2011.

Truong N., *Résistances intellectuelles*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2015.

Venner D., *Histoire critique de la Résistance*, Paris, Pygmalion, 2007.

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1993.

Weber M., *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

– *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1997.

Wieviorka M., *Histoire de la Résistance*, Paris, Perrin, 2013.

Zancarini J.C. (éd.), *Le Droit de résistance XII^e – XX^e siècle*, Lyon, ENS éditions, 1999.

5. Ouvrages littéraires

Artaud A., *Œuvres*, Paris, Gallimard « Quarto », 2004.

Austin J. L., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

Barthes R., *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984.

– *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972.

– *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1982.

Bataille G., *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

– *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

– *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.

– *Les Larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 2012.

– *Romans et récits*, Paris, Gallimard, 2004.

Beckett S., *En attendant Godot*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1952.

– *L'Innommable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1953

Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, 1976.

Blanchot M., *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1971.

– *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.

– *L'Entretien infini*, Paris Gallimard, 1969.

– *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

– *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 2011.

– *L'Attente l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962.

Char R., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983.

Compagnon A., *Le Démon de la théorie*, Paris, Seuil, 2014.

Denis B., *Littérature et engagement*, Paris, Seuil, 2000.

Diderot, *Le Neveu de rameau*, Paris, Deleunay, 1821.

Euripide, *Tragédies complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard Folio, 2014.

Homère, *Iliade*, Paris, Librairie Générale Française, 1963.

– *Odyssée*, Paris, Librairie Générale Française, 1960.

Klossowski P., *Le Bain de Diane*, Paris, Pauvert, 1956.

– *Les Lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1965.

– *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965.

– *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.

Malraux A., *Les chênes qu'on abat...*, Paris, Gallimard, 1971.

- *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, 2012.
- *Les Voix du silence*, Paris, NRF / La galerie de la Pléiade, 1951.
- *L'Espoir*, Paris, Gallimard, 1972.
- *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, Gallimard, 1977.

Proust M., *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, 1999.

- *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, 1987.

Robbe-Grillet A., *Angélique ou l'enchantement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

- *Dans le labyrinthe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959.
- *La Maison de rendez-vous*, Les Éditions de Minuit, 1965.
- *La Reprise*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001.
- *Le Miroir qui revient*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- *Souvenirs du triangle d'or*, Paris, Seuil, 1985.

Roussel R., *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Gallimard, 1995.

- *Locus Solus*, Paris, Gallimard, 2012.
- *Impressions d'Afrique*, Paris, Flammarion, 2005.
- *Nouvelles impressions d'Afrique*, Paris, Berg International, 2013.

Sartre J.P., *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1985.

- *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1972.

- *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1977.
- *Huis Clos, suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, 2000.

Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.

Sophocle, *Théâtre complet*, Paris, Flammarion, 1993.

Vercors, *Le Silence de la mer*, Paris, Albin Michel, 1951.

6. Autres

Adorno T. W., Horkheimer M., *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1983.

Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Rivages, 2014.

Alain, *Propos I*, Paris, Gallimard, 1956.

- *Propos II*, Paris, Gallimard, 2003.

Althusser L., *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2005.

- avec Balibar É., Establet R., Macherey P., Rancière J., *Lire Le Capital*, Paris, Puf « Quadrige », 2014.

Ancet P., *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, Puf, 2006.

Aristote, *Œuvres complètes*, Pellegrin (éd.), Paris, Flammarion, 2014.

- *Sur l'interprétation*, trad. Dalimier C.
- *Métaphysique*, trad. Duminil M.-P. et Jaulin A.
- *Éthique à Nicomaque*, trad Bodéüs R.
- *Les Politiques*, trad. Pellegrin P.

– *Rhétorique*, trad. Chiron P.

– *Poétique*, trad. Destrée P.

Arnauld A., et Nicole P. *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Vrin, 1981.

Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1991.

Aubenque P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 2013.

– *La Prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 2009.

Baudrillard J., *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1996.

Beccaria C., *Des Délits et des peines*, trad. Chevallier M., Paris, Flammarion, 2006.

Berkeley G., *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1993.

Bergson H., *L'Évolution créatrice*, Paris, Puf, 2013.

– *La Pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009.

Boltanski L. et Chiapello E., *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Boucher M., Pleyers G. et Rebughini P., *Subjectivation et désobjectivation. Penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

– *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2015.

– *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

– et Passeron J.-C., *La Reproduction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.

Braudel F., *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.

– *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, tome 1: La Part du*

milieu., Paris, Armand Colin, 1990.

Brisson L. et Fronterotta F. dir., *Lire Platon*, Paris, Puf, 2006.

Butler J., *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006.

Canguilhem G., *Le Normal et le pathologique*, Paris, Puf, 2011.

– *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin 2009.

– *Œuvres complètes t. IV, Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965*, Paris, Vrin, 2015.

Cassirer E. et Heidegger M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.

Castel R., *Le Psychanalysme*, Paris, Flammarion, 1981.

Certeau, M., *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard Folio, 2005.

Clastres P., *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.

– *Entretien avec l'Anti-mythes (1974)*, Paris, Sens & Tonka, 2012.

– *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

– *Archéologie de la violence*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2010.

Collectif, *Les Cyniques grecs*, Paris, Le livre de poche, 1992.

Dastur F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 2011.

Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

– *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

– *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*. Lapoujade D. éd., Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

– *Différence et répétition*, Paris, Puf, 2011.

- *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004.
- *Le Bergsonisme*, Paris, Puf, 2011.
- *La Philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 2011.
- *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

Deleuze G. et Guattari. F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

- *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.

Deleuze G. et Parnet C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008.

Delumeau J., *L'Aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1992.

Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

- *La Voix et le phénomène*, Paris, Puf, 2009.
- *L'Écriture et la différence*, Paris, Points, 2014.
- *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.

Descartes R., *Œuvres complètes*, Adam C., et Tannery P. (éd.), Paris, Vrin, 1974.

Descombes V., *Le Même et l'autre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

Detienne M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de Poche, 2006.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 2 vol., Goulet-Cazé M.-O. dir., Paris, Flammarion, 1993.

Dixsaut M., *Platon*, Paris, Vrin, 2003.

Dubois C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000.

Dulong R., *L'Aveu. Histoire, sociologie, philosophie*, Paris, Puf, 2001.

Durkheim E., *Éducation et sociologie*, Paris, Puf Quadrige, 2013.

– *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2010.

Foessel M., *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éditions, 2015.

Fraser N., *Contemporary Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Freud S., *Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Payot, 2010.

– *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 2001.

– *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2001.

– *Malaise dans la civilisation*, Paris, Gallimard, 2010.

Gernet L., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

Glucksmann A. *Les Maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977.

Guenancia P., *Lire Descartes*, Paris, Gallimard Folio, 2000.

Habermas J., *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988.

– *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1999.

Hadot I., *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.

Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002.

– *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

– *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2003.

– *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Hegel G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite J., Paris, Aubier, 1941.

– *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan J.-F., Paris, Puf, 2011.

– *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Pocket, 2012.

Heidegger M., *Être et temps*, Martineau E., Paris, Authentica, 1985.

– *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 2004.

– *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1981.

– *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981.

– *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1983.

– *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986.

– *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.

– *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.

Henrion J.-L., *La Cause du désir. L'agalma de Platon à Lacan*, Paris, Point Hors Ligne, 1993.

Hobbes T., *Léviathan*, trad. Tricaud F., Paris, Dalloz, 1999.

Honneth A., *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008.

– *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 2016.

Husserl E., *L'Origine de la géométrie*, Derrida J. éd., Paris, Puf, 1963.

– *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2000.

– *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004.

- Hyppolite J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- Goulet-Cazé, M.-O., *Le Cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017.
- Kambouchner D. (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Folio, 1995.
- Kant E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008.
- *Le Conflit des facultés*, Ferrié C. éd., Paris, Payot, 2015.
 - *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. éd., Paris, Flammarion, 2015.
 - *Critique de la raison pratique*, Fussler J.-P., Paris, Flammarion, 2003.
 - *Critique de la raison pure*, Renaut A. éd., Flammarion, 2006.
 - *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme une science*, trad.
- Guillermit L., Vrin, Paris, 1986
- *Théorie et pratique*, Proust F. éd., Paris, Flammarion, 1994.
 - *Vers la paix perpétuelle - Que signifie s'orienter dans la pensée? - Qu'est-ce que les Lumières?*
- Proust F. éd., Paris, Flammarion, 1991.
- Kantorowicz E., *Les Deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard « Quarto », 2000.
- Köhler W., *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 2000.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Lacan J., *Écrits I*, Paris, Seuil, 2014.
- Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, Paris, Puf, 2008.
- *La Vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, Puf, 2002.
- Lebrun G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Le Livre de Poche, 2003.

- Leibovici M. (dir.), *Le moment de la subjectivation, Tumultes*, Paris, Kimé, n° 43, octobre 2014.
- Le Trosne G.-F., *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, Paris, P. G. Simon, 1764.
- Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 2003.
- *Les Structures élémentaires de la parenté*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2002.
 - *Race et histoire*, Paris, Gallimard Folio, 1987.
 - *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
 - *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- Malherbe M., *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000.
- Mauss M., *Essai sur le don*, Paris, Puf, 2007.
- Merleau-Ponty M., *Œuvres*, Paris, Gallimard Quarto, 2010.
- Montaigne M., *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2009.
- Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994.
- Pascal B., *Les Provinciales - Pensées - et autres opuscules philosophiques*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.
- Platon, *Œuvres complètes*, Brisson L. éd., Paris, Flammarion, 2011.
- *Alcibiade*, Pradeau J.-F. Et Marboeuf C.éd., Paris, Flammarion, 2000.
 - *Apologie de Socrate*, Brisson L. éd., Paris, Flammarion, 2005.
 - *Le Banquet*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
 - *Gorgias*, Canto-Sperber M. éd., Paris, Flammarion, 2007.
 - *Lachès*, Dorion L.-A. éd., Paris, Flammarion, 1997.

- *Le Politique*, Brisson L. et Pradeau J.-F. éd., Paris, Flammarion, 2005.
 - *Lettres*, Brisson L. éd., Paris, Flammarion, 2004.
 - *Phédon*, Dixsaut M. éd., Paris, Flammarion 1991.
 - *Philèbe*, Pradeau J.-F. éd., Paris, Flammarion, 2007.
 - *Sophiste*, Cordéro N. L. éd., Paris, Flammarion, 1993.
 - et Jacques Derrida. *Phèdre suivi de La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion, 2006.
- Renault E., *Marx et la philosophie*, Paris, Puf, 2014.
- Ricœur P., *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011.
 - *Temps et récit 3*, Paris, Seuil, 1991.
- Riquier C., *Archéologie de Bergson*, Paris, Puf Épiméthée, 2009.
- Rivelaygue J., *Leçons de métaphysique allemande, tome 2*, Paris, Grasset, 1992.
- Robbespierre M., *Œuvres*, Paris, F. Cournol, 1867.
- Rousseau J.-J., *Rousseau. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard Pléiade, 1969.
- *Émile ou De l'éducation*, Wirz C. éd., Paris, Gallimard Folio, 1995.
 - *Les Confessions*, Paris, Gallimard Folio, 2009.
 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Bernardi B. éd., Paris, Flammarion, 2011.
- Rusche G., Kirchheimer O., *Peine et structure sociale. Histoire et « théorie critique » du régime pénal*, Paris, Cerf, 1994.
- Sartre J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.

– *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

– *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2012.

Sloterdijk P., *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgeois, 2000.

– *Tu dois changer ta vie*, Paris, Libella-Maren Sell, 2011.

Spinoza B., *Œuvres I*, trad. Appuhn C., Paris, Flammarion, 1993.

– *Œuvres IV*, trad. Appuhn C., Paris, Flammarion, 1993.

– *Éthique*, Paris, Éditions de L'Éclat, 2005.

Vernant J.-P., *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007.

Williams B. Lelaidier J., *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Paris, Gallimard, 2006.

Winock M., *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999.

– *Les Voix de la liberté*, Paris, Seuil, 2000.

7. Principaux articles cités

Becker G., Ewald F., et Harcourt B., « Gary Becker dialogue avec Michel Foucault », trad. Dufoix S., *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 3 (4 septembre 2014), p. 265-88.

– « Becker et Foucault sur les délits et les peines », trad. Dufoix S., *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 5 (29 octobre 2015), p.193-220.

Bernat J., « La fonction de l'orgasme selon Wilhelm Reich (1897-1957) ». *Corps*, n° 5 (30 mars 2009), p. 113-19.

Brodeur, Jean-Paul. « « Alternatives » à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social :

une entrevue avec Michel Foucault » *Criminologie*, 26, n° 1 (1993), p. 13-34.

Caeymaex F., « Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme », *Les Temps Modernes* n° 658-659, n° 2 (1 juillet 2010), p.143-58.

Cavagnis J., « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de « spiritualité politique » », *Cahiers philosophiques*, n° 130 (15 novembre 2012), p. 51-71.

Giami A., « Misère, répression et libération sexuelles », *Mouvements* n°20, n° 2 (2002), p. 23-29.

Goblot-Cahen C., « Qu'est-ce que punir ? », *Hypothèses* 6, n° 1 (1 janvier 2009), p. 87-97.

Guenancia P., « Foucault / Descartes: la question de la subjectivité », *Archives de Philosophie* Tome 65, n° 2 (1 juin 2002), p. 239-54.

Goris W., « L'a priori historique chez Husserl et Foucault », *Philosophie* n° 123, été 2014, p. 3-27.

Han B., « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques », in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2: Foucault et la philosophie*, Da Silva E. éd., Lyon, ENS éditions, 2014, p. 23-38.

Lachaud J.-M., « Du « Grand refus » selon Herbert Marcuse », *Actuel Marx*, n° 45 (9 avril 2009), p. 137-48.

Paltrinieri L., « Quantifier la qualité », *Raisons politiques* n° 52, 2013, p. 89-108.

Righi N., « L'humanisme d'André Malraux », *Le Philosophoire* n° 23, n° 2 (1 décembre 2004), p. 195-211.

Sibertin-Blanc G., « Pour un naturalisme vitaliste », *Methodos, Savoirs et textes*, n° 2 (2 avril 2002).

Wahnich S., « Foucault saisi par la révolution », *Vacarme*, n° 68 (29 août 2014), p. 138-51.

M. Fontaine : Michel Foucault, une pensée de la résistance

Résumé

Cette thèse porte sur la pensée de la résistance chez Michel Foucault. L'idée est double : d'une part, proposer une étude critique et systématique de l'usage foucauldien de la résistance, afin d'éclairer le sens des analyses, des thèses et des concepts importants de l'œuvre ; d'autre part, comprendre comment Foucault renouvelle la pensée de la résistance dans le contexte qui lui est contemporain, et dans une discussion explicite ou implicite avec le marxisme, Sartre, Deleuze ou l'école de Francfort. Le pari est de montrer que c'est en vertu d'une réflexion sur la résistance, et de certaines apories apparentes mais décisives, comme une résistance sans norme ou sans sujet, que Foucault réoriente son regard méthodologique vers une analytique du pouvoir, du gouvernement ou de la subjectivité. Au moins trois résistances spécifiques se distinguent ainsi : une résistance littéraire contre l'illusion anthropologique, une résistance collective contre des normes politiques – pouvoirs souverain, disciplinaire, bio-politique –, enfin une résistance éthique et subjective à ce qui, en soi, accepte, désire et reconduit des façons de se gouverner. En outre, la relation de Foucault à Nietzsche est l'objet d'une attention spéciale : il s'agit de montrer comment Foucault dégage son travail généalogique, dont toute l'inspiration est de résistance, d'une philosophie nietzschéenne centrée sur la volonté de puissance, c'est-à-dire sur le dépassement des résistances. En cela, il est possible de montrer que la résistance foucauldienne, qui se joue au point de rencontre entre la pensée, la liberté et la vérité, constitue une voie privilégiée pour répondre philosophiquement aux critiques d'historicisme, de relativisme ou de nihilisme adressées à Foucault.

Mots clé : résistance, pouvoir, liberté, norme, Foucault, Nietzsche.

Abstract

This thesis focuses on Michel Foucault's thought of resistance. There is a dual idea: on the one hand, to offer a critical and systematic study of the Foucauldian use of resistance, in order to shed light on the important analyses, theses and concepts of his work; on the other hand, to understand how Foucault renews the thought of resistance in his contemporary context, and in an explicit or implicit discussion with Marxism, Sartre, Deleuze or the Frankfurt School. The challenge is to show that it is in virtue of some thought on resistance, and on some visible but decisive aporias, such as a normless or subject-deprived resistance, that Foucault redirects his methodological eye towards an analysis of power, government and subjectivity. At least three specific resistances can thereby be distinguished: a literary resistance against the anthropological illusion, a collective resistance against political norms - sovereign, disciplinary, bio-political powers -, and finally an ethical and subjective resistance to what, in itself, accepts, desires and reestablishes ways to govern oneself. Besides, Foucault's relationship to Nietzsche is subject to a specific attention: it is about showing how Foucault frees his genealogical work, whose inspiration is of resistance, from a Nietzschean philosophy focused on the will to power, that is to say the overtaking of resistances. In that, it is possible to show that the Foucauldian resistance, which is played at the crossroad of thought, freedom, and truth, constitutes a privileged way to philosophically answer to the critics of historicism, relativism, or nihilism addressed to Foucault.

Keywords: resistance, power, freedom, norm, Foucault, Nietzsche.