



La technique et l'Être chez Michel Foucault

Yudai Shimizu

► To cite this version:

Yudai Shimizu. La technique et l'Être chez Michel Foucault. Philosophie. Université de Lille, 2019. Français. NNT : 2019LILUH013 . tel-02470743

HAL Id: tel-02470743

<https://theses.hal.science/tel-02470743>

Submitted on 7 Feb 2020

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.

UNIVERSITE Lille

**École doctorale SHS 473 – Lille - Nord de France S.T.L
(UMR CNRS 8163)**

**Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur
Discipline : Philosophie**

présentée et soutenue publiquement par
Yudai Shimizu

Le 28 septembre 2019

La technique et l'Être chez Michel Foucault

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur Philippe SABOT

Membres du jury :

Monsieur Frédéric GROS, Professeur, Sciences-Po Paris

Monsieur Marcelo Raffin, Professeur, Universidad de
Buenos Aires

Madame Judith Revel, Professeure, Université Paris-
Nanterre

Monsieur Philippe SABOT, Professeur, Université
Charles de Gaulle-Lille

REMERCEMENTS

Je voudrais ici témoigner ma reconnaissance à mon directeur de recherche, Monsieur Philippe Sabot, qui a bien voulu accepter de diriger cette thèse, et m'apporter, tout au long de mes recherches, des conseils précieux. Je tiens également à remercier tous les professeurs du jury qui ont accepté avec gentillesse de lire et commenter attentivement ce travail.

Que soient également remerciés tous les professeurs et tous mes amis en France et au Japon qui m'ont toujours encouragé et ont apporté des commentaires très fructueux sur mes travaux. Je tiens à remercier en particulier le professeur Satoshi Ukai, directeur de ma thèse à l'Université Hitotsubashi, qui m'a soutenu depuis mon entrée en cursus Master.

Mon travail doit beaucoup au soutien de ma famille. Qu'elle reçoive enfin l'expression de toute ma reconnaissance.

Liste des abréviations

1. Les ouvrages contenus dans *Œuvres* de Michel Foucault

HF : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*

NC : *Naissance de la clinique*

RR : *Raymond Roussel*

MC : *Les mots et les choses*

AC : *L'archéologie du savoir*

SP : *Surveiller et punir*

VS : *Histoire de la sexualité I. Volonté de savoir*

UP : *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*

SS : *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*

2. Les autres ouvrages et cours abrégés

DE (I et II) : *Dits et écrits. 1954-1988*, 2 vol., Gallimard, 2001

LVS : *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, éd. par Daniel Defert, Paris, Gallimard/Seuil, 2011

AN : *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, éd., par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Paris, Gallimard/Seuil, 1999

STP : *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd., par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 1999

GV : *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd., par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2012

SV : *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd., par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2014

HS : *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd., par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2001

GSA : *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd., par Frédéric Gros, Paris, Gallimard / Seuil, 2008

CV : *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, éd., par Frédéric Gros, Paris, Gallimard / Seuil, 2009

IA : *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, dans Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad., par Michel Foucault, présenté par Daniel Defert, François Ewald, Frédéric Gros, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008

DV : *Discours et vérité* précédé de *La parrêsia*, éd. par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris, Vrin, 2016

RÉSUMÉ : Ce travail a pour but d'éclairer comment Foucault a élaboré sa critique de l'homme comme figure centrale du savoir moderne : problématique qu'il a reprise à la ligne de pensée antihumaniste qui s'est répandue dans la France d'après-guerre. Pour ce faire, il a tenté de concevoir une nouvelle forme de savoir qui n'est réductible au savoir moderne centré sur l'homme comme doublet empirico-transcendental. Quel est alors sa conception de ce nouveau savoir à venir ? Dans notre thèse, nous tâcherons de montrer que ce nouveau savoir consiste dans le « jeu de la technique ». Alors que ces deux notions n'ont pas forcément l'objet des recherches précédentes ni encore des textes du philosophe lui-même, la réflexion autour de ces notions peut se repérer, selon nous, de ses premiers ouvrages jusqu'au ses derniers cours au Collège de France en passant par ses livres dédiés à la « technologie politique du corps ». À travers nos recherches, nous préciserons une part que, chez Foucault, la technique consiste dans la production impersonnelle des formes dans la positivité du langage et du corps ; de ce point de vue, n'étant plus basée sur le sujet ni l'objet, la technique donne lieu plutôt à diverses fonctions du sujet et de l'objet. Nous défendrons d'autre part que, pour Foucault, l'être est considéré comme jeu de vérités ou la stratégie de la vérité, qui se déroule dans la dimension du positif plutôt que d'être situé dans l'ordre du fondamental. À travers l'analyse de tous ses ouvrages et certains de ses cours au Collège de France, notre thèse a pour objectif de démontrer que c'est à l'appui de sa réflexion sur ce « jeu de la technique » que Foucault a pu développer ses études critiques vis-à-vis de l'homme. Pour ce faire, notre thèse avancera en cinq étapes : 1. expliquer comment Foucault a esquissé l'apparition de l'homme au seuil de l'âge moderne ; 2. expliciter sa propre notion de ce nouveau savoir à l'appui de son analyse des techniques du langage ; 3. mettre en relief le rapport entre la positivité de la technique et la stratégie de la vérité qui lui impose un ordre, voire une certaine technologie de sujet et d'objet ; 4. élucider le rapport entre la technologie de soi et le rapport à soi ; 5. rendre compte de la problématisation qui, prenant pour cible privilégié la parrèsia, sert à critiquer le jeu actuel de vérité où la subjectivité et l'objectivité s'articulent d'une manière contingente et, de ce fait, transformable.

MOT-CLÉS : Foucault, Kant, Heidegger, Nietzsche, technique, technologie, jeu, positivité, savoir, vérité, parrèsia, modernité, problématisation, ontologie, auto-affection

ABSTRACT: This work is aimed at clearing how Foucault elaborated his critique of the man as central figure in the modern episteme: problem which he had taken from the anti-humanist thinking widely spread in the France after the World War II. In doing so, the philosopher invented a new form of knowledge that couldn't be reduced to the modern knowledge centered on the man as a "doublet empirico-transcendental". Then, what is it that this new form of knowledge? In our thesis, we try to show that, for Foucault, this new knowledge consisted of the 'play of technic (jeu de la technique)'. Though the two concepts – play and technic – aren't subject of previous research, nor of the philosopher's own texts, the thought on them can be found, according to us, from his first work to his last Cours au Collège de France, including his work on the power and the 'political technology of the body'. Through our research, we clarify, on the one hand, that the technic in a foucauldian sens means the 'impersonal production of forms in the positivity of language and body'; from this point of view, it isn't based neither on the subject nor object, but it does produce various forms of subject and object. On the other hand, we defend that the concept of 'Being (Être)' is considered by him as a 'play of truth' or the 'strategy of truth' which take place in the order of the 'positive', not in that of the 'fundamental'. Throughout our analysis of all his works – from beginning to end –, the purpose of our thesis is to demonstrate that it is on the basis of his reflection upon this play of technics that he was able to develop his critique of the modern episteme as well as the man. To do so, our thesis will advance in the following five steps: 1. to explain how Foucault described the appearance of the man at the threshold of modern age; 2. to define his concept of knowledge in the support of his early texts on the play of language ; 3. to show the relation between positivity of the technic and strategy of the truth in the light of his works on the power and the political technology of body ; 4. to clarify the connection between the technic of the self (technique de soi) and the technology of the self (technologie de soi); 5. to explain the problematization which, in discussing the notion of 'parrhesia'.

KEYWORDS: Foucault, Kant, Heidegger, Nietzsche, technic, technique, technology, play, positivity, knowledge, truth, parrhesia, modernity, problematization, ontology, auto-affection,

Table des matières

Introduction.....	9
1. L'antihumanisme dans la France d'après-guerre et la mort de l'homme ..	9
2. Le langage et la technique chez Foucault	13
3. Le plan de la thèse	17
I. La critique de l'homme et la technique.....	24
1. La dispersion, la technique et l'originaire dans l' <i>Introduction à l'Anthropologie de Kant</i>	24
1.1. L'absence de l'anthropologie dans <i>Kant et le problème de la métaphysique</i>	24
1.2 La genèse de l' <i>Anthropologie</i> de Kant selon l' <i>Introduction</i>	28
1.3. La technique et la dispersion dans l' <i>Anthropologie</i>	31
2. La technique, la folie et le langage dans <i>L'Histoire de la folie</i>	39
2.1. La mutation historique de la pratique et la sensibilité relatives à la folie.....	39
2.2. La médicalisation de la folie et la technique	43
2.3. La déraison, le langage et la dispersion.....	48
3. La mort et la technique dans <i>La Naissance de la clinique</i>	53
3.1. La clinique et l'anatomie pathologique	55
3.2. La nouvelle conception de la mort chez Bichat	58
3.3. La finitude et la technique.....	61
4. La <i>tekhnê</i> et l'être-du-langage dans <i>Les Mots et les choses</i>	65
4.1. L'apparition de l'homme dans le savoir moderne.....	65
4.2. Le repli de la finitude sur elle-même	69
4.3. <i>Tekhnê</i> dans « Le Recul et le Retour sur l'origine ».....	73
4.4 L'être-du-langage et le langage technique	76
II. Le langage et la technique.....	85
1. Le langage, la technique et l'être dans Raymond Roussel	85
1.1. Des procédés d'écriture et le jeu de la différence	85
1.2. L'invisibilité et la souveraineté du Procédé	90
1.3. L'expérience du langage chez Roussel	93
2. L'archéologie comme la technique d'écriture.....	98
2.1. La notion de discours.....	99
2.2. L'énoncé et la positivité du langage.....	104
2.3. La question du rapport entre l'énoncé et le discours.....	115
3. La volonté de vérité et la volonté de savoir	119
3.1. La volonté de puissance et l'éternel retour : le Nietzsche de Heidegger	121
3.2. La lecture foucauldienne de Nietzsche : la volonté de savoir	125
3.3. La volonté de vérité et la volonté de savoir	128
III. L'être du corps et la question de l'Être.....	133
1. L'être du corps et la généalogie.....	134
1.1. Le problème du corps chez le premier Foucault	134

1.2. Le corps et la bataille	137
1.3. L'histoire et la généalogie.....	140
2. La technologie politique du corps et la question de l'être	145
2.1. La technologie et la fabrication du corps.....	145
2.2. La technologie politique du corps.....	148
2.3. La stratégie du pouvoir	153
3. Le discours sur la guerre : entre la généalogie et la dialectique.....	158
3.1. La société et la guerre	158
3.2. Le discours sur la guerre des races	162
3.3. L'appropriation du discours sur la guerre des races par l'État.....	167
4. Les technologies de l'objectivation et la reformulation de la question de l'homme	174
4.1. L'objectivation de l'âme individuelle.....	174
4.2. L'aveu et le savoir herméneutique	178
4.3. La biopolitique et la construction de la population	186
4.4. L'objectivation de l'homme et la place de la critique.....	192
IV. La technique de soi : la subjectivité et la vérité	199
1. La vérité et la subjectivité.....	201
1.1. La technique du gouvernement et le régime de vérité	201
1.2. La technique et le soi	207
1.3. Le rapport de soi à soi	210
2. La technique de soi dans l'Antiquité	215
2.1. La connaissance de soi et le soi objectivé chez Alcibiade.....	215
2.2. La constitution du soi comme Vérité dans l' <i>Alcibiade</i>	217
2.3. Le soi objectivé chez les stoiciens	222
2.4. Le souci de soi et le destin de la philosophie européenne.....	228
V. La <i>parrêsia</i> et la question de la critique	237
1. La <i>parrêsia</i> et la dramatique de la vérité	238
1.1. La conceptualisation de la <i>parrêsia</i>	238
1.2. La <i>parrêsia</i> et le rapport de soi à soi.....	242
1.3. La <i>parrêsia</i> et la problématisation.....	247
2. « La technique authentique du discours vrai » : la <i>parrêsia</i> et la philosophie.....	251
2.1. La flatterie ou le double de la <i>parrêsia</i> dans la démocratie d'Athènes	251
2.2. La philosophie comme technique authentique du discours vrai	255
3. Questionner l'<i>Aufklärung</i> : Kant et la reprise de la tradition critique.....	262
3.1. Kant dans l'histoire de la <i>parrêsia</i>	262
3.2. L' <i>Aufklärung</i> et les Critiques.....	266
3.3. Problématisation et liberté	271
Conclusion	277
Bibliographie	286
INDEX NOMINUM.....	297

Introduction

1. L'antihumanisme dans la France d'après-guerre et la mort de l'homme

On sait bien que depuis la fin de la Seconde guerre mondiale, qui a entraîné d'importants dégâts aussi bien matériels que psychiques, le paysage intellectuel de la France a connu un vif débat en ce qui concerne l'humanisme : débat qui faisait s'opposer les uns aux autres plusieurs personnalités dont le fond intellectuel était tellement varié qu'il serait difficile de leur accorder un aperçu bref et simple. De fait, la scène philosophique et intellectuel a été ainsi divisée *grosso modo* en deux camps opposés : d'un côté l'humaniste et, de l'autre, l'antihumaniste. Le premier a affirmé la nécessité urgente de refonder l'ordre et morale de la société sur l'homme, sur ses droits inaliénables et donc sur l'humanisme. Parmi les défenseurs de l'humanisme figuraient différentes personnalités, dont notamment Sartre ; comme beaucoup savent, ce dernier a souligné que l'existentialisme était un humanisme. D'autre part, l'antihumaniste a refusé de construire un nouvel ordre de la société sur la figure de l'homme, figure qui, selon lui, aurait causé des effets négatifs et même dévastateurs au niveau à la fois pratique et théorique et cela depuis l'âge moderne. De ce point de vue, c'est l'homme, ou le sujet qui domine sur quoi que ce soit dans ce monde, qui était responsable de manière directe ou indirecte de la grande misère qu'a connue l'humanité depuis l'âge moderne. De ce point de vue, il n'était plus question de revenir sur cette figure de l'homme pour rétablir l'ordre de l'éthique et de la société ; au contraire, il était nécessaire d'inventer une toute nouvelle philosophie qui s'en débarrasserait. Dans ce camp de l'antihumanisme se trouvaient également de nombreux personnages, parmi lesquels c'était Heidegger qui occupait une place centrale dans ce courant de pensée.

L'antihumanisme de Heidegger a exercé une influence décisive sur les jeunes intellectuels français. Parmi ces jeunes se trouvaient Foucault, Deleuze, Derrida, etc. : autant de figure qui créeront un nouveau paysage intellectuel depuis le milieu des années 1960. Il est important de souligner alors que leur réception de l'ontologie heideggérienne était centrée sur ce thème de l'antihumanisme, ce qui n'était pas forcément le cas de la génération précédente, dont Sartre et Merleau-Ponty. Pour cette dernière, l'ontologie de Heidegger était considérée avant tout comme une critique radicale de la phénoménologie

husserlienne et de la philosophie de la vie représentée principalement par Bergson. Quoi qu'il en soit, c'était sous l'influence de Heidegger que les philosophes dits antihumanistes se sont cultivés avant de devenir, chacun à leur propre manière, de grands philosophes très originaux¹.

C'est dans une telle situation politique, sociale, culturelle et intellectuelle qu'est apparue la thèse célèbre et provocatrice, *Les mots et les choses* de Michel Foucault : la *mort de l'homme*. Dans cette thèse, il s'agira de se demander comment l'homme en est venu à occuper une place centrale dans la disposition du savoir moderne et s'il était possible d'envisager un nouveau savoir où il s'effacerait en faveur d'une autre figure épistémologique. Voici comment il l'a affirmé à la fin de l'ouvrage :

Si ces dispositions [du savoir moderne] venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable².

Il n'est pas si difficile d'imaginer que cette thèse provocatrice ait profondément troublé l'esprit des contemporains de manière à ce qu'elle ait suscité de vives réactions, qu'elles soient favorables ou défavorables à celle-ci.

Pour certains, la mort de l'homme n'était ni désirable ni acceptable. Si le sujet disparaissait, pensaient-ils, le savoir et même la société entière perdrait son fondement stable pour s'effondrer dans un état chaotique. Ces personnes estimèrent plus tard qu'une telle pensée amoralisée et catastrophique sous-tendait le mouvement étudiant et ouvrier du Mai 68, mouvement qui, à leurs yeux, était à l'origine des désordres sociaux et moraux dans les années suivantes. C'est ce qu'ont affirmé par exemple, Luc Ferry et Alain Renault dans *La pensée 68*. Si le sujet – qui assure l'ordre du savoir, des sciences et même

¹ Il ne sera pas inutile d'évoquer ici que l'antihumanisme dans la France d'après-guerre a connu une autre source intellectuelle puissante : le *structuralisme* qui s'était répandu de plus en plus dans le champ scientifique en France. On sait bien que *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss a critiqué l'humanisme chez Sartre, en se fondant sur ses études dans l'ethologie structuraliste.

² MC, p. 1457.

de la société humaine – venait à disparaître, tout tomberait dans le désordre. C’est en suivant une telle logique qu’ils ont refusé à tout prix la mort de l’homme-sujet, défendue dans *Les mots les choses* et, plus généralement, par les penseurs de Mai 68.

Opposé à une telle critique de la part des intellectuels plutôt conservateurs, d’autres ont défendu et même prôné la mort imminente de l’homme affirmée par Foucault. Selon eux, c’est la subjectivité souveraine et l’humanisme qui avaient longtemps opprimé la liberté fondamentale du savoir, du désir sexuel, de la minorité et de la folie. De la sorte, se dégager complètement de la subjectivité permettrait enfin, selon eux, de réaliser un monde sans contrainte ni aliénation. Cette thèse a été donc reçue et répandue comme promesse de la libération ultime des hommes. C’est dans une telle perspective que cette thèse s’est diffusée dans différents courants de pensée qui s’opposaient parfois les uns aux autres : le marxisme, l’anticolonialisme, le féminisme, les mouvements minoritaires ou libertaires, etc.

Tout cela étant dit, on s’aperçoit que, dans un cas comme dans l’autre, *Les Mots et les choses* étaient donc considérés davantage comme critique radicale de la subjectivité et de l’humanisme plutôt qu’une esquisse d’une nouvelle *épistémè* à venir. Dans ces circonstances, la mort de l’homme était réduite à la promesse d’une utopie dont on ne saurait dire rien de précis. En effet, les défenseurs comme les critiques n’étaient pas intéressés tant à la *nouvelle forme de savoir* dessinée, aussi implicite qu’elle soit, dans cet ouvrage qu’à la critique radicale de la notion de sujet et de l’ordre du savoir et à la promesse d’un avenir radicalement différent. Pour le dire autrement, ni les uns ni les autres n’étaient indifférents au fait que la mort de l’homme affirmée dans l’ouvrage s’accompagnait d’une réflexion philosophique et historique de Foucault sur ce qui viendrait après l’homme dans la disposition du savoir. À cet égard, le vif débat autour de l’humanisme – qui était d’ailleurs à l’origine de la pensée de Foucault – a empêché, paradoxalement, de bien examiner ses recherches sérieuses sur un savoir à venir, puisqu’elles dépassaient largement le cadre de cette querelle sur l’humanisme.

C’était sans doute pour cette raison que *L’archéologie du savoir*, qui était le seul ouvrage de Foucault, consacré uniquement à une réflexion théorique et spéculative sur le savoir, n’a pas attiré l’attention du public ni n’a connu un succès aussi brillant que *Les mots et les choses* ; ce qui a déçu Foucault. Ce malentendu entre celui-ci et le public nous semble tenir en grande partie au fait que le philosophe n’y évoquait point la mort de

l'homme – formule qui fit de lui une vedette de son temps – pour s'engager dans l'analyse formelle du discours et de l'énoncé, voire à la nouvelle forme de savoir : analyse qui aurait paru à ses lecteurs insipide, peu stimulante et ainsi dépourvue d'intérêt. Il ne serait pas erroné d'affirmer alors que cette indifférence à la réflexion sur le nouveau savoir continue jusqu'aujourd'hui à quelques exceptions de près. Dans la plupart des cas, Foucault est encore considéré plus comme critique radical de la modernité et des rapports de pouvoir actuels que comme penseur qui s'est efforcé de mettre au jour une nouvelle forme de savoir à venir.

Tout cela étant dit, on peut se demander à juste titre : Foucault n'a-t-il pas renoncé lui-même à cette thèse de la mort de l'homme en faveur des études plus concrètes sur les phénomènes historiques, sociaux ou culturels ? Une telle réflexion sur l'avenir du savoir ne s'arrête-t-elle pas après *L'archéologie du savoir* ? Comment peut-on trouver les traces de l'idée de mort de l'homme dans les ouvrages tels que *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir*, et *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* ? Tout compte fait, la mort de l'homme n'était-elle qu'une figure de passage qui s'est effacée, un peu comme ce visage de l'homme dont Foucault avait annoncé la disparition à la fin des *mots et des choses* ?

Face à ces questions, nous répondrons d'abord que la mort de l'homme n'était pas qu'une prophétie ni une promesse qui ne disaient rien de positif sur le nouveau savoir à venir. De fait, Foucault a défendu avec clarté à la fin des *mots et choses* qu'après l'homme viendrait le *langage* ; plus précisément, ce serait le langage qui tisserait, d'après lui, un rapport privilégié avec l'Être et occuperait une place centrale dans le savoir à venir, tandis que c'était l'homme qui tenait une place pareille dans la disposition du savoir moderne. D'après lui, la pensée sur la nouvelle *épistémè* se donnerait pour tâche de « purifier la vieille raison empirique par la constitution de langage formels » et « d'exercer une seconde critique de la raison pure à partir de formes nouvelles de l'*a priori* mathématique »³. Il est à noter de plus que, de son point de vue, c'est le langage littéraire qui préparait les conditions d'apparition de ce nouveau savoir formel, en montrant un jeu du *langage* qui n'était basé ni sur les objets ni sur les sujets. Autrement dit, le langage littéraire et déraisonnable creusait un vide à l'intérieur du savoir moderne composé aussi bien des sciences positives que de la philosophie transcendantale pour ménager la place à ce langage formel. Comme nous en discuterons ci-dessous, loin d'être absente, une telle

³ *Ibid.*, p. 1452.

pensée sur le langage a été présente dès le début des recherches de Foucault, même dans ses premiers ouvrages tels que *L'Histoire de la folie* et *l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*. C'est à ce point que la première partie de notre thèse sera dédiée.

Cela dit, on se posera sans doute la question : une telle recherche du langage formel – le revers de la thèse « la mort de l'homme » – a-t-elle continué au-delà de ses études sur le savoir, c'est-à-dire dans ses études sur le pouvoir et la subjectivité ? Comment est-il possible d'affirmer par exemple que *Surveiller et punir* ou *L'Histoire de la sexualité* ont avancé la réflexion sur le langage formel ? N'est-ce pas tant le savoir que le pouvoir, au sens des rapports de forces, qui a occupé une place centrale dans les études de Foucault ?

À cette question, nous répondrons que les travaux de Foucault postérieurs à *l'Archéologie* n'étaient possibles en réalité qu'à la lumière de l'idée de ce nouveau langage formel ; c'est ce que nous tâcherons de montrer dans la deuxième partie de notre thèse. Quoi qu'il en soit, c'est à l'appui de sa propre conception du langage formel et du jeu du langage qu'il a pu mener des études singulières sur le fonctionnement du pouvoir dans la société moderne ainsi que sur les formes de vie adoptées par les Grecs et les Romains dans l'Antiquité ; loin d'avoir disparu, la critique de l'homme et l'enquête du nouveau savoir ont, selon nous, sous-tendu toute l'œuvre de Foucault, depuis le début jusqu'à la fin de sa vie. Par conséquent, notre thèse se donne pour objectif de montrer comment le philosophe a défini, ne serait-ce qu'obliquement, cette nouvelle forme de savoir et a développé davantage la pensée sur celle-ci dans ses études, de *l'Histoire de la folie* à *l'Histoire de la sexualité* en passant par *Surveiller et punir*.

2. Le langage et la technique chez Foucault

Tout cela étant dit, il faut bien comprendre alors que ce langage n'est en aucun cas le langage ordinaire qu'on utilise dans la vie quotidienne ; il ne désigne pas non plus le langage scientifique qui s'appuie sur le système des signes, détaché de notre expérience quotidienne. Comment peut-on alors caractériser ce langage formel ? Est-ce un langage poétique, tout comme le croit Heidegger ?

Il convient de souligner ici que, selon nous, ce langage formel est caractérisé par la *technique*. Cela dit, il ne faut pas non plus la comprendre dans son sens ordinaire : un moyen qui permet d'atteindre un certain but. Bien au contraire, la technique consiste à

produire et multiplier des *formes*, que ce soit celles du langage ou du corps. Comme nous en discuterons, à son avis, la technique d'écriture déployée par Raymond Roussel – celle qui joue le jeu du langage extrêmement artificiel au sens où celui-ci ne dépend ni de l'objet ni du sujet – était exemplaire de cette *technicité* dans le langage. Il est alors à noter que c'est cette notion de technicité, dégagée par son analyse du langage littéraire de Roussel, qui s'appliquera ensuite à ses études sur la *technologie du corps* une dizaine d'années après.

En tout cas, pour mieux rendre compte de cette idée de technique, il ne sera pas inutile de rapprocher ici Foucault avec Heidegger ; en particulier, le Heidegger d'après ce que l'on appelle le tournant ontologique⁴. Comme on le sait, il est conduit à réfléchir sur la technique entendue dans un sens particulier. De fait, dans « La question de la technique », il signale d'abord qu'il faut nous débarrasser de l'idée anthropologique de la technique qui la considère en termes de moyen et de fin. Autrement dit, cette notion anthropologique de la technique nous interdit de saisir l'essence de la technique, en la reconduisant à l'homme comme son utilisateur. Il propose de revenir alors sur la réinterprétation de l'idée aristotélicienne des quatre causes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale, et cela afin de dévoiler l'essence de la technique. D'après lui, son essence réside dans la « pro-duction » : celle qui consiste à laisser apparaître et se manifester les étants comme tels, plutôt qu'à produire des objets⁵.

C'est de ce point de vue que Heidegger rapporte la technique à l'idée grecque de vérité, c'est-à-dire le dévoilement du caché. Ainsi comprise, la technique sert essentiellement à mettre le caché en lumière ainsi qu'à le laisser se manifester au jour. Heidegger déclare ainsi que l'essence de la technique est, loin de produire les objets, de laisser se manifester l'Être au sein même des étants. Ainsi dit-il :

⁴ En ce qui concerne la question de la technique chez le dernier Heidegger, voir par exemple : Hubert Dreyfus, « Heidegger et l'articulation du nihilisme, de l'art, de la technique et de la politique », trad. par Martin Rueff, dans *Poésie*, No. 115, pp. 42-65 ; Andrew Feenberg, *Questioning Technology*, London, Routledge, 1999, chap. 8(« Technology and Meaning ») ; Jean-Pierre Sérés, *La technique*, Paris, PUF, « Quadrige », 1994, chap. 7(« Métaphysique et essence de la technique : Heidegger ») ; Noriaki Ono, « La deconstruction du concept de technique », dans *La philosophie politique de Heidegger*, Tokyo, Iwanami Shoten, 2010, pp. 343-406 (en japonais).

⁵ Cf. Martin Heidegger, « La question de la technique », *op. cit.*, p. 17.

Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire la vérité (*Wahr-heit*).⁶

Dans ce passage, il est à remarquer que de ce point de vue, la technique reconduit d'emblée à la *poiësis*, dans la mesure où l'une et l'autre ont pour fonction fondamentale de dévoiler le caché.

Si la technique est privilégiement liée à la manifestation l'Être, le langage représente pour sa part la maison de l'Être, comme le dit cette formule célèbre de Heidegger : le langage est la maison de l'Être. En d'autres termes, le langage est alors considéré comme lieu de rassemblement des étants et celui de manifestation de l'Être sur sa surface. On s'aperçoit ainsi un lien fondamental de la technique avec le langage dans l'ontologie du dernier Heidegger.

Force est alors de constater que, tout en étant inspiré de la philosophie ontologique selon Heidegger, Foucault rapproche, à sa manière, le langage et la technique : ce que l'on constate le plus clairement dans ses premiers ouvrages dont notamment *Raymond Roussel*. C'est de ce point de vue que nous avons insisté sur le rapport, aussi étrange qu'il paraisse, entre ces deux éléments. Si le langage formel jouera un rôle central dans un nouveau savoir, ce langage sera essentiellement *technique*. Or, bien évidemment, il ne se contentait pas de suivre cette réflexion ontologique de Heidegger. Comme nous en discuterons en détail, il n'accepte pas de contenir la technique dans l'ordre du fondamental et l'Être pour la rapporter à la dimension *originnaire* et – pour reprendre l'expression de Foucault – *positive* du langage et du corps. Plus précisément, il propose de rabattre l'Être sur la dimension positive, et cela pour ne pas laisser l'Être dans un abysse mystique, inintelligible et hors de toute explication. Cela dit, il n'a pas non plus pour dessein de le baser sur la conscience subjective qui se sert de la technique à son gré, tout comme Sartre l'a fait. En revanche, comme nous l'examinerons, la technique conçue par Foucault se situe au point de croisement entre l'originnaire (la positivité du langage et du corps) – et le fondamental (l'Être comme auto-affection).

⁶ Martin Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, trad. par André Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1958, p. 18.

INTRODUCTION

En tout cas, il importe de remarquer qu'au fil du temps, Foucault en vient à détacher le langage et la technique pour accorder au dernier plus d'importance dans ses travaux postérieurs. Pour le dire autrement, de son point de vue, la technique se rapporte non seulement au langage mais aussi au *corps* ; ce qui s'observe clairement dans ses études sur l'histoire de ce qu'il appelait « la technologie politique du corps ». Sur ce point, Deleuze indique justement dans *Foucault* qu'il s'agit pour lui de savoir comment le langage et le corps – que Deleuze appelle respectivement l'« énoncé » et la « visibilité » – s'articulent l'un sur l'autre. C'est là que, d'après nous, la technique s'impose plus chez Foucault, dans la mesure où le langage et le corps ont pour point commun la *technique*. Il est important alors de souligner que cette valorisation de la technique continuera jusqu'à la fin de sa vie. Cela dit, comment peut-on soutenir une pareille thèse, bien qu'il n'ait jamais conceptualisé la technique au cours de ses recherches ?

Même si Foucault n'a pas réfléchi explicitement sur le concept de technique, cela ne veut pas forcément dire qu'il n'a jamais utilisé les mots comme la technologie, la technique ou la machine ; loin de là, on voit se multiplier l'usage de ces termes dans ses textes – notamment depuis le milieu des années 1970 – et cela non sans raison. C'est sans doute parce que Foucault a pris conscience, même progressivement, que c'était la technique – non pas le langage – qui occuperait une place cruciale dans un nouveau savoir.

Cette thèse, qui paraîtrait difficile à soutenir à première vue, peut se confirmer, même partiellement, si l'on examine le début de la conférence « La technologie de soi » de 1982. De fait, au début du cours, Foucault tente de distinguer en effet les quatre modes d'être de la technologie : la technologie de la production, celle des signes, celle du gouvernement des autres et celle de soi. Premièrement, la technologie de la production désigne les techniques grâce auxquelles « nous pouvons produire, transformer et manipuler les objets ». Deuxièmement, la technologie des signes permet « l'utilisation des signes, des sens, des symboles ou de la signification ». Troisièmement, les techniques de pouvoir déterminent « la conduite des individus, les soumettant à certaines fins ou à la domination, objectivent le sujet ». Quatrièmement, les techniques de soi « permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leurs mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou

d'immortalité »⁷. Force est alors de constater que cette réflexion sur les quatre technologies peut se lire comme fondement de ses concepts-clés – le savoir, le pouvoir et le sujet – sur la *technologie* ; nous reviendrons sur la différence entre la technologie et la technique dans notre argumentation. Ainsi, ce passage confirme, dans une certaine mesure, notre thèse, suivant laquelle la technique se placera au centre de sa pensée philosophique et historiques sur le nouveau savoir ; ce n'est plus le langage ni les signes, mais la technique.

C'est ainsi que dans notre thèse se posent les deux questions qui se lient intimement l'une à l'autre.

1. Comment définir cette nouvelle forme de savoir sur la base de la quelle Foucault a entamé la vive critique du savoir moderne centré sur l'homme ? En quel sens peut-on dire qu'il est essentiellement *technique* ?
2. Comment justifier la thèse suivant laquelle Foucault a toujours gardé et même appliqué sa réflexion sur le nouveau savoir à ses travaux d'après *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir* ?

3. Le plan de la thèse

Avant d'entrer dans la discussion, il nous conviendra de voir brièvement comment chaque chapitre procédera. Notre thèse sera composée des cinq chapitres suivants :

Chapitre I (« L'homme et la technique »)

Il s'agit d'étudier ici comment Foucault relie la critique du savoir moderne et de la pensée anthropologique et la pensée sur le dehors de ce savoir dans ses premiers textes, à savoir ceux des années 1960 sauf *Raymond Roussel*. Nous examinerons d'abord l'*Introduction à l'Anthropologie de Kant* ; il y va de savoir alors comment Foucault essaie de retracer la genèse de la pensée anthropologique à l'appui des textes de Kant. Ce qui nous intéresse dans cette *Introduction*, c'est qu'il s'oppose, même implicitement, à l'interprétation heideggérienne de Kant qui consiste à trouver dans la première version de la *Critique de la raison pure* le passage vers la philosophie fondamentale et ontologique. En refusant de raisonner ainsi, Foucault se propose, pour sa part, pour trouver la pensée

⁷ « La technologie de soi », DE II, p. 1604.

INTRODUCTION

sur l'*originnaire* ou le *positif* dans l'*Anthropologie* kantienne ; la dimension originnaire où le jeu et la technique ne cessent de détruire et de recomposer les connaissances, sans ne présumer aucune intervention de la part du niveau fondamental.

Nous nous efforcerons ensuite à étudier *L'Histoire de la folie*, en nous intéressant ici à la façon dont Foucault explique la genèse de la pensée anthropologique à travers son analyse historique des sciences objectives de l'homme, dont notamment la psychiatrie. En effet, il y a essayé de repérer, au travers de l'histoire de la folie, comment l'homme comme figure sujet et objet du savoir n'était possible qu'en intégrant la folie comme son Autre dans la disposition du savoir. Nous examinerons ensuite comment le dehors de ce savoir anthropologique se manifeste, selon lui, dans le langage fou et littéraire qui refuse d'être fondé sur le sujet et sur l'objet. C'est dans le même esprit que nous analyserons, quoique brièvement, la *Naissance de la clinique*. Notre objectif sera de trouver alors comment, du point de vue de Foucault, l'homme a apparu comme objet du savoir clinique et médical au seuil de la modernité ; c'est cet homme comme *corps vivant* qui jouerait un rôle charnière entre les sciences positives de la vie, du travail et du langage : autant de sciences qui joueront, selon lui, le rôle crucial dans la genèse du savoir moderne.

Enfin, notre analyse des *mots et les choses* essaie de mettre au jour comment Foucault intègre ses critiques du savoir moderne développées dans ses ouvrages précédents pour leur offrir un point de vue unifié. Selon lui, l'essence du savoir moderne consiste dans le jeu du *fondement*, qu'il soit celui du sujet sur l'objet (la philosophie transcendantale) ou celui de l'objet sur le sujet (les sciences positives). C'est précisément dans ce jeu circulaire du fondement et du fondé que l'homme occupe, selon lui, une place éminemment stratégique dans la disposition du savoir moderne. Ici encore, il nous sera question de savoir comment Foucault situe la notion heideggérienne de *tekhnê* à l'intérieur de la disposition du savoir moderne, dans la mesure où celle-ci ne met pas en question l'idée même de *fondement*. En examinant de près la discussion, parfois compliquée, de ce livre, nous s'attacherons enfin à examiner pourquoi et comment le langage formel et littéraire se situe à l'extérieur du savoir moderne pour nous désigner la nouvelle forme de savoir.

Chapitre II (« L'être du langage et la technique »)

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, il sera question d'étudier l'analyse du langage littéraire et formel par Foucault afin de mettre en relief le caractère technique du langage : technique comprise comme *dédoublement interminable du langage* pour modifier sans cesse le réseau des énoncés déjà produits : c'est ce que nous montre l'analyse foucauldienne des procédés d'écriture dans *Raymond Roussel*. De même, dans *L'archéologie du savoir*, nous montrerons que, d'après Foucault, le langage littéraire n'est pas indexé ni sur l'objet ni sur le sujet ; il appartient plutôt à l'espace impersonnel et anonyme du langage ou l'« espace littéraire ». En un sens, cet espace linguistique est une *matière* sur la base de laquelle des *formes* du langage – ni la phrase ni la proposition, ni encore l'énoncé performatif mais l'*énoncé* entendu au sens particulier – se produisent et se multiplient, en s'enchaînant les unes sur les autres. Enfin, nous tenterons de montrer en quoi consiste la différence qui sépare Foucault et Heidegger sur la question du langage. Alors même que le dernier rapporte ces formes linguistiques à la dimension *fondamentale* et *ontologique* et donc à l'Être – rappelons que, pour Heidegger, le langage est la maison de l'Être –, le premier ne permet pas de supposer un tel ordre qui fonde tous les étants et propose de demeurer dans la dimension positive, sans pour autant supposer l'existence de la subjectivité transcendantale comme Husserl. Cela dit, nous constaterons en même temps que cet ouvrage laisse un problème irrésolu : celui de savoir quelle est la relation entre les deux éléments, à savoir *énoncé* et *discours*, ou, en d'autres termes, entre savoir et vérité.

C'est dans une telle perspective que, selon nous, Foucault a eu recours une fois de plus à la pensée nietzschéenne et, en particulier, à sa critique de la vérité. À l'appui de sa « Leçon sur Nietzsche », nous examinerons comment il a reposé la question de la vérité comme *bataille* éternelle, ou le devenir, que le dévoilement de l'Être. De ce point de vue, elle représente un « système de vérité » qui crée et impose, aussi paradoxal que cela paraisse, des erreurs de l'intérieur même du savoir et même à l'encontre de celui-ci. Ce qui est important ici, c'est que cette bataille éternelle entre savoir et vérité se déroule dans la positivité du langage, non pas au niveau plus fondamental et profond que celle-ci. Nous verrons ainsi comment Foucault a rabattu l'idée heideggérienne de l'Être sur la lutte entre savoir et vérité.

Chapitre III (« La technologie du corps et la question de la vérité »)

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, nous aborderons l'analyse de l'œuvre de Foucault dans les années 1970 – notamment *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* – pour expliquer comment l'idée de technique s'est appliquée au corps en plus du langage dans ces années-là et quels changements cela a entraîné sur sa critique du savoir moderne. Ainsi, il est d'abord nécessaire de connaître sa pensée sur le corps : pensée qui n'était pas forcément bien développée dans ses textes et conférences. Pour ce faire, nous tenons d'abord à examiner comment il a élaboré sa propre conception du corps à l'appui de sa relecture de Nietzsche ; la technique sera comprise alors comme production des formes pour créer la pluralité historique des formes corporelles. Il s'agira ensuite d'analyser la notion de « technologie politique du corps ». Distinguée de la technique de corps, la technologie du corps pose la question de la vérité entendue au sens de la *stratégie* du pouvoir. Nous constaterons alors l'ambiguïté jouée par la vérité-stratégie : d'un côté, la vérité s'impose au savoir du langage et du corps afin de lui imposer des erreurs et des contraintes, mais en même temps elle consiste à articuler, d'une certaine manière, le langage et le corps : deux éléments hétérogènes qui ne se croiseraient pas sans elle.

Cette question de la vérité pose un autre problème chez Foucault : il ne s'agit désormais plus de considérer négativement la vérité comme système d'erreurs imposé au savoir mais comme celui qui impose un certain mode de *subjectivation* et d'*objectivation* à la positivité du savoir. À la suite de ce chapitre, nous nous pencherons sur son étude de l'objectivation, ou la technologie des autres. Plus précisément, ce sont les trois technologies des autres – la discipline, l'analytique de la chair et la biopolitique – qui seront mises en examen afin d'éclairer comment, à la lumière de ces concepts, Foucault est conduit à repenser sur la genèse de l'homme dans l'architecture du savoir moderne. Nous expliquerons enfin que ce n'est désormais plus la *Critique* de Kant et sa pensée sur la finitude qui est considérée comme ayant ouvert le nouveau savoir au seuil de la modernité ; ce sont plutôt les technologies des autres qui ont contribué à construire les objets du savoir – l'individualité, le sujet de conscience, la population – qui représentent les conditions d'apparition de ce savoir.

Chapitre IV (« La technologie de soi »)

Ici, notre objectif sera d'étudier comment Foucault traite la subjectivation ou la technologie de soi dans ses études des années 1980 : celles qui prennent pour corpus les

textes philosophiques et pratiques de l'Antiquité gréco-romaine. Comme nous l'avons vu, dans ses recherches sur la technologie des autres et l'objectivation, le sujet n'était envisagé que comme effet de l'objectivation et de l'assujettissement. Il s'agit donc de compléter ses études sur la technologie de soi. Pour rendre compte de ce qu'est la subjectivation, Foucault emploie deux concepts : la technique de soi et la technologie de soi. Bien que ces deux tendent à se confondre chez les commentateurs de sa pensée, nous tenons à souligner ici qu'il faut les distinguer. D'une part, la technique de soi, relevant de l'ordre de la *positivité*, tient compte du fait que c'est la technique qui, en mettant en disposition les choses, détermine les fonctions assignées au sujet ; on remarquera ici que c'est toujours la technique qui prépare les conditions de possibilité de l'objet comme du sujet. D'autre part, la technologie de soi soulève la question du rapport entre la subjectivité et la *vérité* et, de ce fait, celle de savoir pourquoi l'on peut faire diverses expériences des mêmes codes moraux – par exemple, l'ascèse sexuelle – suivant les situations ou les époques.

Nous analyserons en même temps comment, avec le concept de technique de soi, Foucault propose de réinterpréter l'histoire de la philosophie occidentale dans le cours, *L'Herméneutique du sujet*. Suivant lui, c'est la philosophie dialectique de Hegel qui, en fondant tous les étants sur le rapport à soi et sur la subjectivation, constitue le point culminant de l'histoire de la philosophie en Occident. En revanche, la philosophie critique de Kant représente, d'après lui, moins l'ouverture de cette philosophie fondamentale centrée sur la subjectivation que la reprise de la tradition critique qui met en cause le jeu de vérité ainsi que le rapport problématique entre subjectivation et objectivation.

Chapitre V (« La *parrêsia* et la question de la critique »)

Dans ce dernier chapitre, nous analyserons la notion de *parrêsia*, qui est traduite habituellement par « franc-parler » mais que Foucault traduit par « véridiction » ou « dire-vrai ». C'est une notion qu'il a analysé uniquement dans ses deux derniers cours – *Gouvernement de soi et des autres* et *Le courage de la vérité* – pour ne pas laisser ses réflexions sur elle sous la forme d'un livre. L'étude sur la *parrêsia* ouvre donc une nouvelle problématique qui se distingue de la technologie de soi vivement discutée dans la série de *L'Histoire de la sexualité*.

INTRODUCTION

La question se pose alors de savoir ce que c'est la *parrêsia*. Celle-ci consiste, selon Foucault, dans le *risque courageux de dire ce que l'on pense comme vérité* : risque courageux qui, en critiquant l'ordre actuel des choses, ouvre un espace indéterminé où de nouveaux jeux de vérité peuvent prendre place. Il est important de noter ici que l'énoncé parrésiasique demande au locuteur le *pacte de soi avec soi-même* ; en d'autres termes, il doit s'engager dans la vérité de son propre énoncé. Cette idée ne manque de rappeler l'idée heideggérienne d'auto-affection. Cependant, les deux se distinguent dans la mesure où l'auto-affection relève de l'ordre du fondamental – qui est en-deçà de toute positivité qu'elle soit – alors même que le pacte parrésiasique s'effectue sur le plan du *positif*, soit du langage soit du corps, refusant ainsi de supposer le fondamental. C'est de cette sorte qu'il essaie en quelque sorte de rendre la notion heideggérienne d'auto-affection positive, intelligible et descriptible aux yeux du philosophe et historien.

Nous avons ensuite examiné comment cette *parrêsia* se rapporte à une autre notion de Foucault : la *problématisation* comme méthode de recherche aussi bien philosophique qu'historique. Nous montrerons alors que cette méthode problématique s'attache alors à décrire les situations problématiques et les conditions de possibilité d'une telle ou telle *parrêsia*, plutôt que d'en énumérer et expliquer les causes et effets ; en d'autres termes, celle-là s'intéresse davantage à une histoire pleines d'événements *discontinus* et *disruptifs*, soit aux exercices de la *parrêsia* qu'à l'histoire continue, linéaire ou encore causale. Ce faisant, il a cherché, selon nous, à rendre visibles et compréhensibles, d'une manière historique et concrète, les *pratiques de la liberté* qui ont pris place au fil de l'histoire.

Examiner l'histoire de la *parrêsia* nous ramène enfin à la question du rapport entre la *parrêsia* et la *critique*. Même s'il n'a pas pu développer l'histoire de la *parrêsia* à cause de sa mort, Foucault nous donne à réfléchir sur la possibilité d'esquisser l'histoire de la philosophie du point de vue de la *parrêsia* qui vaut d'emblée comme histoire de la critique. C'est dans ce cadre qu'il situe les *Critiques* kantienne ainsi que « Was ist Aufklärung ? » (Qu'est-ce que les Lumières) : ce dernier vise à définir, selon lui, l'*Aufklärung* davantage comme mouvement *critique* qui met en cause l'articulation actuelle de la subjectivation et de l'objectivation et, de ce fait, l'homme comme figure centrale du savoir moderne que comme *rationalisation* des technologies de gouvernement. Il nous indique enfin que c'est le rapport vrai et courageux de soi à soi –

INTRODUCTION

qui se traduit par la devise célèbre, « *sapere aude* » – qui est au cœur de la critique kantienne du jeu de vérité et des technologies de soi et des autres. C’est ainsi que Foucault revalorise, nous semble-t-il, la puissance critique que la philosophie critique de Kant a recelée. Ce faisant, il tente de retrouver au sein même de sa philosophie une nouvelle forme de savoir qui se débarrasse de la figure de l’homme au niveau à la fois théorique et pratique.

I. La critique de l'homme et la technique

1. La dispersion, la technique et l'originaire dans *L'Introduction à l'Anthropologie de Kant*

1.1. L'absence de l'anthropologie dans *Kant et le problème de la métaphysique*

Avant d'analyser la notion de technique chez Foucault, il convient d'abord de se pencher sur *L'Introduction à l'Anthropologie* de Kant, thèse complémentaire présentée en 1960. Dans cette thèse, il s'agit d'examiner minutieusement la genèse de l'*Anthropologie* kantienne⁸. Pourtant, son objectif global est d'expliquer comment la figure de l'*homme* apparaît dans une disposition du savoir moderne. De fait, les éditeurs de cet ouvrage écrivent dans la « Présentation » que « la recherche de Foucault s'attache en fait à une question essentielle pour lui depuis les années 50 [...] : l'anthropologisation croissante de la philosophie »⁹. Pour ce faire, il s'attache à y retracer le chemin parcouru par Kant, des trois *Critiques* à l'*Opus postumum* en passant par l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. C'est dans ce passage de la réflexion kantienne qu'il cherche à repérer une apparition de la figure centrale dans le savoir moderne : l'« homme » comme point d'articulation entre l'objet et le sujet. Pourtant, comme nous le verrons, c'est Kant lui-même qui nous laisse, selon Foucault, la clé pour déconstruire ce savoir moderne centré sur l'homme.

L'enjeu que recèle cette thèse complémentaire se voit plus clairement si nous procédons à la comparaison de celle-ci avec un cours de Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique* (1929)¹⁰. Comme l'expliquent les éditeurs de l'ouvrage, il n'est pas difficile de comprendre à quel point la thèse complémentaire de Foucault est tributaire de ce *Kantbuch*. De fait, l'un comme l'autre soulignent le problème de la finitude dans leur analyse de l'œuvre de Kant. Pourtant, en ce qui concerne l'importance de

⁸ Cette thèse complémentaire s'intitulait originellement « *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant* ». Foucault emprunte ce titre à celui de l'ouvrage d'Hyppolyte : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Voir « Présentation », in IA, p. 8.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ Les éditeurs de cette thèse notent en effet que Foucault examine « l'anthropologisation croissante de la philosophie, dont la pensée heideggerienne jamais citée mais très présente n'est peut-être pas indemne » (*Ibid.*, p. 8).

l'*Anthropologie*, les deux auteurs divergent complètement : pour Heidegger, ce n'est qu'un livre qui n'a pas de valeur philosophique, car celui-ci n'est rien d'autre qu'un recueil des faits et phénomènes d'ordre purement empirique. En revanche, Foucault cherche pour sa part à s'opposer à une telle interprétation de l'*Anthropologie*. D'une part, il soutient que l'*Anthropologie* donne à réfléchir sur la dimension de l'*originnaire* qui fait s'entrelacer l'entendement et la sensibilité, deux facultés qui sont clairement séparées dans la *Critique*. En ce sens, cet ouvrage se situe dans le sillage de la *Critique*, en l'ouvrant vers l'ordre originnaire. D'autre part, il estime que l'*Anthropologie* recèle une autre dimension de l'originnaire : celui de la *technique* qui disperse sans cesse les mots et les choses pour continuer infiniment le jeu du vrai et du faux.

Avant d'étudier l'*Introduction* de Foucault, nous examinerons *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) de Heidegger pour mieux cerner la problématique. Notons d'abord que ce cours de Heidegger a été donné juste après que le philosophe ait achevé la rédaction de son *Être et temps* en 1927. Comme on le sait, il y aborde une analyse existentielle de « l'être-là » ou de l'homme fini pour montrer comment celui-ci se dépasse lui-même pour avoir un rapport avec l'Être. Ce problème ontologique est aussi examiné dans le *Kantbuch*, où il porte une attention particulière à la première version de la *Critique de la raison pure*¹¹. Comment développe-t-il alors son argument dans cet ouvrage ?

Heidegger précise tout d'abord qu'il ne serait jamais question d'ontologie pour Dieu car, en tant qu'être infini, il a l'intuition intellectuelle qui lui permet de saisir immédiatement les objets ; autrement dit, le sujet et l'objet ne se séparent pas chez Dieu. C'est pourquoi une question ontologique comme « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » ne se pose pas à Dieu. En revanche, l'homme, qui n'est qu'un être fini, n'est pas susceptible de connaître directement les choses comme Dieu. Ainsi se dégage l'importance décisive de la question ontologique chez l'être-là ou le sujet fini. Rappelons alors que chez ce dernier, l'intuition se donne au travers de la sensibilité. Ainsi, à l'opposé de Dieu infini, l'intuition de l'être-là est soumise nécessairement aux formes de la sensibilité : le temps et l'espace. Quant à l'entendement du sujet fini, il crée des connaissances à partir des intuitions sensibles suivant ses propres catégories pour

¹¹ Notons ici que le *Kantbuch* de Heidegger se donne pour objectif de s'opposer aux néo-kantiens, pour qui la *Critique* a pour objectif de préparer le fondement des sciences exactes, dont notamment la physique. Voir sur ce point, Kenta Ôji, « Notes du traducteur », dans la traduction japonaise de *L'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, pp. 183-184(en japonais).

connaître quoi que ce soit. Cela veut dire que l'entendement est dépendant de la sensibilité pour avoir des matières à catégoriser. Ce sont toutes ces opérations de la sensibilité et de l'entendement qui permettent à l'être-là d'acquérir une connaissance. En bref, l'être-là ne peut accéder à la connaissance que par le biais de la sensibilité et de l'entendement. Cela dit, cette connaissance ne porte pas tant sur la chose en soi que sur les objets donnés à la sensibilité.

Comment ces deux facultés – l'entendement et la sensibilité – s'articulent-elles l'une sur l'autre chez Kant ? Comme l'explique Heidegger, c'est l'*imagination* qui sert à les lier l'une à l'autre. Cela dit, il faut souligner qu'il ne s'agit pas ici de la faculté d'imaginer au sens ordinaire : elle ne consiste pas à reproduire des mémoires ou à créer des illusions ; le rôle assigné à l'imagination n'est alors que secondaire et délimité. Pourtant, il soutient que dans la première version de la *Critique de la raison pure*, Kant donne une toute autre conception de l'imagination : ce qu'il appelle l'*imagination transcendante*. D'après Heidegger, Kant assigne à cette imagination transcendante le rôle d'articuler et même de *fonder* les deux facultés distinctes, à savoir l'entendement et la sensibilité. Dans ce sens, cette faculté transcendante d'imaginer relève, toujours selon lui, davantage de l'ordre de l'*originale* que de l'*a priori*¹².

Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici que la phénoménologie husserlienne s'est déjà intéressée à la notion d'originale qui renvoie à l'entrelacement de l'entendement avec la sensibilité qui donne les objets à la conscience naturelle. Pour étudier cette dimension originale, Husserl se demandait si la pensée sur l'originale se trouve chez Kant. En ce sens, la réflexion sur l'imagination transcendante selon Heidegger n'a rien de nouveau. Or, ce n'est pas le cas, car Heidegger avance alors d'un pas de plus pour affirmer que l'essence de cette imagination transcendante – qui articule l'entendement et la sensibilité – consiste en l'*auto-affection du temps* ; et ce disant, il essaie de découvrir une dimension *fondamentale* qui se distingue de l'originale.

Comment Heidegger discute-t-il alors de cette auto-affection ? D'après lui, si la subjectivité a un « rapport à ...(*Beziehung auf* ...) » avec la chose, cela signifie qu'elle

¹² Selon Heidegger, l'idée d'imagination transcendante sera assimilée à celle d'entendement dans la deuxième version de *Critique de la raison pure*. Cela signifie en même temps que Kant rejette une pensée ontologique qui s'esquissait dans la première version en faveur de la pensée logique. Ce qui donnera lieu, selon toujours Heidegger, à la domination de la logique chez Hegel. Voir *Ibid.*, p.

s'affecte elle-même pour se dépasser et pour s'orienter vers la chose en soi. Il est alors à noter que, de ce point de vue, l'entendement et la sensibilité représentent en réalité deux *manières* de s'auto-affecter pour que la subjectivité se rapporte à la chose. Ainsi comprise, l'auto-affection relève davantage du *fondamental* que de l'*originnaire*, puisque c'est sur le fond du premier que le second se fonde. C'est ainsi que l'idée d'auto-affection se découvre, selon Heidegger, au cœur de l'idée d'imagination transcendante. Et le fondamental au sens du rapport à soi permet de résoudre la question de savoir comment, après la *Critique de la raison pure* de Kant, il est possible repenser au rapport du sujet avec l'objet : c'est l'auto-affection qui permet à la subjectivité de se dépasser elle-même pour avoir un rapport avec l'objet en soi.

Cela dit, Heidegger soutient que toute cette réflexion fondamentale de Kant disparaît dans la deuxième version, en attribuant à l'entendement un rôle plus important. Si c'est le cas, la réflexion sur l'imagination transcendante et sur le fondement de ces facultés ne réapparaît-elle alors plus dans les textes postérieurs de Kant ? À cette question Heidegger répond non. Il précise en effet qu'elle se retrouve en réalité au début de la *Logique*, lorsque Kant pose la question suivante : « Qu'est-ce que l'homme ? » Il convient de rappeler ici qu'il s'agit de la quatrième question posée par Kant après qu'il ait soulevé les trois questions suivantes : « Que puis-je savoir ? » ; « Que dois-je faire ? » ; « Que m'est-il permis d'espérer ? » Il évoque alors que ces trois questions correspondent à la division des trois facultés dans les *Critiques* – *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique de la faculté de juger*. Or, la quatrième question – Qu'est-ce que l'homme ? – ne reconduit à aucune de ces trois facultés. Vient-elle alors de l'*Anthropologie* ? Il ne le pense pas. Comme nous l'avons évoqué, il estime effectivement que l'*Anthropologie* n'est qu'un recueil des faits et phénomènes empiriques, étant ainsi séparée complètement de la recherche kantienne sur la finitude de l'homme¹³. Il estime plutôt qu'elle se rapporte à l'idée d'imagination transcendante

¹³ Si Heidegger estime que l'*Anthropologie* n'appartient qu'à la dimension empirique, cela ne veut pas forcément dire qu'il refuse n'importe quelle réflexion anthropologique. De fait, l'anthropologie philosophique telle que Scheler la défend est, selon lui, capable de traiter de la question fondamentale : « Qu'est-ce que l'homme ? ». D'ailleurs, l'analyse existentielle dans *Être et temps* s'inscrit également dans ce courant de l'anthropologie philosophique. Pourtant, comme nous le verrons, Foucault refuse pour sa part d'identifier l'*Anthropologie* avec cette anthropologie philosophique, parce qu'à ses yeux la dernière ne présente pas une véritable critique de l'homme comme figure dominante du savoir moderne.

dans la première édition de la *Critique de la raison pure* ; elle a pour fonction plus de fonder ces trois questions que de poser la quatrième, qui en est séparée. C'est ainsi que l'idée du fondamental réapparaît, d'après Heidegger, sous un autre aspect au début de la *Logique*. Il oppose alors l'*Anthropologie* de Kant à l'*Anthropologie philosophique* de Scherer qui se penche, selon lui, sur cette question du fondamental qui fonde les phénomènes empiriques vécus par l'homme. Pour conclure son *Kantbuch*, il affirme que la *Critique de la raison pure*, du moins sa première version, prépare le fondement de la métaphysique et la voie vers la philosophie fondamentale et, en dernière instance, l'ontologie telle qu'il l'a défendue dans *Être et temps*.

C'est de cette manière que, dans son *Kantbuch*, Heidegger n'assigne aucune place à l'*Anthropologie*. En effet, selon lui, celle-ci ne relève que de la dimension empirique, ignorant ainsi la dimension fondamentale qui a été dévoilée dans la première version de la *Critique*, ne serait-ce qu'un instant. Comment Foucault développe-t-il alors ses recherches sur l'*Anthropologie* à l'encontre d'une telle interprétation heideggerienne ?

1.2 La genèse de l'*Anthropologie* de Kant selon l'*Introduction*

À ce sujet, on notera tout d'abord que l'objectif de l'*Introduction* est de situer « la genèse et la structure » de l'*Anthropologie* dans le développement de la philosophie kantienne. En effet, cette thèse complémentaire s'intitulait initialement *La genèse et la structure de l'Anthropologie de Kant*, en imitant l'ouvrage de Jean Hyppolyte : *La genèse et la structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Cependant, l'enjeu central de cette thèse complémentaire est de s'opposer à l'interprétation heideggerienne de l'*Anthropologie* pour en révéler la singularité. Quelle est alors cette réflexion particulière de l'*Anthropologie* ?

Pour aborder cette question, Foucault propose de retracer d'abord le chemin déjà esquissé par Heidegger : celui qui distingue et éclaire la *Critique* à la philosophie transcendantale chez Kant. Mais, ce faisant, il s'attache à montrer que, loin d'être un recueil de données empiriques, l'*Anthropologie* pose à sa manière la question de savoir comment l'entendement et la sensibilité s'articulent l'un sur l'autre : ce que Heidegger démontre avec l'aide du concept d'imagination transcendantale dans la première version de la *Critique de la raison pure*. Foucault tente ainsi de situer l'*Anthropologie* dans le passage de l'*a priori* de la *Critique* au *fondamental* de la philosophie transcendantale chez

Kant. Comment alors Foucault démontre-t-il l'existence de la pensée sur l'originaire dans l'*Anthropologie* ?

Dans l'*Introduction*, Foucault pointe l'affinité de la *Critique* avec l'*Anthropologie* sur le plan de leur structure. De fait, il précise que la première partie de l'*Anthropologie*, « Didactique anthropologique », est composée des trois chapitres suivants : « De la faculté de connaître », « Le sentiment de plaisir et de déplaisir » et « De la faculté de désirer ». Il n'est pas difficile de comprendre ici que cette tripartition correspond à la division des trois *Critiques*. De ce fait, il soutient que, malgré Heidegger, l'*Anthropologie* ne demeure pas séparée de la question transcendante de la *Critique* : « il suffit de parcourir le texte de 1798 [*L'Anthropologie du point de vue pragmatique*] pour constater qu'il recouvre exactement le domaine de l'entreprise critique »¹⁴. Ainsi, nous sommes conduits à comprendre que la composition de l'*Anthropologie* répète celle de la *Critique* ; ce qui signifie que ce livre partage la question de la subjectivité et de sa finitude.

Toutefois, sur le plan du contenu, l'*Anthropologie* ne répète évidemment pas la *Critique*. Foucault tient à préciser que, plutôt que d'être une répétition simple de la *Critique*, l'*Anthropologie* opère un inversement de celle-ci. Cela s'observe lorsque l'on examine la description des deux facultés – l'entendement et la sensibilité – dans l'*Anthropologie*¹⁵. En ce qui concerne l'entendement et le « Je pense » formel, la *Critique de la raison pure* précise qu'il ne se donne jamais à l'expérience ; il ne représente qu'une fonction purement formelle qui est de synthétiser les intuitions sensibles suivant les catégories logiques. En revanche, dans le cas de l'*Anthropologie*, le « Je pense » n'est pas neutre, indépendant et autonome. Le « Je pense » de cet ouvrage se découvre, d'après lui, dans le domaine de la sensibilité comme une *existence* déjà *synthétisée*. Pour ce qui est de la sensibilité, l'*Anthropologie* lui reconnaît aussi un rôle tout à fait différent de celui que la *Critique* lui assigne. Alors que dans cette dernière les diverses données sensibles attendent passivement d'être synthétisées par le « Je pense », dans la première ces données sont préalablement *synthétisées* avant même de faire l'objet de la synthèse intellectuelle. Il s'agit en quelque sorte de la *synthèse passive* dans l'*Anthropologie*. C'est de cette manière que la séparation *a priori* entre sensibilité et entendement n'est plus

¹⁴ IA, p. 52.

¹⁵ Sur l'analyse du concept d'originaire dans l'*Introduction*, voir Béatrice Han, *Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp. 49-65.

maintenue dans l'*Anthropologie*. En bref, les recherches de l'*Anthropologie* portent sur la dimension *originnaire*, où ces deux facultés se croisent : « Ainsi, le rapport du donné et de l'*a priori* prend dans l'*Anthropologie* une structure inverse de celle qui était dégagée dans la *Critique* »¹⁶.

Après avoir montré la pensée sur l'*originnaire* dans l'*Anthropologie*, Foucault explique ensuite comment s'opère le passage de la dimension *originnaire* à la philosophie transcendante. Pour ce faire, il fait référence d'abord à la *Logique*, tout comme le fait Heidegger. Comme nous l'avons vu, la *Logique* pose la question : « Qu'est-ce que l'homme ? ». De même que Heidegger, il précise que cette quatrième question se distingue des trois précédentes : « Que puis-je savoir ? » ; « Que dois-je faire ? » ; « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Il estime en effet que cette quatrième question sert à rassembler et fonder ces trois facultés ; ce faisant, Kant passe de la dimension *originnaire* à celle du *fondamental* pour enfin se poser la question métaphysique du rapport entre, d'un côté, l'homme fini et, de l'autre, le monde et Dieu. Il soutient ainsi : « La question : Qu'est-ce que l'homme ? a pour sens et fonction de porter les divisions de la *Critique* au niveau d'une cohésion fondamentale ; celle d'une structure qui s'offre, en ce qu'elle a de plus radical que toute « faculté » possible, à la parole enfin libérée d'une philosophie transcendante »¹⁷.

Force est alors de constater que, dans l'*Opus postumum*, Kant explique quels rapports l'homme fini tisse avec les êtres infinis, à savoir le monde et Dieu. En ce sens, il s'agit davantage du rapport de la subjectivité avec l'objet – rapport qui a été coupé complètement dans la *Critique de la raison pure* – que de celui de l'entendement avec la sensibilité. En d'autres termes, la question posée ici relève plus du *fondamental* que de l'*originnaire* et de l'*a priori*. C'est ainsi que dans l'*Introduction* Foucault retrace, de sa propre manière, le passage de l'*a priori* au *fondamental* en passant par l'*originnaire* : passage qui, à la différence de Heidegger, implique en elle l'*Anthropologie*, dans la mesure où, posant la question de l'*originnaire*, elle permet de faire passer l'*a priori* de la *Critique* au *fondamental* de l'*Opus postumum*.

Toute cette réflexion nous mène cependant à nous poser la question suivante : même si Foucault situe bien l'*Anthropologie* dans ce passage de la *Critique* à la

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

philosophie transcendantale chez le vieux Kant, cela ne revient-il pas à dire qu'il s'accorde avec Heidegger sur l'idée qu'en fin de compte la philosophie kantienne culmine dans la réflexion sur la question du fondamental et de l'ontologie ? L'objectif de l'*Introduction* n'est-il alors rien d'autre que d'indiquer l'importance, d'ailleurs relative, de l'*Anthropologie* pour compléter le *Kantbuch* de Heidegger ? Du point de vue de Foucault, l'*Anthropologie* ne représente-t-elle qu'un point de passage qui aboutit enfin à la philosophie fondamentale et à l'ontologie ?

Il est important de remarquer alors qu'une telle lecture de l'*Anthropologie* ne permet pas d'en bien saisir la spécificité. De fait, en retraçant le passage de la Critique à la philosophie fondamentale en passant par l'*Anthropologie*, Foucault se demande ainsi :

Et pourtant, nous ne sommes pas au bout de la route. Ou plutôt, nous voici déjà trop loin sur le chemin qui devait nous conduire à l'exacte situation de l'*Anthropologie* – à son lieu de naissance et d'insertion dans la pensée critique. Comme si une *Anthropologie* ne devenait possible (d'une possibilité fondamentale et non pas seulement programmatique) que du point de vue d'une *Critique* achevée et conduite déjà à l'accomplissement d'une philosophie transcendantale¹⁸.

On s'aperçoit bien dans cet extrait que c'est à partir de là qu'il commence vraiment à s'interroger sur la singularité de l'*Anthropologie*, qui ne se réduit ni à la pensée sur l'*a priori* ni sur le fondamental, ni encore sur l'originnaire. Quelle est alors, d'après lui, la singularité de la pensée recelée dans l'*Anthropologie*¹⁹ ?

1.3. La technique et la dispersion dans l'*Anthropologie*

Foucault tient à préciser dans l'*Introduction* que l'*Anthropologie* est caractérisée par sa systématité et sa popularité²⁰ ; ces caractères nous rappellent la distinction

¹⁸ IA, p. 55.

¹⁹ En analysant minutieusement le concept d'originnaire dans *Ontologie manquée* de Michel Foucault, Béatrice Han soutient que c'est la notion d'originnaire qui donne naissance à la confusion de l'empirique avec le transcendantal ainsi qu'à la figure de l'homme. Pourtant, elle ne note pas l'ambiguïté que comporte la lecture foucauldienne de l'*Anthropologie* : celle dont nous discuterons ci-dessous. Cf. Béatrice Han, *Ontologie manquée* de Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 49-65.

²⁰ « L'*Anthropologie* dit d'elle-même qu'elle est à la fois « systématique et populaire » » (IA, p. 55).

kantienne entre connaissance scolastique et connaissance mondaine. Il nous faut d'abord étudier cette systématique de l'*Anthropologie*.

En quoi consiste-t-elle alors ? Cela tient avant tout au fait que cet ouvrage emprunte à la *Critique* la division des trois facultés : la raison pure, la raison pratique et la faculté de juger. Comme nous l'avons vu, l'*Anthropologie* ne répète en effet que la composition de la *Critique* au niveau de sa structure, puisque celle-là n'est, d'après lui, qu'un inversement de celle-ci. Rappelons que, d'une part, le « Je pense » de la *Critique* se retrouve comme existence déjà synthétisée dans l'*Anthropologie* et, d'autre part, les sensations données à la sensibilité y sont aussi déjà synthétisées avant de l'être par l'entendement. Ainsi, il affirme que dans l'*Anthropologie*, l'entendement et la sensibilité s'articulent l'un sur l'autre; il soutient donc que les recherches de l'*Anthropologie* se placent dans l'ordre de l'*originnaire*. Voilà comment il caractérise la systématique de l'*Anthropologie*. Il est alors intéressant de noter qu'en insistant sur le lien entre l'*a priori* de la *Critique* et l'*originnaire* de l'*Anthropologie*, Foucault refuse de rapporter la dimension originnaire et celle du *fondamental*, comme le fait Heidegger. Pourquoi et comment s'y oppose-t-il alors ?

Foucault se propose d'examiner du plus près l'*Anthropologie* pour y découvrir une autre idée du temps que celle de l'auto-affection. Selon lui, si l'*a priori* de la *Critique* porte sur la question des limites de la connaissance, l'*Anthropologie* s'interroge, pour sa part, sur l'ordre du donné où se mélangent inextricablement la sensibilité et l'entendement. Il est intéressant de remarquer alors que, dans cette dimension originnaire, le phénomène est toujours déjà exposé, aussi bien au risque de la *dispersion* qu'à la synthèse. De fait, l'*Anthropologie* montre pleinement des exemples de la déviation (Ver-) et des phénomènes dit *dispersés*²¹. Cet ouvrage est ainsi « voué au domaine du Ver..., parce qu'il maintient la dispersion des synthèses et la possibilité toujours renouvelée de les voir s'échapper les unes aux autres »²².

Pourtant, si le phénomène est toujours lié au risque de la dispersion dans l'*originnaire*, cela ne signifie-t-il pas que la dispersion n'est qu'un échec de la synthèse ? Foucault répond non à cette question : la *dispersion*, d'après lui, tient à l'essence même du temps dans l'*originnaire*. Il est important de noter alors que celle-ci représente l'essence

²¹ *Ibid.*, p. 56.

²² *Idem.*

de la *temporalité* à l'ordre de l'originnaire. Cela ne manque pas de rappeler l'idée heideggerienne d'auto-affection. Cela dit, les deux se distinguent. D'une part, l'affect de soi selon Heidegger permet de faire se rapporter la subjectivité à la chose en soi et, ce faisant, permet le fondement de la métaphysique. D'autre part, Foucault ne considère pas ici que la dispersion réponde à une telle question ontologique ; elle se trouve dans la dimension originnaire où l'entendement et la sensibilité se mélangent l'un et l'autre. Voici comment il en rend compte :

... le temps de l'Anthropologie est garanti d'une dispersion qui n'est pas surmontable ; car ce n'est plus celle du donné et de la passivité sensible ; c'est la dispersion de l'activité synthétique par rapport à elle-même – dispersion qui lui donne comme du « Jeu ». Elle n'est pas contemporaine d'elle-même dans l'organisation du divers, elle se succède inmanquablement, donnant ainsi prise à l'erreur, et à tous les glissements qui faussent²³.

Force est alors de constater que la dispersion permanente des phénomènes – ce que Foucault appelle « Jeu »²⁴ – dans l'originnaire provient du « *Kunst* » ou la technique qui est irréductible aux trois facultés de la Critique²⁵. Comme il l'explique, ce mot s'emploie fréquemment dans l'*Anthropologie*, bien qu'il ne soit pas facile de le traduire en français. Il ne veut pas dire la technique, entendue comme instrument qui sert à réaliser

²³ IA, p. 56.

²⁴ Foucault précise que le caractère *pragmatique* de l'*Anthropologie* est déterminé par cette notion de jeu (*Spielen*). Il est important alors de noter que, selon lui, le jeu a un rapport essentiel avec la *Kunst*, dont nous verrons l'importance plus tard : « Cette notion de *Spielen* est singulièrement importante : l'homme est le jeu de la nature ; mais ce jeu, il le joue, et il en joue lui-même ; et s'il lui arrive d'être joué, comme dans les illusions des sens, c'est qu'il a joué lui-même à être victime de ce jeu ; alors qu'il lui appartient d'être maître du jeu, de le reprendre à son compte dans l'artifice d'une intention. Le jeu devient alors un « *künstlicher Spiel* » et l'apparence dont il joue reçoit sa justification morale. L'*Anthropologie* se déploie donc selon cette dimension de l'exercice humain qui va de l'ambiguïté du *Spiel* (jeu=jouet) à l'indécision du *Kunst* (art=artifice) » (*Ibid.*, p. 33).

²⁵ Il convient de noter ici que Foucault sépare cette notion de *Kunst* de celle de technique au sens ordinaire, ce qui n'est pas sans importance pour notre discussion : « Le mot « *Kunst* », avec ces dérivés (*verkunsteln*, *erkunsteln*, *gekunstelt*) est un des termes qui reviennent souvent dans l'*Anthropologie*, et l'un de ceux qui demeurent les plus inaccessibles à la traduction. Aucun art, aucune technique ne sont par-là visés ; mais bien ce fait que rien n'est jamais donné sans être en même temps offert au péril d'une entreprise qui tout à la fois le fonde dans la construction, et l'esquive dans l'arbitraire » (*Ibid.*, p. 57).

un certain but, encore moins l'art, dont le but est de produire de beaux objets. Elle consiste à transformer le phénomène en apparence ainsi que de faire de l'apparence un phénomène. Pour le dire autrement, elle est considérée moins comme une faculté parmi d'autres que comme un rapport *dispersif* de soi à soi qui fait jouer le jeu du phénomène et de l'apparence ou encore celui du vrai et du faux²⁶. De ce fait, la technique est essentiellement liée à la *liberté*, dans la mesure où elle permet de faire alterner *librement* l'apparence et le phénomène : « le *Kunst* détient – mais dans la forme de la liberté – le pouvoir de négation réciproque du *Schein* et de l'*Erscheinung* »²⁷. Ici, il faut bien comprendre que cette technique n'est point basée sur la subjectivité quelle qu'elle soit ; loin de là, elle fait jouer le jeu du vrai et du faux qui dérange l'activité synthétique du sujet pour lui faire subir des déviations.

Foucault tient à préciser que cette dimension technique apparaît concrètement dans l'étude sur le jeu du langage ordinaire et *populaire* dans l'*Anthropologie* ; rappelons que la popularité est, selon lui, la deuxième caractéristique de cet ouvrage. La question n'est pourtant pas de saisir la vérité logique et scholastique au travers de l'analyse du langage universel comme le latin, langage qui est indexé sur l'ordre de la raison. Il s'agit plutôt d'examiner des flexions dans les usages du langage afin de mettre au jour la vérité de « cette habitation universelle de l'homme dans le monde », non pas « celle de la cité des esprits »²⁸. Ainsi, l'homme est conduit à y découvrir un jeu autonome des mots et à y reconnaître *sa propre vérité* à travers la connaissance du langage populaire et des usages faits par les hommes. C'est dans cette popularité du langage que l'on rencontre le deuxième caractère de l'originaire :

De même que tout à l'heure l'originaire pouvait être défini comme le temporel lui-même, on peut maintenant dire que l'originaire ne réside pas dans une signification préalable et secrète, mais dans le trajet le plus manifeste de l'*échange*. C'est là que le

²⁶ « son [*Kunst*] rôle est tout aussi bien de bâtir au-dessus, et à l'encontre du phénomène (*Erscheinung*), une apparence (*Schein*), que de donner à l'apparence la plénitude et le sens du phénomène : c'est-à-dire que le *Kunst* détient [...] le pouvoir de négation réciproque du *Schein* et de l'*Erscheinung* » (Ibid., p. 57).

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

langage prend, achève et retrouve sa réalité, c'est là également que l'homme déploie sa vérité anthropologique²⁹.

Ici encore, on s'aperçoit bien que le langage populaire n'est pas déterminé par la subjectivité transcendantale ni par son rapport avec la chose en soi. Bien au contraire, c'est sur la surface du langage que se joue le jeu de la vérité : jeu qui révèle des vérités anthropologiques qui se succèdent les unes aux autres, sans pour autant que la Vérité universelle et éternelle n'y soit jamais dévoilée.

Force est alors de constater qu'à la lecture de l'*Anthropologie*, Foucault est porté à mettre au jour la technique au sens du Jeu qui ne se trouve pas dans la réflexion de Husserl sur l'originaire. De fait, celui-ci trouve que la synthèse, active ou passive, est fondée sur la subjectivité transcendantale. Foucault trouve pour sa part la technique et le jeu qui la fait se disperser dans le domaine de l'originaire. Il estime alors que la phénoménologie husserlienne a eu tort de confondre l'originaire avec l'*a priori* pour tenter de fonder celui-là sur la subjectivité transcendantale, ce qui l'a conduit à fonder les phénomènes soit sur le sujet de la logique soit sur le sujet de la conscience. Or, à examiner de près la dimension de l'originaire, ce n'est pas la subjectivité qui fonde le jeu du vrai et du faux et la technique ; ce sont plutôt ceux-ci qui détruisent et reconstruisent sans cesse les formes diverses de subjectivité³⁰.

Cela dit, cette technique dispersive ne peut pas être confondue avec l'auto-affection selon Heidegger. En effet, elle n'a pas pour effet de rapporter le sujet à l'objet ; rappelons que l'*Anthropologie* est un *double* de la *Critique* et, par là même, partage avec celle-ci la séparation entre la subjectivité et la chose en soi. Ce jeu demeure donc dans la dimension de l'originaire où l'entendement et la sensibilité s'entrelacent inextricablement l'un et l'autre. L'ontologie de Heidegger a forgé, selon lui, un lien entre l'originaire et le fondamental pour découvrir, dans la philosophie de Kant, le rapport de la subjectivité avec la chose en soi, ce que l'*a priori* de la *Critique* a tenté de refuser à tout prix.

²⁹ *Ibid.*, p. 65. Mis en italique par nous.

³⁰ Il ne sera pas inutile d'évoquer ici qu'une telle analyse de la subjectivité nous rappelle la notion de « gouvernement de soi » : notion que Foucault développera une vingtaine d'années après. Dans *L'esprit des sciences humaines*, Guillaume Le Blanc indique, quoique d'une façon différente, ce point. Cf. Guillaume Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, « Problèmes & Controverses », 2005, pp. 89-91.

Nous sommes ainsi amenés à comprendre comment, en faisant ressortir la particularité de la dimension originaire, Foucault s'oppose à la lecture de Kant que propose Heidegger dans son *Kantbuch*. De son point de vue, celui-ci se trompe sur le fait que l'auto-affection, ou le rapport de soi à soi, permette de sortir de l'originaire pour dévoiler la dimension fondamentale : dimension qui permet au sujet de se rapporter à l'objet, au monde et, en instance dernière, à Dieu. En revanche, l'analyse minutieuse de l'*Anthropologie* permet à Foucault de se rendre compte que cet ouvrage ouvre un domaine, l'originaire, qui se distingue bien du fondamental pensé dans l'*Opus postumum*³¹. Il faut saisir alors que, dans cette dimension originaire, la subjectivité est ouverte à la technique et au jeu de vérité interminable qui, loin de la fonder, la fait se disperser à l'infini. Comme nous l'avons affirmé, l'erreur du *Kantbuch* consiste à confondre l'originaire avec le fondamental pour oublier la séparation radicale de la subjectivité avec la chose dans la *Critique* : séparation à laquelle l'*Anthropologie* reste fidèle, quoique d'une façon différente.

Ainsi, il récuse deux interprétations de l'*Anthropologie* kantienne. D'une part, la phénoménologie husserlienne a confondu l'originaire avec l'*a priori* pour tenter de fonder celui-là sur la subjectivité transcendante. D'autre part, comme nous l'avons vu, l'ontologie de Heidegger a forgé un lien entre l'*a priori* et le fondamental pour découvrir, dans la philosophie de Kant, le passage de la subjectivité à la chose en soi. Or, Foucault, pour sa part, essaie d'écarter au maximum la distance qui sépare l'*a priori*, l'originaire et le fondamental. Cette mise à l'écart de l'originaire n'est pas sans conséquence, car, selon lui, c'est la confusion de l'originaire soit avec l'*a priori* soit avec le fondamental qui reproduit la figure de l'*homme* en tant que doublet empirico-transcendantal : thème que nous reverrons dans *Les Mots et les choses*. En effet, il précise à la fin de l'*Introduction* que depuis Kant, le projet de toute philosophie consiste à surmonter en vain ce partage :

³¹ Sur ces trois concepts, Foucault s'explique dans l'*Introduction* de la façon suivante : « Une *Critique* en s'interrogeant sur les rapports de la passivité et de la spontanéité, c'est-à-dire sur l'*a priori* pose un système de questions qui s'ordonne à la notion de *Quellen*. Une *Anthropologie* en s'interrogeant sur les rapports de la dispersion temporelle et de l'universalité du langage, c'est-à-dire sur l'originaire, se situe dans une problématique qui est celle d'un monde déjà donné, d'un *Umfang*. Une philosophie transcendante, en cherchant à définir les rapports de la vérité et de la liberté, c'est-à-dire en se situant dans la région du fondamental, ne peut pas échapper à une problématique de la finitude, des *Grenzen* » *Ibid.*, p. 67.

Le caractère intermédiaire de l'originaire, 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 [...] Il faudra bien un jour envisager toute l'histoire de la philosophie postkantienne et contemporaine du point de vue de cette confusion entretenue, c'est-à-dire à partir de cette confusion dénoncée³².

Ainsi, ni la phénoménologie ni l'ontologie ne suffisent à répondre, selon lui, à la tâche philosophique qui consiste à critiquer la disposition du savoir moderne. En effet, à la fin de l'*Introduction*, il affirme que cette tâche de la philosophie consiste à maintenir la différence entre l'*a priori*, l'originaire et le fondamental pour éviter de laisser place à la figure de l'homme, ainsi qu'il l'affirme en guise de conclusion :

Dans le retour de ces trois notions jusqu'à leur enracinement fondamental, il faut voir, sans doute, le mouvement par lequel se noue le destin conceptuel, c'est-à-dire la problématique de la philosophie contemporaine : cette dispersion qu'aucune confusion, dialectique ou phénoménologique, n'aura le droit de réduire, et qui répartit le champ de toute réflexion philosophique selon l'*a priori*, l'originaire et le fondamental. Depuis Kant, implicitement, le projet de toute philosophie sera bien de surmonter cet essentiel partagé, jusqu'à ce que devienne claire l'impossibilité d'un pareil dépassement en dehors d'une réflexion, qui le répète, et en le répétant, le fonde³³.

Nous sommes ainsi amenés à comprendre le vrai enjeu de l'*Introduction* : si Foucault tient à mettre au jour la spécificité de l'*Anthropologie*, c'est pour critiquer la confusion philosophique de l'originaire avec l'*a priori* et le fondamental, confusion qui enferme l'évolution de toute philosophie contemporaine dans une « fausse anthropologie ».

Alors, peut-on dire par là que la mise au jour de la réflexion anthropologique sur l'originaire signifie d'emblée la critique de la disposition du savoir moderne ? C'est là que réside la profonde ambiguïté de l'*Introduction*. D'un côté, Foucault paraît faire l'éloge de l'*Anthropologie*, en tant que celle-ci dégage l'idée de *dispersion* et de la

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ *Idem.*

technique³⁴. Cependant, de l'autre, la vraie critique selon lui semble consister à répéter et fonder le partage entre l'*a priori*, l'originnaire et le fondamental, partage que la trajectoire philosophique de Kant a ouvert à travers toute son œuvre. De ce point de vue, ce n'est pas l'*Anthropologie* en soi qui est importante pour la critique telle qu'il la conçoit ; ce serait plutôt le geste même de *répétition* et de *fondement* de ce partage kantien qui constitue l'essence de la critique. Mais comment alors comprendre le fondement de ces trois concepts ?

Il est alors intéressant de remarquer que vers la fin de l'*Introduction*, Foucault montre l'affinité de Kant avec Nietzsche, alors même que ce dernier ne figure en réalité guère dans cette thèse complémentaire :

De quel aveuglement n'avons-nous pas été favorisés pour ne pas voir que l'articulation authentique du *Philosophieren* était à nouveau présente, et sous une forme bien plus contraignante, dans une pensée qui n'avait peut-être pas elle-même remarqué au plus juste ce qu'elle conservait de filiation et de fidélité à l'égard du vieux « Chinois de Königsberg » [N.B. : Kant] ? Il faudrait probablement entendre ce que veut dire « philosopher à coup de marteaux », voir d'un regard initial ce que c'est que le « *Morgenrot* », comprendre ce qui nous revient dans l'Éternel Retour pour voir là la répétition authentique, dans un monde qui est le nôtre, de ce qu'était, pour une culture déjà éloignée, la réflexion sur l'*a priori*, l'originnaire et la finitude. C'est là, dans cette pensée qui pensait la fin de la philosophie, que résident la possibilité de philosopher encore, et l'injonction d'une austérité neuve³⁵.

On s'aperçoit ici que, du point de vue de Foucault, c'est Nietzsche qui se donne pour but de répéter ce partage kantien entre l'*a priori*, l'originnaire et le fondamental³⁶. Mais il ne

³⁴ L'article de Jörg Volbers s'attache à montrer que le concept d'originnaire comporte seul la valeur critique. Voir Jörg Volbers, « Michel Foucault, philosophe de la liberté ? Sur sa lecture de Kant dans l'*Introduction à l'Anthropologie* », trad. en français par Diogo Sardinha, in *Rue Descartes*, n° 75, 2012, pp. 6-20

³⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁶ Sur l'affinité philosophie entre Kant et Nietzsche, Philippe Sabot écrit dans *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault* de la façon suivante : « Ce thème d'une perversion du « kantisme » [la fausse anthropologie] est très présent dans la conclusion de la *Thèse complémentaire*, où il justifie la répétition, à nouveaux frais, du geste critique – la pensée de Nietzsche formant alors le paradigme de cette répétition » (Philippe Sabot *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, op. cit., p. 74).

s'arrête pas là ; il va jusqu'à les fonder sur une philosophie « à coup de marteaux » et sur sa conception de l'éternel retour. Quel est alors le fondement nietzschéen de ce partage ? Pour y répondre, il nous faudra quitter l'*Introduction* pour examiner *L'Histoire de la folie*, en nous intéressant particulièrement à la place accordée à ce philosophe allemand.

2. La technique, la folie et le langage dans *L'Histoire de la folie*

2.1. La mutation historique de la pratique et la sensibilité relatives à la folie

Comme nous l'avons constaté, Foucault a souligné l'importance de la notion de *Kunst*, ou la technique, qui est immanente à la dimension *originnaire*. Comme nous l'avons vu, cette technique consiste à faire jouer le jeu du phénomène et de l'apparence, ainsi qu'il le montre : « dans l'*Anthropologie*, le temps, impitoyablement dispersé obscurcit, rend impénétrable les actes synthétiques, et substitue à la souveraineté de la *Bestimmung*, l'incertitude patiente, friable, compromise d'un exercice qui s'appelle le *Kunst* »³⁷. Ce faisant, nous avons tenté de montrer comment, dans l'*Introduction*, il cherchait à garder l'écart entre l'*a priori*, l'originnaire et le fondamental. S'il s'intéresse particulièrement à l'idée philosophique de technique dans cette thèse complémentaire, comment celle-ci se trahit-elle alors dans sa thèse principale, *L'Histoire de la folie à l'âge classique*? Il s'agit en effet d'une thèse qui, loin d'être spéculative, porte sur la pratique d'enfermement des fous dans le cours de l'histoire ?

Ces notions de l'originnaire, de la technique et du jeu libre s'observent, selon nous, dans *L'Histoire de la folie*, quand Foucault y analyse l'*a priori* concret du milieu humain et de l'aliénation mentale. Cela dit, il faut distinguer aussitôt l'*a priori* concret de l'*a priori* formel de la *Critique* dont nous avons parlé. Comme nous le verrons, il emploie dans cette thèse l'expression « *a priori* » en deux sens différents. D'une part, il signifie le *milieu humain* comme conditions de possibilité de la sensibilité moderne de la folie et, d'autre part, il désigne l'*aliénation mentale* qui est profondément ancrée dans la structure même de l'asile et de la psychiatrie. On se demande alors quelle est la relation entre ces deux types d'*a priori*. En outre, il n'est pas si difficile de noter que ces deux usages de

³⁷ IA, p. 57.

l'a priori sont loin de l'usage ordinaire du terme, puisque *l'a priori* se rapporte ici aux objets empiriques et historiques. Ce faisant, Foucault ne trahit-il pas ce qu'il a écrit dans *l'Introduction à l'Anthropologie* ?

Pour répondre à cette question, nous tâcherons d'examiner comment Foucault explique l'apparition de ces deux types d'*a priori* au fil de l'histoire. Il s'agit alors d'étudier d'abord comment il analyse l'émergence de ce *milieu humain* dans l'histoire européenne de la folie. Selon lui, à l'âge classique le fou était considéré comme faisant partie d'une grande catégorie qu'est le *déraisonnable*. Dans cette catégorie rentraient non seulement le fou, mais également l'insensé, le débauché, le blasphémateur, le vagabond ou encore le pauvre. Ces déraisonnables étaient alors exclus de la société, faisant ainsi l'objet de l'internement dans l'hôpital général situé généralement aux marges d'une communauté close des raisonnables. Il est intéressant de remarquer là que ce grand enfermement occupait, d'après Foucault, une place centrale dans une mise en ordre globale de la société ou ce qu'il appelle « la police » de la cité : « Maintenant [à l'âge classique], il [le fou] va se détacher sur fond d'un problème de « police », concernant l'ordre des individus dans la cité. On l'accueillait autrefois parce qu'il venait d'ailleurs ; on va l'exclure maintenant parce qu'il vient d'ici même, et qu'il prend rang parmi les pauvres, les miséreux, les vagabonds »³⁸.

Pourtant, la pratique d'internement dans l'hôpital général a connu une rupture fondamentale à l'arrivée de la modernité. Foucault pointe alors deux choses. D'une part, on a commencé à ressentir de la peur à l'égard du fou, à tel point que l'on s'opposait de plus en plus au fait que le fou et les autres insensés – pauvre, chômeur, libertin, etc. – fussent internés dans le même établissement : « Bien avant que soit formulé le problème de savoir dans quelle mesure le déraisonnable est pathologique, il s'était formé, dans l'espace de l'internement, et par une alchimie qui lui était propre, un mélange entre l'horreur de la déraison et les vieilles hantises de la maladie »³⁹. D'autre part, il signale qu'avec l'entrée dans une nouvelle économie bourgeoise, où la population était considérée comme source de la richesse, les insensés ont été libérés de l'hôpital général pour être intégrés comme *travailleurs* dans la société industrielle. Pourtant, perçu comme un danger par rapport aux autres insensés ainsi qu'à la population entière, le fou comme

³⁸ HF, p. 77.

³⁹ *Ibid.*, p. 403.

le criminel étaient obligés de rester internés. Cela amène forcément à poser la question : dès lors que l'on assiste à une disparition graduelle de l'hôpital général, où doit-on alors mettre les fous ?

Foucault évoque alors l'existence d'une maison d'internement qui enfermait le fou à la même époque : maison qui était destinée à le guérir, pas à le connaître sous le regard scientifique et théorique. L'importance de cette institution réside, selon lui, dans le fait que l'on voit apparaître avec elle une nouvelle sensibilité par rapport à la folie : si l'on voulait guérir la folie, alors il fallait la sortir du lieu d'internement pour la replacer dans une place qui lui était *naturelle*. Ainsi écrit-il : « c'est la famille du moins l'entourage immédiat du malade » ; « de même que la pauvreté doit se résorber dans la libre circulation de la main-d'œuvre, la maladie doit disparaître dans les soins que le *milieu naturel* de l'homme peut lui apporter spontanément »⁴⁰.

S'il est important de replacer le fou dans le milieu naturel pour le traiter, que signifie cette nature ? Est-ce la même que l'idée classique de nature ? Sur ce point, Foucault précise que l'une des techniques de traitement du fou à l'âge classique consistait à le faire retourner à la nature et à l'immédiat : la nature ici est comprise comme l'opposé de l'artificialité humaine quoi qu'elle soit, ainsi qu'il le montre :

... la nature, comme forme concrète de l'immédiat, a-t-elle encore un pouvoir plus fondamental dans la suppression de la folie. Car elle a la puissance de libérer l'homme de sa liberté. Dans la nature [...] l'homme est sans doute libéré des contraintes sociales [...] et du mouvement incontrôlable des passions. Mais par le fait même, il est pris doucement et comme de l'intérieur même de sa vie, par le système des obligations naturelles⁴¹.

Autrement dit, on considérait à l'époque qu'une fois retourné à la nature, le fou pouvait reprendre l'ordre de la raison. En revanche, la nature dont il s'agit depuis l'époque moderne n'est plus celle à laquelle la folie doit retourner ; c'est plutôt la *nature humaine*. Le savoir moderne considère, selon lui, que l'homme ne devient fou qu'à l'intérieur même de cette nature constituée par l'homme, soit le « milieu » naturel. Force est alors de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 469. Mis en italique par nous.

⁴¹ *Ibid.*, p. 384.

constater que ce milieu humain représente, toujours selon lui, « la négativité de l'homme », au sens où le monde civilisé arrache l'homme à sa vérité pour que celui-ci soit obligé d'errer dans un milieu artificiel. C'est là que Foucault repère l'émergence de « l'*a priori* concret de toute folie possible »⁴². C'est avec ce concept qu'on voit apparaître, quoiqu'implicitement, les notions d'*aliénation* et d'*aliéné mental*. On suppose désormais que si l'homme devient fou, c'est qu'il est aliéné de ce milieu ; guérir l'aliéné mental, c'est dès lors le réintégrer dans ce milieu humain.

Il est alors important de ne pas confondre l'aliénation avec l'exclusion de la folie telle que cela se pratiquait à l'âge classique. On y supposait en effet le partage absolu entre raison et déraison – la dernière étant enfermée dans la première – si bien qu'aucune communication ne pouvait s'établir entre les deux. En revanche, depuis l'âge moderne, loin d'être exclu de l'ordre de la raison, l'aliéné mental demeure toujours dans ce monde de la raison et de l'homme, dans la mesure où la folie est logée « au plus proche et au plus lointain de l'homme »⁴³. Elle est donc quelque chose dont on peut mesurer la distance avec l'homme. Il est intéressant de noter alors que, de ce point de vue, elle est mise au même rang que l'enfant et l'animal domestiqué, autant de figures qui sont toutes considérées comme un devenir en l'homme. C'est d'une telle façon que la folie est enfermée progressivement dans le monde humain et, finalement, dans la dialectique du Même.

Il est important de comprendre alors que, d'après Foucault, cet *a priori* du milieu humain est corrélatif à l'apparition d'une nouvelle forme de conscience : *conscience de ne pas être fou*. Elle introduit une nouveauté absolue par rapport à la forme classique de conscience : pour celle-ci, la différence avec la folie était si évidente que la conscience n'avait pas à constater qu'elle n'était pas folle, puisqu'elle ne pouvait l'être par définition. Pourtant, une nouvelle « prise de conscience » de la folie se trouve à la fois près et loin de la folie. En outre, si cette conscience nouvelle paraît restituer à la folie sa liberté, c'est, selon Foucault, grâce à l'équilibre de deux séries de processus *positifs* : « les uns sont de mise à jour, de dégagement, et, si l'on veut, de libération ; les autres bâtissent hâtivement

⁴² *Ibid.*, p. 425. Cette idée de milieu humain comme *a priori* de la folie se reprendra, selon nous, dans l'idée de « population » telle que Foucault la défendra plus tard. En effet, dans *Sécurité, Territoire, Population*, il s'attache à souligner l'importance de ce concept dans l'élaboration même du dispositif sécuritaire au seuil de la modernité. Voir *infra.*, pp. 183-190.

⁴³ *Ibid.*, p. 425.

de nouvelles structures de protection, qui permettent à la raison de se déprendre et de se garantir au moment même où elle découvre la folie dans une immédiate proximité »⁴⁴. C'est cette nouvelle prise de conscience qui permet, selon Foucault, la connaissance *positive* de la folie. Il le souligne en effet comme suit : « Cette possibilité de se donner la folie comme connue et maîtrisée à la fois dans un seul et même acte de conscience — c'est cela qui est au cœur de l'expérience positiviste de la maladie mentale »⁴⁵.

Notons alors que la médicalisation de la folie n'était possible que si sa positivité était déjà installée avec l'apparition de l'*a priori* historique du milieu humain. Foucault signale alors que la médecine positive de la folie ne résulte pas d'une accumulation progressive de connaissances sur la folie ; c'est, d'après lui, par la position de cet *a priori* que la folie est offerte à la conscience comme objet de la connaissance positive, si bien que la possibilité d'en faire l'objet de la connaissance est ouverte. Comment Foucault expliquera-t-il alors ce processus de médicalisation de la folie ?

2.2. La médicalisation de la folie et la technique

Comme l'explique Foucault, c'est sur fond de cet *a priori* de la folie que la médicalisation et le traitement médical de la folie sont possibles. Il convient alors de noter qu'à l'âge classique ceux qui étaient internés dans l'hôpital général ne faisaient jamais l'objet du traitement médical. Pourtant, la névrose, en tant que maladie à la fois du corps et de l'âme, faisait l'objet de la médecine. Foucault écrit en effet : « c'est à propos des maladies nerveuses que les cures au XVIII^e siècle ont acquis le plus de modèles variés et se sont renforcées comme technique privilégiée de la médecine. Comme si, à leur propos, s'établissait enfin, et d'une manière particulièrement favorisée, cet échange entre la folie et la médecine que l'internement, avec obstination, refusait »⁴⁶. Il remarque qu'au temps classique le traitement de la névrose concernait la passion, qui était censée relier, selon Descartes, le corps et l'âme. La méthode d'analyse cartésienne était alors appliquée au corps dans le traitement de la névrose. Basée sur cette méthode, la médecine de la folie déployait, selon lui, trois méthodes de traitement : « la consolidation », « la purification »,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 515.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 517.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 330.

« l'immersion », « la régulation du mouvement »⁴⁷. Tout en élaborant de différentes techniques de traitement, la médecine de la névrose n'a pourtant pas croisé le soin de la folie à l'âge classique ; le traitement de la folie et celui de la névrose demeuraient séparés l'un de l'autre.

Foucault souligne alors que c'est Pinel et Tuke, deux médecins fondateurs de l'asile et de la psychiatrie, qui se sont engagés pour la première fois dans le traitement médical des insensés. Comme on le sait, ils ont enfin délivré les fous des chaînes pour les replacer dans une nouvelle institution destinée à les traiter : l'*asile*. Cela dit, il ne faut pas comprendre par-là que cette intervention des médecins marquait un pas décisif dans l'histoire de la médecine, car, d'après Foucault, ce qui s'est passé en réalité, ce n'était pas la libération inconditionnée des fous. C'était plutôt une réorganisation de l'espace d'internement de la folie afin de mieux répondre aux besoins socio-économiques. Comme nous l'avons évoqué, la folie commençait à être perçue comme un danger potentiel pour le peuple et à la cité depuis le milieu du XVIII^e siècle à la suite des changements économiques, sociaux et politiques. Dans un tel contexte, le médecin a été convoqué en tant que *gardien* des habitants face à cette menace illusoire et imaginaire représentée par la folie. Il tient ainsi à souligner qu'il faut comprendre cette libération légendaire des fous comme un nouvel internement, sous une apparence médicale, du fou dans l'asile. Par conséquent, l'aliénation fait désormais l'objet davantage du traitement *moral* que du traitement médical.

Foucault s'attache à souligner ici qu'au sein de l'asile le médecin se comporte par rapport aux aliénés comme un représentant du pouvoir moral et juridique plutôt que de la science médicale. Les techniques de traitement employées dans l'asile ne sont alors pas déduites de la théorie scientifique de la psychiatrie, ni des textes classiques, dans ce domaine. Il écrit ainsi : « Si la profession médicale est requise, c'est comme garantie juridique et morale, non pas au titre de la science ». Si c'est le cas, alors de quoi les techniques de traitement tirent-elles leur pouvoir ? Celui-ci tient, selon lui, à la *structure même de l'asile* qui accorde au médecin le pouvoir d'aliéner les fous en même temps que celui de les guérir. Ce qui est important ici, c'est que dans cette structure, le médecin tient une place comme *sage*, davantage que comme *scientifique* : « Ce n'est pas comme savant que l'*homo medicus* prend autorité dans l'asile, mais comme sage. Si la profession

⁴⁷ Sur la description de ces quatre techniques, Voir *Ibid.*, pp. 350-366.

médicale est requise, c'est comme garantie juridique et morale, non pas au titre de la science »⁴⁸.

Face à un tel pouvoir du médecin, l'aliéné est obligé de se sentir coupable vis-à-vis de l'ordre de la morale et la société. Dans la société moderne, où la folie est détachée de la déraison et se replace dans l'ordre de la raison, le fou est forcé de se sentir coupable et responsable de la menace et du danger qu'il risque de causer à l'égard des la société. Dans cette mesure, la technique du traitement médical qui lui est imposé prend d'emblée une allure de punition et de châtement. Par conséquent, écrit Foucault, « le fou, en tant que fou, et à l'intérieur de cette maladie dont il n'est plus coupable, doit se sentir responsable de tout ce qui en elle peut troubler la morale et la société, et ne s'en prendre qu'à lui-même des châtements qu'il reçoit »⁴⁹.

Si l'aliéné mental doit ressentir sa culpabilité, il doit maintenant prendre garde à son propre être, car il est potentiellement dangereux et nuisible à la morale et à la société. Bien que déchaîné par le médecin humaniste, il n'est en réalité pas doté d'une liberté inconditionnelle comme les normaux qui vivent en dehors de l'asile ou encore comme ceux qui était catégorisés auparavant comme *déraisonnables*, mais qui sont maintenant désenchaînés pour être libres. Seul le fou reste toujours enchaîné : il est emprisonné dans l'asile et, pire encore, dans une forme de *conscience de soi* : celle qui l'oblige à se surveiller constamment et à se sentir étranger par rapport à soi-même, tout comme le médecin le fait. Ainsi, selon Foucault, « la folie est appelée sans répit à se juger elle-même »⁵⁰. Du fait qu'il existe moins en soi que pour l'autre, l'aliéné se sent humilié : « elle [la folie] est enchaînée finalement à l'humiliation d'être objet pour soi »⁵¹. Il est important de noter alors que c'est d'une telle façon que se constitue, selon lui, l'*a priori* de la perception médicale :

La forme institutionnelle que Pinel et Tuke ont dessinée, cette constitution autour du fou d'un volume asilaire où il doit reconnaître sa culpabilité et s'en délivrer, laisser apparaître la vérité de sa maladie et la supprimer, renouer avec sa liberté en l'aliénant

⁴⁸ *Ibid.*, p. 564.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 542.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

dans le vouloir du médecin – tout ceci devient maintenant un *a priori* de la perception médicale⁵².

Foucault fait alors un pas de plus pour affirmer que c'est sur cet *a priori* de la perception médicale que l'*homme* peut devenir l'objet du savoir. Rappelons ici que l'*a priori* du milieu humain n'a pas encore fait ni de l'aliéné ni de l'homme l'objet de recherches ; celui-là n'y représentait qu'une forme aliénée de nature humaine et d'homme. Or, à ce stade, elle devient l'objet des enquêtes, aussi primitives qu'elles soient, dans la mesure où l'*a priori* de la perception médicale met l'aliéné sous le regard du médecin ainsi que de lui-même. Une fois objectivé, il manifeste dès lors la vérité de ce milieu humain et de l'*homme* plutôt que celle de son propre être, puisqu'il n'y est qu'une forme déviée de l'homme. Autrement dit, en faisant de l'aliéné l'objet de recherches, l'homme se fait lui-même l'objet du savoir. C'est ainsi que le savoir moderne s'enferme, selon lui, dans le *cercle anthropologique*. Ainsi : « La folie tient maintenant un langage anthropologique : visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité* »⁵³.

Il est intéressant de noter alors que, d'après Foucault, la psychologie – qui fait de l'homme l'objet de ses discours scientifiques – n'est possible que sur fond de cette anthropologisation du savoir à l'âge moderne. Comme Frédéric Gros le précise à juste titre, il importe de remarquer alors que c'est à partir de cet *a priori* que l'homme peut connaître *sa propre vérité*. Sous le règne de cet *a priori*, l'aliéné devient en effet révélateur de la vérité de l'*homme* : vérité qui se manifeste sous la forme de « Ver... », de déviation et de dispersion. Autrement dit, la folie se place dès lors dans la *dialectique du Même* qui consiste à découvrir la vérité de l'homme dans le normal comme dans le pathologique.

En fin de compte, c'est cette structure anthropologique du savoir qui assure, en dernière instance, au médecin le pouvoir de traiter la folie. Pourtant, il signale en même temps qu'au fur et à mesure qu'on oublie l'origine de la pratique psychiatrique dans l'asile

⁵² *Ibid.*, p. 589.

⁵³ *Ibid.*, p. 575. Mis en italique par l'auteur.

et qu'on s'approche de la médecine positive, ce pouvoir apparaît de plus en plus « miraculeux »⁵⁴.

Force est alors de constater que dans *L'Histoire de la folie* l'on assiste à deux types d'*a priori* : d'un côté, il y a celui qui apparaît avec la notion de milieu humain et, de l'autre, celui que la structure anthropologique de la psychiatrie fait apparaître. Cette distinction nous rappelle sans doute celle que l'on a déjà vue dans l'*Anthropologie* : celle entre la popularité et la systématité⁵⁵. Si l'*a priori* comme milieu concerne le collectif et la population, celui de l'asile porte plutôt sur l'individuel⁵⁶. Il faut alors remarquer que, du point de vue de Foucault, l'*a priori* de la médecine psychiatrique n'est possible que si le milieu humain fait apparition au seuil de la modernité⁵⁷. De plus, c'est ce deuxième *a priori* qui donne lieu au « cercle anthropologique » ainsi qu'aux conditions de possibilité de la psychologie et, plus généralement, des sciences humaines. Cela veut dire que la folie, qui est de nature *dispersante* et *dispersée*, est ainsi fondée sur, et aliénée par, l'*homme* en tant que figure centrale du savoir moderne.

En disant cela, Foucault ne se borne pas à indiquer ces conditions historiques de l'émergence d'un tel *a priori* et de l'anthropologisme à la modernité. Il cherche en même temps une sortie possible de ce cercle anthropologique. C'est ainsi qu'il est porté à analyser l'expérience de la littérature moderne qui, toujours selon lui, n'est en réalité rien d'autre qu'une *contestation* de la folie aliénée à l'égard de ce cercle anthropologique. Il affirme de plus que c'est là où *la folie se retrouve elle-même*⁵⁸. Si la littérature moderne

⁵⁴ « À mesure que le positivisme s'impose à la médecine et à la psychiatrie singulièrement, cette pratique devient plus obscure, le pouvoir du psychiatre plus miraculeux, et le couple médecin-malade s'enfonce davantage dans un monde étrange » (*Ibid.*, p. 568).

⁵⁵ Il ne serait pas faux de considérer que cette distinction réapparaîtra plus tard comme celle entre la discipline et la biopolitique, distinction dont Foucault traitera dans les années 1970.

⁵⁶ Sur l'intériorité de l'aliéné dans *L'Histoire de la folie*, Voir Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004. pp. 57-68.

⁵⁷ De fait, Foucault confirmera cette idée plus tard dans une conférence donnée en 1970 de la façon suivante : « Je ne cherche pas à nier la psychiatrie, mais cette médicalisation du fou s'est produite bien tard historiquement » ; et il continue : « si cette médicalisation [de la folie] s'est produite, c'est [...] pour des raisons essentiellement économiques et sociales » (« La folie et la société », in DE I, p. 1003).

⁵⁸ Dans *Michel Foucault, l'Inquiétude de l'histoire*, Mathieu Potte-Bonneville soutient que l'expérience de la déraison constitue un *questionnement* par rapport à la normalisation du pouvoir psychiatrique. Tout en partageant avec lui cette idée, nous tenons à souligner néanmoins que, selon Foucault, la littérature moderne a pris la forme d'un *rapport de soi à soi* pour contester ce pouvoir qui investit les aliénés mentaux. En ce sens, comme l'explique Fujita dans sa thèse, il examine déjà, même implicitement, le problème de la *subjectivation* lorsqu'il analyse

représente un lieu privilégié de l'expérience de la folie à l'époque moderne, comment Foucault définit-il alors la contestation littéraire vis-à-vis de cette structure moderne du savoir anthropologique et psychiatrique ?

2.3. La déraison, le langage et la dispersion

Pour aborder cette question, il convient d'abord d'étudier la place que Foucault accorde à la psychanalyse freudienne, car dans *L'Histoire de la folie* elle sert de charnière entre l'histoire de la psychiatrie et le langage littéraire de la déraison. Comme Derrida l'indique à juste titre, il assigne à la psychanalyse une place ambiguë dans sa thèse⁵⁹. D'une part, tout en présentant une rupture avec la médecine positive et la psychiatrie, Freud n'en reprend pas moins ce pouvoir « miraculeux » ancré profondément dans la structure de la psychiatrie et de ce couple médecin-malade. Foucault tient alors à souligner que Freud ne fait que renforcer le pouvoir de l'aliénation dans son cabinet médical pour ne pas mettre en cause ce pouvoir structurel de la psychiatrie : « Mais, il a exploité en revanche la structure qui enveloppe le personnage médical ; il a amplifié ses vertus de thaumaturge, préparant à sa toute-puissance un statut quasi divin »⁶⁰. C'est dans ce sens que, selon lui, Freud n'est rien de moins que la continuation de la psychiatrie et de l'étude charcotienne sur les hystériques⁶¹.

Pourtant, tout en dénonçant la psychanalyse, Foucault reconnaît d'autre part un mérite apporté par cette pratique : c'est celui de faire renaître « l'expérience européenne de la folie »⁶² et celle de la déraison. Autrement dit, la psychanalyse est considérée comme ouvrant la voie qui permet de dialoguer avec la folie et de dénoncer la structure du savoir anthropologique et psychiatrique à l'époque moderne : « Freud reprenait la folie au niveau de son langage, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience

l'expérience de la littérature moderne chez les écrivains tels Nietzsche, Artaud, Roussel, etc. Voir Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., 1^{ère} Partie, chap. 2, « L'espace littéraire » ; Kôjiro Fujita, *Pour une philosophie de la subjectivation. Étude sur Michel Foucault*, thèse présentée à l'université Paris-Est, 2015, pp. 184-202.

⁵⁹ Cf. Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2010.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 570.

⁶¹ Foucault maintiendra encore ce point de vue dans *Le Pouvoir psychiatrique*, où il cherche à analyser l'histoire de la psychiatrie avec les concepts de pouvoir et de discipline. Voir par exemple « Le pouvoir psychiatrique », in DE I, pp. 1550-1551.

⁶² « La folie, l'absence d'œuvre », in OE I, p. 621.

réduite au silence par le positivisme ; [...] il restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison »⁶³. C'est de cette manière que, dans *L'Histoire de la folie*, Freud sert de charnière entre l'analyse de l'histoire institutionnelle de la folie et l'expérience de la déraison qui s'observe intensivement dans la littérature moderne, comme nous en discuterons.

Le problème se pose alors : dans quelle pratique de la psychiatrie peut-on repérer une telle expérience de la déraison ? Celle-ci peut-elle s'identifier avec l'expérience du médecin face à des maladies mentales ? À ce sujet, on notera que ce « dialogue » avec la folie ne permet pas au psychanalyste de communiquer immédiatement avec celle-ci, ni de la faire parler à sa propre voix ; il soutient de plus que la psychanalyse n'a en réalité pas pour objet de connaître la vérité universelle de l'inconscience. Selon Foucault, la technique d'association libre, inventée par Freud, ne réussit pas à dévoiler le sens caché ou la vérité de la folie et de la déraison. En effet, même pour le psychanalyste, le langage de la folie demeure « ésotérique » et s'oppose terme à terme avec les normes de la langue normale. Ainsi, s'il souligne que la psychanalyse permet de dialoguer avec la folie, cela ne veut pas dire qu'elle est capable d'interpréter le langage de la folie pour dévoiler son sens caché. La technique de la psychanalyse ne consiste donc pas à dévoiler la vérité de la folie ni à faire parler la folie. En quoi son importance consiste-t-elle ? Il soutient alors que la technique psychanalytique du langage a le mérite de faire se manifester « l'expérience européenne de la folie » dans la structure puissante du savoir psychiatrique :

Il faudra donc prendre l'œuvre de Freud pour ce qu'elle est ; elle ne découvre pas que la folie est prise dans un réseau de significations communes avec le langage de tous les jours, autorisant ainsi à parler d'elle dans la platitude quotidienne du vocabulaire psychologique. Elle décale l'expérience européenne de la folie pour la situer dans cette région périlleuse, transgressive toujours [...] qui est celle des langages s'impliquant eux-mêmes, c'est-à-dire énonçant dans leur énoncé la langue dans laquelle ils l'énoncent. Freud n'a pas découvert l'identité perdue d'un sens ; il a cerné la figure irruptive d'un signifiant qui n'est absolument pas comme les autres⁶⁴.

⁶³ HF, p. 387.

⁶⁴ « La folie, l'absence d'œuvre », *op. cit.*, p. 621. Mis en italique par l'auteur.

Dans ce passage, on comprend que l'expérience de la folie défendue par lui vaut comme celle du langage qui se produit d'une manière autonome, indépendante et indifférente au sujet comme à l'objet ; langage qui se creuse et prolifère à l'infini sans origine ni fin.

Force est alors de constater que la technique d'association libre rencontre toujours le phénomène du « transfert » et donc la résistance de la part de l'analysé ; ce qui donne, selon Foucault, le langage de la folie, puisque c'est cette résistance de l'analysé qui laisse jouer infiniment ce jeu du langage entre le psychanalyste et le patient. L'étude freudienne sur le transfert révèle ainsi « l'inépuisable » de l'analyse, c'est-à-dire « le caractère infini et infiniment problématique du rapport de l'analysé à l'analyste, rapport qui est évidemment constituant pour la psychanalyse, et qui ouvre l'espace dans lequel elle ne cesse de se déployer, sans jamais pouvoir s'achever »⁶⁵. Il est ainsi amené à affirmer à propos de la psychanalyse freudienne : « Depuis Freud, la folie occidentale est devenue un non-langage, parce qu'elle est devenue un langage double (langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue) —, c'est-à-dire une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. *Pli* du parlé qui est une absence d'œuvre »⁶⁶.

Il importe de souligner ici qu'une telle expérience du langage fou n'est cependant pas bornée à la pratique de la psychanalyse. Tout au contraire, elle caractérise, selon Foucault, le langage de la littérature moderne et encore la critique littéraire⁶⁷. Si en effet le langage littéraire a un rapport fondamental avec la folie, alors est-ce seulement le malade mental qui est capable de créer une œuvre littéraire ? Sur ce point, il convient de constater que, d'après lui, le langage de la déraison n'est pas le produit de la folie au sens de la maladie mentale dominée par le savoir et le pouvoir de la psychiatrie. Il s'oppose

⁶⁵ « Nietzsche, Freud, Marx », in DE I, p. 598.

⁶⁶ « La folie, l'absence d'œuvre », *op. cit.*, p. 621. DE I, p. 446. Mis en italique par nous.

⁶⁷ Dans « La folie, l'absence d'œuvre » Foucault précise en effet que l'apparition de la littérature moderne donne naissance à la critique littéraire. Cette activité est moins supplémentaire et extérieure au langage de la littérature qu'un *miroir* ou un *double* de la littérature moderne, laquelle consiste elle-même dans le dédoublement interminable des mots. Ce langage de la critique littéraire fait surgir sur la superficie du langage le système de signes, la « langue », qui permet de déchiffrer et de comprendre les paroles créées par la littérature. Ainsi : « ils [les langages de la critique] ne fonctionnent plus maintenant comme des additions extérieures à la littérature [...] ; désormais, ils font partie, au cœur de la littérature, du vide qu'elle instaure dans son propre langage ; ils sont le mouvement nécessaire, mais nécessairement inachevé par quoi la parole est ramenée à sa langue, et par quoi la langue est établie sur la parole » (*Ibid.*, p. 622).

ainsi à l'idée reçue selon laquelle l'œuvre de génie résulte de la folie : là où une œuvre de génie se trouve, il y a une folie. En la refusant, il tient à soutenir alors que *là où il y a œuvre, il n'y a pas de folie* :

... depuis Hölderlin et Nerval, le nombre des écrivains, peintres, musiciens, qui ont « sombré » dans la folie s'est multiplié ; mais ne nous y trompons pas ; entre la folie et l'œuvre, il n'y a pas eu accommodement, échange plus constant, ni communication des langages ; leur affrontement est bien plus périlleux qu'autrefois ; et leur contestation maintenant ne pardonne pas ; leur jeu est de vie et de mort⁶⁸.

Dans une telle perspective, l'expérience de la folie à Turin ne joue pas de rôle essentiel lorsque Nietzsche crée un langage de la déraison dont témoigne exemplairement *La Naissance de la tragédie*. Ni sa maladie mentale ni ses paroles produites après qu'il ait été enfermé dans l'asile ne font apparaître le langage littéraire ou celui de la déraison, ainsi que Foucault le montre : « ses textes relèvent non plus de la philosophie, mais de la psychiatrie »⁶⁹.

Si la folie ne peut pas être considérée comme source de l'œuvre, quel est alors le rapport entre l'œuvre et la folie ? Comme Foucault le précise, celle-ci n'est en réalité que « l'absence d'œuvre ». Cela signifie qu'elle ne fait que creuser un vide à l'intérieur même de l'œuvre présente, si bien que la folie en soi n'est pas œuvre. Cela dit, le vide creusé par la folie ne signifie toutefois pas qu'elle ne soit rien ; il n'est pas là en tant qu'étant, mais il introduit une rupture radicale dans le langage, en le dégageant du sujet et de l'objet et en le faisant se replier sur lui-même. Ce faisant, la folie esquisse les limites de l'œuvre et du langage normal qui se produit dans le cadre du savoir anthropologique à l'époque moderne : « *là où il y a œuvre, il n'y a pas folie* ; et pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle »⁷⁰.

⁶⁸ HF, p. 599.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 598.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 599. Mis en italique par l'auteur.

À travers toute la réflexion sur la folie dans l'ouvrage, Foucault en vient à montrer comment le langage de la déraison lance un défi fondamental vis-à-vis du savoir anthropologique et psychiatrique, de la dialectique du Même ou encore du jeu du normal et du pathologique. Ce langage a en effet pour fonction de dénoncer ce « cercle anthropologique » où la psychiatrie puise ses conditions d'existence. Il est important de souligner ici que cette contestation venue de la déraison ne se manifeste pas de l'extérieur de ce cercle anthropologique. Tout au contraire, elle s'effectue à l'*intérieur* même de ce monde, en lui montrant ses propres limites et en révélant en négatif le *dehors* du savoir moderne : « il ne lui [la déraison] appartient plus de faire surgir ce qui est radicalement autre, mais de faire tournoyer le monde dans le cercle du même »⁷¹.

Il est intéressant de remarquer que, suivant Foucault, une contestation pareille s'effectue sous la forme du *retour à soi*. Autrement dit, il s'agit de la *désaliénation* de la folie vis-à-vis de son objectivation aliénante par le savoir psychiatrique et anthropologique. Il insiste alors sur le fait que l'expérience de la déraison surgit à l'âge moderne sous la forme de la prise de parole à *la première personne*, ce qu'a déjà montré *Le Neveu de Rameau* au seuil de la modernité :

... ce qu'indiquait déjà *Le Neveu de Rameau* et après lui toute un mode littéraire, c'est la réapparition de la folie dans le domaine du langage, d'un langage où il lui était permis de *parler à la première personne* et d'énoncer, parmi tant de vains propos, et dans la grammaire insensée de ses paradoxes, quelque chose qui avait un rapport essentiel à la vérité [...] ; 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 cosmos⁷².

Si la parole de la déraison se prononce à la première personne, cela ne signifie pas que le langage littéraire se fonde en fin de compte sur le moi individuel. Comme il le précise, ce retour à soi se situe en deçà de la subjectivité et de la chose. Dans cette perspective, ce retour à soi-même de la folie correspond davantage à l'*auto-affection* qu'au moi

⁷¹ *Ibid.*, p. 395.

⁷² *Ibid.*, p. 576. Mis en italique par nous.

personnel. Comme nous l'avons analysé dans la section suivante, cette auto-affection ne relève pas tant de la dimension *fondamentale* que de l'ordre *originnaire*, où le sujet et l'objet sont ouverts infiniment à des *déviances et dispersions*⁷³. De même, cette folie et la littérature moderne ne cessent de disperser l'œuvre, le langage ou encore le savoir pour transformer un jour le savoir psychiatrique et anthropologique⁷⁴.

Il faut alors constater comment l'idée de folie dans *L'Histoire de la folie* recoupe les notions de jeu, de technique et d'originnaire dans l'*Introduction*. Dans la dernière, il a proposé, rappelons-le, de mettre au jour la particularité de l'ordre originnaire par rapport à l'*a priori* et au fondamental, car c'est la confusion de ces trois qui donne lieu à la figure de l'homme comme cercle de l'empirique et du transcendantal. Ainsi, son objectif y était de montrer la spécificité de l'*originnaire* où se joue infiniment le jeu du vrai et du faux dans la dimension originnaire. En partageant cette thèse avec l'*Introduction*, *L'Histoire de la folie* s'attache à montrer comment l'originnaire, en ce sens, figure historiquement dans le langage de la déraison qui s'oppose au savoir moderne de l'homme, représenté ici par la psychiatrie, et le disperse. Si le langage de la folie conteste le savoir moderne, c'est parce qu'elle esquisse même, en négatif, un nouveau mode d'être du langage et du savoir qui se situe à l'extérieur du savoir anthropologique moderne. Ainsi, même si *L'Histoire de la folie* parle peu de Kant et de l'originnaire, elle ne s'en place pas moins dans la problématique dessinée par l'*Introduction* : la critique du savoir moderne à l'appui de l'originnaire au sens spécifique.

3. La mort et la technique dans *La Naissance de la clinique*

Nous analyserons ensuite *La Naissance de la clinique*, où il s'agit d'examiner davantage les conditions d'apparition de la médecine positive et, finalement, des *sciences positives* que les conditions de possibilité des sciences humaines, dont la psychologie. On constatera d'abord que c'est un ouvrage qui cherche à expliquer comment une rupture

⁷³ Ainsi entendue, l'idée foucauldienne de langage de la folie se distingue nettement de la réflexion de Heidegger sur le langage. En effet, il s'agit pour ce dernier de dévoiler au sein du jeu du langage la dimension du *fondamental*, ce qui n'est pas le cas chez Foucault.

⁷⁴ Pour mettre en relief cette dimension *subjective* du langage de la déraison, Fujita parle dans sa thèse de « contre-subjectivation ». Voir Kôjiro Fujita, *Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault*, thèse présentée à l'université Paris-Est, 2015, pp. 184-202.

épistémologique a eu lieu dans le domaine de la clinique médicale au tournant du XIX^e siècle. On sait bien que c'est à cette époque que la médecine a repris pour son compte la pratique de l'anatomie pathologique pour changer en profondeur les modes de connaissance des maladies, ainsi que pour créer une toute nouvelle continuité de la pathologie avec la physiologie. La rencontre entre ces deux pratiques est d'habitude considérée comme un progrès de la science médicale et le résultat de sa rationalisation. Suivant cette idée reçue, celle-ci se serait enfin libérée de la superstition religieuse interdisant de disséquer les cadavres et, de ce fait, l'intégration de l'anatomie pathologique dans la clinique aurait été le fruit de cette rationalisation qui s'étendait à l'époque dans toutes les relations sociales.

Pourtant, Foucault tente de montrer dans cet ouvrage que cette transformation est plutôt due à un changement fondamental qui s'est produit dans la profondeur du savoir occidental. Elle s'explique, d'après lui, par l'apparition d'une nouvelle conception de la finitude : finitude qui n'est plus pensée en termes de *négativité* par rapport à l'infini de Dieu mais est considérée sous la forme de la *positivité* qui se replie sur soi-même. Il rapporte ainsi ce changement radical dans la pensée sur la finitude à celui dans l'histoire de la clinique au tournant du XIX^e siècle :

Pour la pensée classique, celle-ci [la finitude] n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors que la pensée qui se forme à la fin du XVIII^e siècle lui donne les pouvoirs du positif : 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 positive⁷⁵.

Rappelons ici qu'il s'agissait dans l'*Introduction* de montrer comment la finitude humaine s'est produite à cause de la confusion des trois dimensions distinguées : l'*a priori*, l'originnaire et le fondamental ; il était ainsi question pour lui de mettre au jour l'autonomie de la dimension originnaire où la technique faisait se disperser les phénomènes et les apparences sans supposer le niveau fondamental. De même, *L'Histoire de la folie* avait pour but de critiquer cette finitude humaine d'un autre point de vue : pour ce faire, elle visait à faire apparaître le jeu autonome du langage littéraire et déraisonnable qui,

⁷⁵ NC, pp. 889-890.

loin d'être fondé soit par le sujet soit par l'objet, se jouait dans un espace autonome. En revanche, *La Naissance de la clinique* ne s'interroge ni sur la technique et le jeu dans la dimension originaire ni sur le langage littéraire – la réflexion de celui-ci se développe d'ailleurs dans *Raymond Roussel*, ouvrage publié dans la même année que ce livre. L'intérêt original apporté par cet ouvrage consiste, selon nous, dans le fait qu'il étudie en détail quelles étaient les conditions de possibilité de la naissance de la médecine positive, voire les sciences positives de la vie, du travail et du langage : étude que Foucault a laissée de côté jusqu'ici, en se penchant sur la question de la subjectivité et la philosophie transcendantale dans ses deux recherches précédentes.

Pour répondre à cette question, nous avancerons alors en trois étapes : il y sera d'abord question d'envisager brièvement le savoir classique de la clinique ; ensuite, il s'agira d'examiner comment Foucault caractérise la rupture épistémologique survenue dans le champ de la clinique au tournant du XIX^e siècle, en nous concentrant particulièrement sur l'analyse foucaldienne de l'œuvre de Bichat ; nous chercherons enfin à mettre au jour sa réflexion philosophique sur les conditions de possibilité de l'émergence des sciences positives qui constituent l'autre facette du savoir moderne centré sur la finitude humaine.

3.1. La clinique et l'anatomie pathologique

Nous reverrons alors brièvement l'histoire de la clinique à l'âge classique. Comme nous l'avons déjà évoqué, la clinique et l'anatomie étaient deux pratiques distinctes avant l'âge moderne. À l'âge classique la clinique se concentrait, selon Foucault, davantage sur le classement des maladies idéales et abstraites que sur l'analyse des maux concrets, tangibles et individuels. Il soutient alors qu'à cette époque, la pratique de la clinique était fondée sur une *sémiologie* des maladies : celles-ci étaient considérées alors comme composée des signes et des symptômes donnés au regard du médecin. Dans ce sens, le savoir de la clinique était inscrit dans le dispositif épistémologique de l'âge classique, dans la mesure où il recoupait la méthode d'analyse défendue par Condillac⁷⁶. Le regard

⁷⁶ Foucault consacre en effet une partie de *La Naissance de la clinique* à l'analyse du système sémiologique de Condillac. Voir NC, pp. 801-802.

du médecin y était donc *analytique* et même *souverain* ; rien n'était supposé pouvoir échapper à ce regard omniprésent et omnipotent.

Il convient de remarquer ici que le regard du médecin ne portait alors pas tant sur les individus malades que sur les maladies elles-mêmes ; connaître des signes de la maladie reconduisait d'emblée à les *reconnaître* suivant ce tableau des maladies. Pour reprendre l'expression de Condillac, c'est le Langage bien fait qui permet de connaître et reconnaître les maladies à l'époque classique : « on ne voit désormais le visible que parce qu'on connaît le Langage »⁷⁷. On s'aperçoit bien qu'une telle identification entre les mots et les choses n'était possible que si on supposait une harmonie parfaite entre visibilité et langage.

C'est une telle correspondance entre les mots et les choses qui a disparu à l'arrivée de l'âge moderne. Comme l'explique Foucault, la difficulté était présente, même potentiellement, dans la méthode d'analyse même de Condillac. De fait, la correspondance parfaite entre le visible et le dicible n'était possible que si on laissait de côté une réflexion sur le statut du langage ; alors que Condillac a mené la réflexion philosophique sur la spécificité de la structure linguistique, soit du Discours – figure centrale dans le savoir classique –, il ne pensait en réalité jamais à « toute figure concrète (syntaxe, mots et même sons) » du langage en faveur de « la structure linguistique inhérente à chacun des actes d'un sujet parlant »⁷⁸. De même, c'est pour le refus de toute figure concrète de la maladie que la clinique de l'époque était soumise à un certain nombre de mythes épistémologiques : 1. la structure alphabétique de la maladie ; 2. la réduction nominaliste de l'être de la maladie ; 3. la réduction dite « chimique » des phénomènes pathologiques ; 4. l'importance d'« une belle sensibilité » dans l'expérience clinique⁷⁹. En résumé, ces mythes épistémologiques tiennent, d'après Foucault, au fait que le système de signes chez Condillac et ses successeurs a négligé des maux concrets au profit d'« un domaine de claire visibilité »⁸⁰. Ce faisant, « la clinique, regard neutre posé sur les manifestations, les fréquences et les chronologies, préoccupée d'apparenter

⁷⁷ *Ibid.*, p. 802.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 778.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 805-809.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 792.

les symptômes et d'en saisir le langage, était, par sa structure, étrangère à cette investigation des corps muets et intemporels »⁸¹.

Pourtant, Foucault insiste alors sur le fait que ces mythes « déjà guident la clinique dans de nouveaux espaces, où la visibilité s'épissait, se trouble, où le regard se heurte à des masses obscures, à d'impénétrables volumes, à la pierre noire du corps »⁸². En réalité, une théorie de la clinique classique s'était déjà heurtée au problème d'un corps résistant au regard analytique et souverain, lorsqu'elle réfléchissait sur l'exercice de la sensibilité dans l'expérience de la clinique. Au niveau théorique, le regard clinique saisissait immédiatement et intellectuellement les maladies au-delà des corps malades. Pourtant, du point de vue pratique, le regard clinique se portait sur un corps moins idéal que sensible et même *esthétique*. De fait, dans le domaine de l'expérience clinique, le médecin devait apprendre à jeter un bon « coup d'œil » sur les corps malades afin d'en saisir la vérité. Autrement dit, il devait s'entraîner pour avoir « une belle sensibilité » et pouvoir lancer un bon coup d'œil. Là, il faut noter une différence épistémologique entre le regard clinique et le coup d'œil dont il s'agit ici : alors que le premier avait « l'oreille tendue vers un langage », le second privilégiait « l'index qui palpe les profondeurs »⁸³. Ainsi, ce coup d'œil que le médecin avait besoin de posséder concernait déjà, selon Foucault, davantage le corps volumineux et concret du malade que le système sémiologique et abstrait des maladies. C'est ainsi que la clinique s'est préparée, bien qu'implicitement, à rejoindre l'anatomie pathologique qui en était toutefois séparée avant l'âge moderne.

Force est alors de constater que si la clinique a rejoint la technique d'anatomie pathologique, ce n'est pas qu'elle a été rationalisée et sécularisée à l'arrivée de l'époque moderne. En d'autres termes, elle ne s'est pas débarrassée enfin de l'irrationnel et des superstitions qui bloquaient depuis longtemps le progrès de la science médicale. Foucault refuse ainsi de penser que « la médecine n'a pu trouver accès à ce qui la fondait scientifiquement qu'en faisant, avec lenteur et prudence, le tour d'un obstacle majeur, celui que la religion, la morale et d'obtus préjugés opposaient à l'ouverture des cadavres »⁸⁴. D'ailleurs, l'anatomie pathologique était en réalité déjà pratiquée bien avant l'âge moderne ; Morgagni avait déjà commencé à disséquer les cadavres depuis le milieu

⁸¹ *Ibid.*, p. 813.

⁸² *Ibid.*, p. 805.

⁸³ *Ibid.*, p. 810.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 811.

du XVIII^e siècle pour découvrir les maladies sur la surface des organes corporels. La question se pose alors de savoir pourquoi la pratique de l'anatomie a été si longtemps séparée de la clinique avant qu'elles ne se croisent à l'époque moderne. Comme nous l'avons expliqué, c'est le savoir classique de la clinique, qui était fondé sur le système de signes et sur l'idée du langage bien fait, qui constituait un obstacle épistémologique. Cela dit, qu'est-ce qui a alors permis à la clinique de rejoindre l'anatomie pathologique ? Comment le déblocage épistémologique a-t-il eu lieu dans le champ médical ?

3.2. La nouvelle conception de la mort chez Bichat

Dans le chapitre VIII, « Ouvrez quelques cadavres », Foucault tente de retracer l'histoire de la naissance de la clinique moderne, en se concentrant notamment sur l'analyse archéologique de l'œuvre de Xavier Bichat. Il est intéressant de remarquer alors que, d'après lui, l'anatomie pathologique telle que ce médecin l'a défendue ne doit pas se confondre avec celle qui était pratiquée par Morgagni. En effet, l'objectif de ce dernier consistait à disséquer le cadavre pour y découvrir les *organes* malades, tandis que Bichat analysait, pour sa part, les organes pour y observer les *tissus* et les *membranes* qui étaient dégénérés et décomposés à cause de la maladie. À son avis, c'est avec lui que de nouvelles unités de l'anatomie pathologique sont apparues, permettant ainsi à ses successeurs de poursuivre de près la décomposition des organes malades. Ce médecin a fait ainsi, précise Foucault, « une lecture diagonale du corps qui se fait selon des nappes de ressemblances anatomiques, qui traversent les organes, les enveloppent, les divisent, les composent et les décomposent, les analysent et en même temps les *lient* »⁸⁵.

Peut-on dire alors que Bichat s'est débarrassé de la méthode d'analyse de Condillac ? Comme l'explique Foucault, loin de refuser la méthode d'analyse, ce médecin l'a poussée jusqu'à son extrémité. En effet, ce qu'il a fait c'était *analyser* et *décomposer* les organes en tissus pour examiner du plus près les traces de la maladie. Foucault souligne ainsi : « Bichat est, au sens strict, un analyste : la réduction du volume *organique* à l'espace tissulaire est probablement, de toutes les applications de l'analyse, la plus proche du modèle mathématique qu'elle s'était donné. L'œil de Bichat est un œil de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 816. Mis en italique par l'auteur.

clinicien parce qu'il donne un privilège épistémologique absolu au *regard de surface* »⁸⁶. Force est alors de constater que la méthode d'analyse bichatienne n'en était pas moins différente de celle que défendent Condillac et ses successeurs. De son point de vue, il n'était pas question de retrouver dans le corps l'*être* de la maladie suivant le tableau taxinomique des maladies. Au contraire, il s'agissait pour lui de voir le mal concret s'étaler spatialement et temporellement sur la surface des tissus et des membranes. En d'autres termes, l'analyse de Bichat s'est donné pour objectif de poursuivre le développement de la maladie dans les plis de l'organe. Par conséquent, si Bichat et ses disciples ont adopté la méthode d'analyse, ils n'avaient toutefois pas recours au système sémiologique pour identifier superficiellement les maladies. Quant à Bichat, « il définissait pour la maladie un système de classes analytiques où l'élément de la décomposition pathologique était principe de généralisation des espèces morbide »⁸⁷. Ainsi, en reprenant la méthode d'analyse, Bichat l'a appliquée en quelque sorte à ce « volume organique » qui était opaque au regard des cliniciens avant lui. En employant pour son compte la technique de l'anatomie pathologique, il a par conséquent introduit « l'invisible » dans la chose ainsi que dans la pratique même de la clinique, dénouant ainsi ce lien serré entre le visible et le dicible ou entre les mots et les choses.

Il est important de savoir alors que l'introduction de la technique de l'anatomie dans la clinique entraîne une conséquence importante dans la conception même de la mort. On notera ici que la mort occupait, selon lui, une place équivoque et incertaine dans la pratique clinique à l'âge classique. Elle n'était ni vie ni maladie, puisqu'elle était perçue comme *négativité* absolue qui s'attaquait de l'extérieur à la vie finie des hommes pour la finir. Dans cette mesure, elle était liée de manière privilégiée à l'idée de *destin* : elle était un « instant décisif insécable » auquel aucun mortel ne pouvait échapper. La négativité, l'extériorité et le destin constituaient l'essence de la mort d'avant l'âge moderne. Pourtant, avec Bichat, on assiste à une modification profonde de la notion de mort dans le champ de la clinique. Avec lui apparaît, selon Foucault, l'idée de la mort comme *a priori*. Mais qu'entend-t-il alors par-là ?

⁸⁶ *Idem*. Mis en italique par l'auteur.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 819.

D'après Foucault, Bichat a cherché en réalité à distinguer deux ordres de phénomènes que l'anatomie de Morgagni avait confondus : d'une part, « les manifestations contemporaines de la maladie » et d'autre part « celles antécédentes de la mort »⁸⁸. En bref, ce médecin a défendu que toute maladie représentait une mort « partielle ou progressive » et que la vie était toujours déjà sous le processus de « mortification »⁸⁹. On sait en effet que Bichat a séparé les fonctions animales et les fonctions végétales pour dévoiler divers processus de mortification dans la vie. C'est précisément cela que Foucault considère comme la nouvelle conception de la mort chez Bichat : « ces processus n'indiquent que d'une manière accessoire la fatalité mortelle de la maladie ; ce dont ils parlent, c'est de la perméabilité de la vie à la mort »⁹⁰.

La mort, chez Bichat, n'est donc jamais un point absolu et privilégié ; bien au contraire, elle est multiple et dispersée dans l'espace et le temps. Foucault écrit ainsi : « elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et l'espace »⁹¹. Si la mort n'est pas identifiée avec la vie elle-même, c'est parce qu'elle a son propre calendrier. En effet, dans la mort naturelle, on assiste d'abord à la mort de la vie animale : l'extinction sensorielle, suivie par l'assoupissement du cerveau, l'affaiblissement de la locomotion, la rigidité des muscles, la diminution de leur contractilité, la quasi-paralysie des intestins et finalement l'immobilisation du cœur⁹². Une fois compris le propre mécanisme de la mort, on est alors capable de repérer et de poursuivre exactement la maladie et ses traces sur fond de mortification. C'est d'une telle manière que la mort peut « servir de point de vue sur le pathologique et permettre d'en fixer les formes ou les étapes »⁹³.

C'est donc à la lumière de cette mort que les phénomènes organiques et pathologiques s'éclairent ; ce qui permet de saisir la vérité des maladies dans leur individualité et leur positivité. De la sorte, la mort constitue chez ce médecin l'*a priori*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 830.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 831.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 832. Dans *Foucault*, Deleuze explique en quoi consistent les nouveautés de Bichat et éventuellement de Foucault en ce qui concerne la conception de la mort : « Les trois grandes nouveautés de Bichat, c'est poser la mort comme coextensive à la vie, en faire le résultat global de morts partielles, et surtout prendre pour modèle la « mort violente » au lieu de la « mort naturelle » (Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 138).

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 832.

⁹³ *Ibid.*, p. 833.

concret, puisqu'elle est désormais indispensable pour la connaissance de la vie et de la maladie. Il est intéressant alors de voir comment Foucault soutient que la thèse célèbre de Bichat – la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort – ne doit pas se comprendre comme expression de son vitalisme. Malgré son apparence, cette thèse exprime, toujours selon lui, la priorité de la mort sur la vie. Autrement dit, il faut constater dans cette thèse plus l'expression de son « mortalisme »⁹⁴ que celle du vitalisme. C'est la mort, en tant qu'instance ultime, qui révèle la vérité de la vie et de la maladie, ainsi qu'il le montre : « Le privilège de son [= mort] intemporalité [...] est pour la première fois retournée en instrument *technique* qui donne prise sur la vérité de la vie et la nature de son mal. La mort, c'est la grande analyste, qui montre les connexions en les dépliant, et fait éclater les merveilles de la genèse dans la rigueur de la décomposition »⁹⁵.

Par conséquent, c'est dans la mort que l'Analyse trouve enfin son vrai modèle, modèle qu'elle cherchait en vain dans la logique, les mathématiques ou encore la chimie à l'époque classique. Elle devient désormais un « grand analysateur » de la vie et de la maladie. C'est ainsi qu'apparaît avec Bichat la trinité « vie-mort-maladie » : « La vie, la maladie et la mort constituent maintenant une trinité *technique et conceptuelle* »⁹⁶. On s'aperçoit ainsi qu'au travers de cette mort comme analyseur et *a priori* que la pathologie (la science de la maladie) et la science de la vie (la physiologie) ont pu s'articuler, d'une manière continue, l'une sur l'autre : articulation qui connaîtrait depuis lors une vie longue. Cela dit, on se demande ici à juste titre : quelle est alors la conséquence philosophique de la naissance de cette trinité dans l'histoire du savoir en général ?

3.3. La finitude et la technique

C'est en analysant l'œuvre de Bichat que Foucault en vient à mettre au jour l'idée singulière de la mort : mort dispersée dans l'espace et le temps du corps vivant. En tant qu'instrument d'analyse des processus de maladie, cette nouvelle conception de la mort représente, selon lui, l'*a priori* concret et historique. Foucault cherche enfin à situer cet événement épistémologique dans l'histoire du savoir épistémologique général :

⁹⁴ *Ibid.*, p. 835.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 834. Mis en italique par nous.

⁹⁶ *Idem.* Mis en italique par nous.

l'apparition d'une réflexion sur la finitude et sur l'homme. Quelle relation existe-t-il alors entre l'*a priori* de la mort et la finitude ?

Selon Foucault, le fait que Bichat ait instauré l'*a priori* de la mort dans la clinique a entraîné une nouvelle réflexion sur la finitude au tournant du XIX^e siècle : alors qu'à l'âge classique la finitude n'était qu'une simple négation de l'infini, elle se saisit désormais dans sa *positivité*. Ce nouveau statut de la finitude entraîne une conséquence considérable dans le savoir, indépendamment des domaines de recherche. Non seulement dans la médecine positive mais également dans les sciences positives de la vie, du travail, de la langue — trois objets que Foucault étudiera minutieusement dans *Les Mots et les choses*. Ainsi, il affirme :

Pour la pensée classique, celle-ci [la finitude] n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors que la pensée qui se forme à la fin du XVIII^e siècle lui donne les pouvoirs du *positif* : 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 positive⁹⁷.

Force est alors de constater que la mort bichatienne se distingue à la fois de l'idée classique de mort et de l'idée philosophique de celle-ci. D'un côté, l'idée bichatienne refuse la mort classique selon laquelle celle-ci représente les limites de l'expérience⁹⁸. D'un autre côté, elle se distingue également d'une pensée fondamentale sur la mort : le *fondamental* qui permet, selon Heidegger, un rapport de soi à soi pour fonder tous les étants sur ce fondement. Par rapport à ces deux notions de la mort, Bichat ouvre, selon Foucault, le domaine de l'*originnaire* pour la clinique ; ce qui lui a permis d'examiner d'une manière *positive* ce qui était « invisible » dans les corps et, par là même, d'établir

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 889-890. Mis en italique par nous.

⁹⁸ Foucault écrit en effet : « Mais ceci n'empêche pas que l'analyse de la maladie ne peut se faire que du point de vue de la mort – de cette mort à laquelle la vie résiste par définition. Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparaissait comme un événement insécable, décisif et irrécupérable : il l'a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s'achever par-delà la mort même. Mais de ce fait, il en formait une structure essentielle de la pensée et de la perception médicales ; ce à quoi *s'oppose* la vie et ce à quoi elle *s'expose* ; ce par rapport à quoi elle est vivante opposition, donc vie ; ce par rapport à quoi elle est analytiquement exposée, donc vraie » (*Ibid.*, p. 835).

la continuité entre la vie et la maladie ou entre *le normal et le pathologique* à sa lumière. Ainsi :

C'est que la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude ; en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée ; et si elle annonce sans répit à l'homme la limite qu'il porte en soi, elle lui parle aussi de ce *monde technique* qui est la forme armée, positive et pleine de sa finitude⁹⁹.

Or, cette mort comme *a priori* n'a pas donné seulement naissance à la médecine positive ; en tant qu'objet *quasi-métaphysique*, elle a également inspiré les écrivains et même les psychologues, dont Freud. Selon Foucault, l'écriture littéraire au sens large – écriture qui prolifère automatiquement et s'implique infiniment dans elle-même – est en réalité centrée sur cette conception de la mort comme objet quasi-métaphysique qui a été introduit par Bichat au seuil de la modernité. Pour l'illustrer, Foucault fait une brève référence au phtisique : maladie qui a tant inspiré les écrivains et les poètes au XIX^e siècle. De son point de vue, il s'agissait, dans cette littérature sur le phtisique, de la vie saisie à la lumière de la mort. Dans ce sens, elle porte exactement la même valeur que la littérature qui chante tant les passions de l'amour : « Privilège du phtisique [...] ; l'homme du XIX^e siècle devient pulmonaire en accomplissant, dans cette fièvre qui hâte les choses et les trahit, son incommunicable secret. C'est pourquoi les maladies de poitrine sont exactement de même nature que celles de l'amour : elles sont la passion, vie à qui la mort donne un visage qui ne s'échange pas »¹⁰⁰. En bref, l'*a priori* de la mort, qui s'est produit dans la transformation profonde de la médecine clinique et objective, a tant conditionné l'expérience du sujet à l'égard de la mort, de la maladie et même de la vie¹⁰¹.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 890. Mis en italique par nous.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 864.

¹⁰¹ Il nous semble alors que, comme nous l'avons vu ci-dessus, Deleuze avait tort d'affirmer que la notion bichatienne de mort dépassait déjà les limites du savoir moderne pour permettre d'entrevoir une nouvelle expérience de la mort. Bien au contraire, cette conception a précisément rendu possible l'expérience moderne de la mort, de la vie et même des sciences positives qui, en ne se contentant pas de demeurer dans l'ordre empirique, visaient à fonder la subjectivité sur elles. Comme nous le verrons dans le Chapitre II, la conception bichatienne de la mort doit se distinguer de celle selon Raymond Roussel : c'est celui-ci qui a, nous semble-t-il, inspiré Foucault d'une nouvelle expérience de la mort.

Il est important de noter alors que dans *La Naissance de la clinique*, Foucault a essayé de révéler en réalité comment la science empirique, comme la médecine clinique, s'est permis de fonder la subjectivité et les conditions de possibilité de l'expérience sur elle. Si, dans ses ouvrages précédents, Foucault s'intéressait à la subjectivité qui tentait de fonder les sciences des objets et les conditions de possibilité de l'expérience des objets sur elle, *La Naissance de la clinique* a essayé de montrer qu'il y avait un mouvement tout à fait inverse dans les sciences empiriques : le fondement de la subjectivité sur l'objectivité.

On comprend par conséquent comment *La Naissance de la clinique* prépare la réflexion sur l'histoire des sciences positives dans *Les Mots et les choses*. Si Foucault reconnaît la place décisive occupée par Bichat dans l'histoire de l'épistémologie, c'est que la médecine positive a déjà inscrit la *positivité du corps* de l'homme malade sur le plan du concept, du savoir et du discours. C'est ce *corps vivant* qui, comme nous le verrons, a joué un rôle charnière entre les trois sciences empiriques – celles de la vie, du travail et du langage – qui était hétérogènes les unes aux autres avant l'apparition de cette nouvelle science médicale et de l'*a priori* de la mort. Autrement dit, c'est dans ce sens que la médecine positive a joué un rôle stratégique et exceptionnel dans l'objectivation de l'homme, ainsi qu'il le montre : « plus qu'une autre, elle est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes »¹⁰².

Par conséquent, *La Naissance de la clinique* a bien montré que la clinique moderne introduit la pensée sur la mort comme *a priori* concret et la possibilité des sciences positives qui tendent désormais à fonder la subjectivité sur elles. En outre, étant donné qu'elle est en prise directe sur le *corps malade*, elle permet aux autres sciences positives de la vie, le travail et le langage – initialement séparées les unes des autres – de s'articuler autour de ce corps humain. Ce faisant, Foucault a tenté d'esquisser comment les sciences positives et objectives concourent à renforcer la place de l'homme dans le savoir moderne, à la différence de la philosophie transcendantale qui cherche, pour sa part, à fonder les objets sur elle et la subjectivité¹⁰³. C'est de cette façon que, dans cet

¹⁰² *Ibid.*, p. 890.

¹⁰³ En fait, à la fin de l'*Introduction*, Foucault a brièvement évoqué l'idée du fondement de la subjectivité sur la science médicale et sa réflexion sur le corps vivant : fondement qui, tout en étant différent de celui des objets sur la subjectivité, sert à renforcer la domination de l'homme au sein du savoir moderne. Cf. IA, pp. 68-76.

ouvrage, l'on voit s'esquisser la problématique à laquelle se confrontera *Les Mots et les choses* quelques années plus tard.

4. La *tekhnê* et l'être-du-langage dans *Les Mots et les choses*

Nous examinerons enfin *Les Mots et les choses* pour examiner comment Foucault y traite, d'une manière synthétique, la question du savoir moderne et de l'apparition de l'homme à l'âge moderne. De même, il sera question ici pour nous d'analyser sur quelle conception du nouveau savoir il a fondé cette critique de l'épistémè moderne et de l'homme. Comme on le sait, c'est l'*être du langage* qui se substituera, d'après lui, à l'être de l'homme pour occuper la place centrale dans la pensée à venir.

Il est alors important de souligner que l'idée d'être du langage se distingue de celle qui est défendue par le Heidegger d'après son tournant ontologique. On sait bien qu'il a affirmé que le langage était la maison de l'Être : affirmation qui paraît similaire à celle de Foucault. Certes, il ne serait pas impossible de nier l'influence de cette pensée heideggérienne sur Foucault. Pourtant, nous nous proposerons ici de montrer que, suivant *Les Mots et les choses*, la philosophie ontologique et fondamentale de Heidegger s'inscrit toujours dans la configuration du savoir moderne malgré sa vive critique de l'humanisme et de l'homme. Cela dit, on se demandera s'il est possible de repérer cet affrontement de Foucault avec Heidegger dans cet ouvrage, puisque le premier n'a pas traité de front la question de l'ontologie du second, mais, comme nous le défendrons, ce motif a tout de même traversé toute l'architecture de ce livre.

Cela étant dit, il conviendra pour nous de commencer tout d'abord par examiner comment Foucault resitue la critique kantienne dans l'histoire du savoir. Nous comprendrons alors que la place accordée à Kant est assez différente de celle de l'*Introduction*. De fait, ce philosophe sera considéré ici comme celui qui a ménagé la place à la confusion des deux conditions de possibilité : les *conditions de possibilité de l'expérience* et les *conditions de possibilité des objets de l'expérience*.

4.1. L'apparition de l'homme dans le savoir moderne

Comme on le sait, Foucault analyse la philosophie de Kant pour la première fois au début du chapitre II (« Idéologie et critique ») consacré à l'analyse du savoir classique, et non dans la section de « l'analytique de la finitude » qui porte sur la question de la philosophie transcendantale dans le savoir moderne. Il faut bien comprendre alors que, selon Foucault, la philosophie de Kant était en quelque sorte une réponse à l'apparition de l'*Histoire* et de la temporalité qui creuse de l'intérieur la correspondance harmonieuse entre les mots et les choses dans le savoir classique. Voici comment il s'explique sur ce point :

L'ordre classique distribuait en un espace permanent les identités et les différences non quantitatives qui séparaient et unissaient les choses : c'était cet ordre qui régnait souverainement, mais chaque fois selon des formes et des lois légèrement différentes, sur le discours des hommes, le tableau des êtres naturels et l'échange des richesses. À partir du XIX^e siècle, l'Histoire va déployer dans une série temporelle les analogies qui rapprochent les unes des autres les organisations distinctes. C'est cette Histoire qui, progressivement, imposera ses lois à l'analyse de la production, à celle des êtres organisés, à celle enfin des groupes linguistiques. L'*Histoire* donne lieu aux organisations analogiques, tout comme l'*Ordre* ouvrait le chemin des identités et des différences *successives*¹⁰⁴.

Ainsi, l'Histoire a traversé de bout en bout les représentations pour creuser le vide à leur intérieur, ce qui a profondément troublé l'ordre classique de l'*épistémè* et les discours qui s'y développaient.

Il faut bien noter alors qu'avec cette irruption de l'Histoire, le rapport entre le sujet représentant et l'objet représenté n'est plus assuré. Selon Foucault, c'est précisément à ce coup de l'Histoire que Kant a réagi, en donnant à réfléchir sur la *subjectivité transcendantale* : réflexion qui cherche à s'interroger sur les lois et règles qui se cachent derrière les représentations produites. Ce faisant, le philosophe allemand a tourné le regard des philosophes de la chose en soi, d'un autre monde et même de Dieu vers les conditions dans lesquelles les représentations, soit des contenus empiriques soit de Dieu, sont possibles. Ainsi, Foucault affirme :

¹⁰⁴ MC, p. 1273.

Ce ne sont donc pas les représentations elles-mêmes, selon les lois d'un jeu leur appartenant en propre, qui pourraient se déployer à partir de soi et d'un seul mouvement se décomposer (par l'analyse) et se recomposer (par la synthèse) : seuls des jugements d'expérience ou des constatations empiriques peuvent se fonder sur les contenus de la représentation. Toute autre liaison, si elle doit être universelle, doit se fonder au-delà de toute expérience, dans l'*a priori* qui la rend possible. Non qu'il s'agisse d'un autre monde, mais des conditions sous lesquelles peut exister toute représentation du monde en général¹⁰⁵.

Comme on le sait, l'idée kantienne de subjectivité transcendantale a introduit une rupture paradigmatique dans le champ philosophique ; ce qui a suscité de vives réactions dès le vivant de Kant. Ses successeurs ont tenté, d'une manière ou d'une autre, de faire correspondre une fois de plus le sujet avec la chose en soi : ce dont témoignent les philosophes tels que Fichte et Hegel.

Or, Foucault prête attention à ce que la *Critique* kantienne n'est qu'une facette de la médaille forgée par l'irruption de l'Histoire dans les représentations. Il affirme en effet que s'il s'agit de comprendre les conditions de possibilité de la connaissance et de la représentation, pourquoi ne pas les chercher du côté des choses représentées, et pas du côté du sujet qui se les représente ? C'est de cette façon que la réflexion transcendantale du côté des objets représentés est rendue possible, ce qui, d'après Foucault, donne naissance aux sciences positives de la vie, du travail et du langage. En d'autres termes, l'irruption de l'Histoire dans les représentations a donné à la fois la pensée sur les *conditions de possibilité de l'expérience* chez la subjectivité transcendantale et celle sur les *conditions de possibilité des objets de l'expérience* dans les sciences positives. C'est ainsi que les sciences positives telles que la biologie, l'économie et la linguistique comparée sont apparues au seuil de la modernité.

Force est alors de constater que ces deux pensées sur les conditions de possibilité, que ce soient celles de l'expérience ou celles des objets de l'expérience, demeureront hétérogènes les unes aux autres au fil du temps moderne. Cette hétérogénéité pose du même coup la question du *fondement* : d'un côté, les sciences positives des choses tendent

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 1299.

à fonder sur elles les conditions de possibilité de l'expérience, soit la subjectivité ; de l'autre, c'est la philosophie transcendantale s'interrogeant sur les conditions de possibilité de l'expérience qui cherche à fonder sur elle les sciences positives et les choses. Foucault affirme donc :

On cherche ainsi les conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilité de l'objet et de son existence, alors que, dans la réflexion transcendantale, on identifie *les conditions de possibilité des objets de l'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience elle-même*. La positivité nouvelle des sciences de la vie, du langage et de l'économie est en correspondance avec l'instauration d'une philosophie transcendantale¹⁰⁶.

C'est ce jeu interminable du fondement entre la subjectivité et l'objectivité qui caractérise, selon Foucault, le savoir moderne qui est centré sur l'homme.

Cela dit, on se demande à juste titre : pourquoi l'homme occupe-t-il une place privilégiée dans ce fondement réciproque du sujet et de l'objet ? D'après Foucault, c'est parce que c'est l'homme qui traverse tous les discours, qu'ils soient philosophiques ou empiriques. De fait, la philosophie transcendantale, qui s'interroge sur les conditions de possibilité de l'expérience – cette expérience n'est pas forcément réduite à celle de l'homme –, est tributaire de la pensée de l'homme ; d'autre part, les sciences positives ont également pour point commun le corps empirique de l'homme : corps qui vit, travaille et parle. C'est ainsi que, d'après Foucault, l'homme en vient à occuper la place centrale dans le savoir moderne pour en assurer l'unicité et la totalité. Il est notable enfin que dans une telle disposition du savoir, l'homme est à la fois le sujet et l'objet du savoir : il est le *sujet*, parce que la philosophie transcendantale cherche à fonder les choses sur la subjectivité et la pensée de l'homme ; mais il est en même temps l'*objet*, puisque les recherches positives tendent à fonder la subjectivité sur les choses et le corps de l'homme qui vit, travaille et parle. Par conséquent, le savoir moderne se caractérise par ce jeu interminable du fondement et du fondé entre le sujet et l'objet, jeu qui se tourne autour de la figure de l'homme.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1302.

4.2. Le repli de la finitude sur elle-même

Ayant examiné comment Foucault caractérisait le savoir moderne, il sera ensuite question pour nous d'étudier comment la philosophie transcendantale tente de fonder sur elle les choses et les sciences positives. En d'autres termes, il s'agit là de savoir quelles formes a pris la confusion des conditions de possibilité de l'expérience avec les conditions de possibilité des *objets de l'expérience*. Foucault énumère alors quatre types de confusions : « L'Analytique de la finitude », « L'Empirique et le Transcendantal », « Le Cogito et l'Impensé » et « Le Recul et le Retour de l'origine ». Ainsi, il ne sera pas inutile d'étudier d'abord ces trois autres sections avant d'examiner la quatrième qui est pour nous la plus importante.

Premièrement, nous examinerons la section « L'Analytique de la finitude ». Foucault y pointe la profonde ambiguïté en ce qui concerne le statut de l'homme dans l'ensemble du savoir moderne. Rappelons d'abord qu'à l'âge classique, c'était cet être métaphysique, Dieu, qui, en tant que moteur ultime des activités de connaissance, poussait l'homme fini à produire davantage de connaissances et à élargir toujours ses limites de la connaissance. Dans cette perspective, l'homme ne jouait qu'un rôle médiateur dans ce développement des connaissances et du savoir à l'âge classique, car le savoir entier était, en instance ultime, indexé sur l'intellect de Dieu. Pourtant, dès lors que « Dieu est mort », l'être fini, ou l'homme, n'a plus pour fondement rien d'autre que lui-même, ce qui a entraîné une conséquence cruciale dans l'ordre du savoir. De fait, la correspondance entre le sujet et l'objet – jadis assurée par Dieu – ne se maintient plus, ce dont témoigne la critique de Kant : critique qui défend l'écart absolu entre le sujet et l'objet pour faire de ce dernier une chose impensable. Ainsi, la notion de finitude du sujet a pris dès lors une valeur positive.

Or, à la découverte des limites *a priori* de la connaissance et de la finitude, deux formes de savoir, qui s'opposent l'une à l'autre, apparaissent dans l'architecture du savoir. D'un côté, la philosophie dans le sillage de Kant se donne pour but de fonder toutes les choses sur la finitude de la subjectivité transcendantale. De l'autre, les sciences positives – celles de la vie, du travail et du langage – cherchent, pour leur part, à baser la subjectivité et la connaissance sur la finitude des objets. En effet, ces trois sciences positives dessinent négativement, selon Foucault, la finitude humaine : la mort comme destin de la vie, l'aliénation comme celui du travail ainsi que l'opacité des langues comme celui du

langage. Autrement dit, si l'homme a besoin de ces choses pour se représenter son être, ces choses sont également dépendantes de l'homme, parce que c'est l'homme, en tant que *corps* vivant, travaillant, parlant, qui assure l'unité de ces sciences positives, qui n'est plus évidente à l'âge moderne. C'est donc à partir des limites du corps humain que les modes d'être de la vie, du travail et du langage sont donnés à la conscience humaine. De ce fait, l'être des choses est alors fondé sur l'être de l'homme fini, ce dont témoigne la philosophie. C'est de cette façon qu'à la modernité, on observe une circularité profonde du positif et du fondement au centre même de l'expérience de la finitude. Ainsi, Foucault précise : « S'il est vrai, au niveau des différents savoirs, que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret et des formes empiriques qu'on peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'*a priori* historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne [...] n'est possible qu'à titre de figure de la finitude »¹⁰⁷. On est ainsi porté à constater, dans cette circularité, le *repli* de la finitude sur elle-même ; ce qui constitue, toujours selon lui, les conditions de possibilité du savoir moderne.

Deuxièmement, dans « L'Empirique et le Transcendantal », il est question pour Foucault d'expliquer comment la confusion de l'empirique avec le transcendantal s'est produite : confusion que Kant a récusée dans sa réflexion sur l'*a priori* et les limites de la connaissance. De fait, il y opère une distinction nette entre le transcendantal et l'empirique, le premier consistant à réguler de l'extérieur le jeu des phénomènes et apparitions et conditionnant ainsi toutes les expériences possibles. Il n'apparaît donc jamais sur le même plan que les expériences empiriques qui attendent d'être synthétisées par le « Je pense » transcendantal.

Pourtant, d'après Foucault, on observe depuis l'âge moderne que l'étude des sciences positives suppose, quoiqu'implicitement, des objets transcendantsaux comme la vie, le travail et le langage : autant d'objets qui étaient inconnus dans la pensée classique. Il souligne ainsi : « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance » ; il continue : « le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un *doublet empirico-transcendantal* qu'on

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 1381.

a appelé l'*homme* »¹⁰⁸. C'est sur fond de cette figure étrangère que surgissent deux sortes de confusions : la confusion de l'originaire avec l'*a priori* et celle de l'originaire avec le fondamental, comme nous l'avons déjà analysé dans notre recherche sur l'*Introduction*. Le premier mélange consiste à découvrir, dans les objets empiriques, la vérité de l'homme et les conditions formelles et universelles de sa connaissance. D'autre part, la deuxième confusion part de la réflexion sur les illusions transcendantales pour révéler les conditions sociales ou économiques de l'évolution historique des choses. Il est à remarquer alors que la première confusion correspond aux sciences positives, et la deuxième à la philosophie de l'histoire. Cela dit, ce qui est important ici c'est de constater que l'une comme l'autre sont enfermées dans ce qu'il nomme l'étrange doublet empirico-transcendental.

Le problème se pose alors : la phénoménologie réussit-elle à échapper à ce piège épistémologique tendu par le savoir moderne ? On se rappellera qu'en soulignant l'importance de revenir sur l'expérience vécue, la phénoménologie cherche à critiquer à la fois les sciences positives et la philosophie de l'histoire car, de son point de vue, les sciences positives et la philosophie oublient toutes les deux l'ordre de l'expérience vécue : « Le vécu, en effet, est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience ; il est aussi la forme originaire qui les rend en général possibles et désigne leur enracinement premier »¹⁰⁹. En bref, les sciences ne font aucune attention à cette dimension originaire pour étudier seulement les lois de la nature et du monde ; d'autre part, la philosophie, qui cherche à révéler la vérité de l'Histoire et de l'Esprit, ne se charge point de traiter l'expérience concrète des individus. Ainsi, en revenant sur l'ordre du vécu, la phénoménologie tente de fonder d'un seul coup ces deux domaines de recherches sur l'ordre originaire du vécu. Cela dit, Foucault précise que la phénoménologie ne réussit pas à sortir de la confusion empirico-transcendantale. En effet, la notion même d'expérience vécue défendue par elle relève, d'après lui, aussi bien de l'ordre empirique que de celui du transcendantal. De ce fait, loin de critiquer et de sortir de la structure du savoir moderne, la phénoménologie ne fait en réalité que répéter et renforcer les confusions de l'originaire avec l'*a priori* et le fondamental ainsi que la disposition même du savoir moderne. C'est de cette manière que les sciences positives,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1382. Mis en italique par nous.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1384.

la philosophie dialectique ou encore la phénoménologie sont toutes victimes de cette confusion, reproduisant incessamment la figure du « doublet empirico-transcendental ».

Troisièmement, dans « le Cogito et l'Impensé », il va analyser le problème de la conscience qui est toujours hantée par son double qu'est l'inconscience. Foucault y remarque d'abord que chez Descartes, la réflexion sur le *cogito*, ou « Je pense », a pour objectif d'assurer la correspondance entre les mots et les choses. Or, pour assurer la correspondance entre ce *cogito* (le sujet) et le corps (l'objet), Descartes a été obligé de recourir à Dieu qui l'assure en tant qu'instance ultime. Pourtant, à partir de l'âge moderne, cette correspondance n'est plus retenue, puisque la pensée et la chose deviennent séparées l'une de l'autre. De fait, d'un côté, la philosophie se met à s'interroger sur les limites de la connaissance des objets et, d'autre part, les choses commencent à s'impliquer et à se replier sur elles-mêmes, rompant ainsi leur lien direct avec la pensée subjective. Privé de l'évidence des choses, le « Je pense » cherche ainsi vainement la chose qui se trouve à son extérieur et donc *impensable* par définition. Autrement dit, l'objectif de la pensée philosophique sera donc de tendre à réintégrer en vain ces choses perdues. Voilà comment apparaît le thème du « Cogito et l'Impensé ».

Ici encore, Foucault se réfère à la phénoménologie husserlienne pour examiner à quel point celle-ci s'inscrit dans cette problématique, loin de parvenir à en sortir. En effet, dans *Les Méditations cartésiennes*, Husserl prétend revenir sur la philosophie de Descartes pour éliminer ce problème des limites de la connaissance et donc celui de l'impensé. Pourtant, loin de faire renaître la correspondance harmonieuse entre les idées et les choses, la phénoménologie husserlienne se heurte à un nouveau problème : celui du rapport de soi à soi. Foucault estime alors qu'il y a pour ce nouveau problème deux types de solutions. La première consiste à fonder les choses sur ce rapport à soi : alors que Husserl s'opposait à la psychologie empirique, la phénoménologie tend à recourir plus tard à la psychologie pour compléter son programme de recherches. Foucault pense ici à l'effort philosophique de Merleau-Ponty, qui vise à fonder les choses sur la notion de « chair » : elle renvoie à un rapport réflexif des choses qui, à partir de ce vide creusé à leur intérieur, donne naissance à la pensée¹¹⁰. La deuxième consiste, pour sa part, à partir

¹¹⁰ Sur cette référence implicite à Merleau-Ponty, voir Philippe Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault, op. cit.*, p. 137. Pour le rapport en général entre la pensée de Foucault et celle de Merleau-Ponty, voir aussi Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2015.

de ce rapport à soi pour faire se correspondre le sujet et l'objet ; c'est le cas de Heidegger et de son ontologie. On sait bien que ce dernier tient à souligner l'importance de revenir sur le rapport fondamental de soi à soi pour baser les étants sur celui-ci. En fondant ce rapport à soi sur l'Être, celui-ci cherche donc à résoudre le problème de l'impensé posé par Husserl.

Foucault estime que dans un cas comme dans l'autre, la pensée sur le *cogito* et son impensé donne à réfléchir sur la dimension *éthique*, l'éthique étant entendue comme rapport de soi à soi. Notons cependant que l'éthique, à l'âge moderne, est différente de celle d'antan. Dans le passé, l'éthique pouvait tirer ses lois universelles de l'ordre naturel des choses ou de sa propre raison. Cependant, à l'époque moderne où la pensée est séparée de la chose, le *cogito* fini ne peut plus fonder l'éthique ni sur les lois du monde ni sur sa propre raison. Elle cherche alors en vain à fonder l'éthique sur « l'Impensé », celle que la pensée n'arriverait pourtant jamais à saisir. Dépourvue du fondement, l'éthique moderne est donc destinée à flotter sans fin ni destination, en cherchant toujours à assimiler l'Autre de ce *cogito*.

4.3. *Tekhnê* dans « Le Recul et le Retour sur l'origine »

Ayant brièvement examiné ces trois problématiques posées par l'apparition de l'homme, nous passerons enfin à celle du « Recul et le Retour de l'origine », où il s'agit, même implicitement, de la philosophie ontologique de Heidegger et, en particulier, de sa notion de technique. Selon Foucault, à l'âge classique, on croyait qu'il était possible de découvrir, du moins idéalement, l'origine des représentations et des choses. À titre d'exemple, à cette époque, nombreux étaient les philosophes qui réfléchissaient sur l'origine du langage. En revanche, dès lors qu'à l'époque moderne les mots et les choses se séparent les uns des autres, il n'est plus possible de supposer leur origine commune. D'où se dégagent, selon lui, deux types de réflexion sur la recherche de l'origine. Il s'agit d'abord d'une réflexion qui tend à fonder l'être de l'homme sur celui des choses : fondement de l'être de l'homme sur les choses reculées, à savoir la vie, le travail et le langage. Inversement, on cherche également l'être des choses dans celui de l'homme.

En ce qui concerne le premier courant de pensée, Foucault soutient qu'il prend encore deux formes différentes : forme empirique et forme transcendantale. C'est la psychologie qui représente le mieux la forme empirique, tandis que la forme

transcendantale est représentée par l'histoire de la culture : « si tous les commencements de l'homme ont leur lieu dans le temps des choses, le temps individuel ou culturel de l'homme permet, en une genèse psychologique ou historique, de définir le moment où les choses rencontrent pour la première fois le visage de leur vérité¹¹¹ ». Ce fondement des choses sur l'histoire de la culture prend deux cours : d'une part, il s'agit du *futur* qui n'advient jamais et, de l'autre, du *passé* qui n'aurait jamais été présent. Quant à ce recul dans le futur infiniment lointain, Foucault évoque les noms de Hegel et de Marx : malgré bien des points qui les séparent, ils partagent, d'après lui, la même idée selon laquelle il est possible de trouver la vérité des choses dans le futur ; de ce fait, il est question pour eux du temps eschatologique. Pour ce qui est du fondement des choses sur le passé qui recule à l'infini, Foucault évoque les trois noms suivants : Hölderlin, Nietzsche et Heidegger. Parmi eux, c'est la référence à Heidegger qui retient le plus notre attention, car c'est là que nous saisissons la différence qui sépare celui-ci et Foucault. Voici comment il s'explique à ce sujet :

... à l'opposé de ce retour qui même s'il n'est pas heureux et parfait, se dessine l'expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine — là où les dieux se sont détournés, où le désert croît, où la *τέχνη* a installé la domination de sa volonté ; de sorte qu'il ne s'agit point là d'un achèvement ni d'une courbe, mais plutôt de cette déchirure incessante qui délivre l'origine dans la mesure même de son retrait ; l'extrême est alors le plus proche¹¹².

Comme Sabot le souligne à juste titre, il s'agit ici de la pensée dans la dimension du fondamental et, en particulier, d'un rapport de l'homme au temps¹¹³. Si la positivité des choses se donne à l'homme avec leur propre temps, c'est que son être est nécessairement temporel ; il ne sera pas inutile de rappeler ici que dans l'*Introduction*, nous avons déjà rencontré la question de la temporalité sous la forme d'*auto-affection*. Il précise donc ici que la finitude est au fond « le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps »¹¹⁴. Cela dit, on se demande alors : comment la question de la temporalité se rapporte-t-elle à

¹¹¹ MC, p. 1398.

¹¹² *Ibid.*, p. 1399.

¹¹³ Philippe Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 140-142.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 1400.

la notion de *tekhnê* ? De plus, quelle est la différence entre les deux conceptions de la technique, à savoir celles de Heidegger et de Foucault ?

Pour bien rendre compte de ce point, il nous faut examiner la notion heideggérienne de technique, ne serait-ce que partiellement¹¹⁵. Il convient alors de noter deux choses en ce qui la concerne. Tout d'abord, l'idée de *tekhnê* chez Heidegger vise à révéler plus l'*historialité* de l'être des choses que leur *temporalité*, même si ces deux se lient intimement l'une à l'autre. En effet, après ce que l'on appelle le tournant ontologique, Heidegger s'intéresse davantage à l'histoire des ontologies qu'à l'ontologie de l'être-là¹¹⁶. D'autre part, ce qui est plus important, c'est qu'il emploie le concept de *tekhnê* en vue d'esquisser cette histoire des ontologies. Il convient de remarquer ici qu'il lui accorde un sens tout à fait singulier. De fait, en reprenant pour son compte l'idée aristotélicienne des quatre causes, il affirme que la technique se caractérise par le « faire-venir » et le « pro-duire ». Autrement dit, l'essence de la technique est le dévoilement qui fait apparaître « quelque chose de caché [...] dans le non-caché »¹¹⁷. Ainsi comprise, la technique est essentiellement liée à la vérité, celle-ci étant entendue comme mise au jour de ce qui est caché et, en instance ultime, l'Être, et cela pour fonder les étants sur la technique, non plus sur la subjectivité. Ainsi, la notion heideggérienne de *tekhnê* cherche à se dégager du problème du fondement des objets sur le sujet pour ouvrir la dimension du *fondamental*.

Il est important alors de souligner que même cette pensée de Heidegger sur la technique et le fondamental s'inscrit toujours, selon Foucault, dans la problématique du recul et du retour sur l'origine et donc dans la disposition du savoir moderne. C'est parce que le philosophe allemand n'a pas mis en cause l'idée même de *fondement*. On se

¹¹⁵ Il convient de noter ici que Heidegger commence à mener une réflexion intensive sur la technique depuis les années 1930, et cela sous l'influence du *Travailleur* d'Ernst Jünger. Comme on le sait, celui-ci y caractérise la technique comme une sorte de « méga-machine » qui marche indépendamment de la volonté humaine. Inspiré de cette pensée sur la technique, Heidegger s'attache pour sa part à montrer comment la domination générale de la technique – ce que Foucault appelle ici « la domination » de la volonté de la *tekhnê* – risque de provoquer une catastrophe totale à l'humanité ainsi qu'à l'Être. Cf. Masanori Ono, « La déconstruction du concept de technique », dans *La philosophie politique de Heidegger*, op. cit.

¹¹⁶ Il ne sera pas inutile de noter ici que, dans *Foucault et la folie*, Frédéric Gros pointe la parenté entre Heidegger et le jeune Foucault en ce qui concerne leur manière de philosopher. À son avis, *L'Histoire de la folie* retrace, quoique de manière différente, le chemin esquissé par l'histoire des ontologies selon Heidegger : histoire qui accorde une place à part à la notion de *tekhnê*. Cf. Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.

¹¹⁷ Voir Martin Heidegger, « La question de la technique », op. cit., pp. 11-16.

rappellera que le problème du savoir moderne consiste précisément dans le fait qu'il renvoie au jeu du *fondement* entre le sujet et l'objet, ou entre la philosophie et les sciences positives. Même si la notion de *tekhnê* permet de se débarrasser de la subjectivité, elle garde toujours l'idée même de fondement. Or, comme nous le verrons, c'est précisément cette idée que Foucault tentera de refuser lorsqu'il essaie de définir une nouvelle forme de savoir. On se rappellera d'ailleurs que, déjà dans l'*Introduction*, Foucault a refusé de reconnaître cette dimension du fondamental dans l'*Anthropologie* de Kant. En insistant sur le jeu de la technique, il a essayé de situer le rapport de soi à soi – qui ne cesse de se disperser – dans la dimension originaire et dans la positivité des mots et des choses. On s'aperçoit alors que, d'après Foucault, la notion heideggérienne de technique ne réussit pas non plus à critiquer le savoir moderne et anthropologique, dans la mesure où elle confond encore l'originaire avec le fondamental pour ne pas réussir à saisir la spécificité du premier. Autrement dit, l'être de la technique chez Heidegger est encore lié à l'anthropologisme et au savoir moderne. De ce point de vue, la critique de l'homme et du savoir moderne vaut d'emblée comme celle de la notion heideggérienne de la technique. Ainsi, nous sommes conduits à examiner en quoi consiste la critique de Foucault vis-à-vis du savoir moderne centré sur ce doublet empirico-transcendantal qu'est l'homme.

4.4 L'être-du-langage et le langage technique

Pour bien rendre compte de la critique foucauldienne du savoir moderne, il faut bien examiner comment Foucault situe l'histoire du langage dans celle des savoirs. De fait, dans *Les Mots et les choses*, l'apparition du savoir moderne est repérée lorsque le Discours, qui mettait en ordre le savoir classique, a perdu son unicité. Il soutient alors qu'avec sa disparition, le langage se trouve dispersé en fragments : « Détaché de la représentation [du Discours], le langage n'existe plus désormais, et jusqu'à nous encore, que sur un mode *dispersé* »¹¹⁸. Alors qu'à l'âge classique, ce *Langage* universel reflétait l'ordre de la raison, le langage moderne ne l'est plus. De fait, avec l'irruption de l'Histoire dans la positivité des choses, l'étude sur le langage s'est confrontée dès lors avec la diversité des *langues* et de leur historicité. Il souligne qu'en tant qu'objet de recherches positives, le langage est condamné à la dispersion, tandis que dans la biologie et

¹¹⁸ MC, p. 1366. Mis en italique par nous.

l'économie politique, les objets sont plutôt *rassemblés* autour des concepts de vie et de travail. C'est là que réside, selon Foucault, le destin particulier du langage moderne :

Cet éparpillement impose au langage, sinon un privilège, du moins un destin qui apparaît singulier quand on le compare à celui du travail ou de la vie. [...] Quand le tableau de l'histoire naturelle fut dissocié, les êtres vivants n'ont pas été dispersés, mais regroupés au contraire autour de l'énigme de la vie ; lorsque l'analyse des richesses eut disparu, tous les processus économiques se sont regroupés autour de la production et de ce qui la rendait possible ; en revanche, lorsque l'unité de la grammaire générale – le discours – s'est dissipée, alors le langage est apparu selon des modes d'être multiples, dont l'unité, sans doute, ne pouvait pas être restaurée¹¹⁹.

Le langage est-il alors voué à être toujours dispersé à la différence de ces deux autres objets ? À cela Foucault répond non : l'on observe aussi, selon lui, un *rassemblement* du langage aux limites du savoir moderne. Pour s'expliquer sur ce point, il se réfère à Nietzsche et Mallarmé : autant de figures qui ménagent la place à un nouveau savoir à venir. À la fois philologue et philosophe, Nietzsche est le premier à placer le langage au centre de la pensée à la fin du XIX^e siècle : c'est avec lui que « le langage surgit selon une multiplicité énigmatique qu'il faudrait maîtriser »¹²⁰. En se posant la question de savoir qui tient le discours et qui détient la parole, il contribue, d'après Foucault, à *rassembler* le langage : « Pour Nietzsche, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt qui parlait lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres. Car c'est là, en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole, que le langage tout entier se rassemble »¹²¹. Quant à Mallarmé, il lui est question de ramener des langages fragmentés et multipliés « dans une pure cérémonie du Livre »¹²². Foucault pointe ainsi

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1367.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 1367-1368.

¹²² Sur le projet de Mallarmé, Foucault écrit plus précisément de la manière suivante : « Apparaissent alors, comme autant de projets [...], les thèmes d'une formalisation universelle de tout discours, ou ceux d'une exégèse intégrale du monde qui en serait en même temps la parfaite démystification, ou ceux d'une théorie générale des signes ; ou encore le thème (qui fut sans doute historiquement premier) d'une transformation sans reste, d'une résorption intégrale de tous les

que c'est grâce à ces deux penseurs que le langage, qui était en état de dispersion, commence à être rassemblé autour d'un *Langage*¹²³.

Cela dit, le problème se pose : cela veut-il dire que le langage a enfin rattrapé le retard qu'il avait subi par rapport à la biologie et à l'économie qui avaient été déjà rassemblés au seuil de l'âge moderne ? Si c'est le cas, le rassemblement du langage ne signifie alors que l'achèvement de la construction du savoir moderne et rien de plus. Cependant, si ce rassemblement du langage annonçait l'émergence d'une tout autre chose dans l'architecture du savoir moderne ? S'il présageait la fin du savoir moderne et donc « la mort de l'homme » ? Foucault est ainsi porté à affirmer ce qui suit :

En voulant reconstituer l'unité perdue du langage, est-ce qu'on va jusqu'au bout d'une pensée qui est celle du XIX^e siècle ou est-ce qu'on s'adresse à des formes qui déjà sont incompatibles avec elle ? 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. Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une forme toute nouvelle de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent¹²⁴.

discours en un seul mot, de tous les livres en une page, de tout le monde en un livre. La grande tâche à laquelle s'est voué Mallarmé, et jusqu'à la mort, c'est elle qui nous domine maintenant ; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d'aujourd'hui pour ramener à la contrainte d'une unité peut-être impossible l'être morcelé du langage » (*Ibid.*, p. 1367).

¹²³ Il sera intéressant de remarquer ici que, selon Foucault, l'idée de *Langage* chez Nietzsche et Mallarmé renvoie à l'*expérience des limites* à l'intérieur même du langage et de l'espace littéraire. Si l'on parle ici d'expérience, ce n'est pas celle qui relève du sujet de conscience et de connaissance. Au contraire, il s'agit d'une expérience des limites qui, loin de fonder quoi que ce soit, sert à présenter plutôt une rupture et une critique vis-à-vis du savoir et de l'homme. Il est important de noter alors que, d'après Foucault, cette expérience littéraire des limites engage nécessairement une dimension *subjective* entendue comme *rapport de soi à soi*. Voici comment il s'en explique : « Alors que Nietzsche maintenait jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à *faire irruption lui-même* à l'intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même, sujet parlant et interrogeant : *Ecce homo*, – Mallarmé ne cesse de *s'effacer lui-même* de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même » (*Ibid.*, p. 1368. Mis en italique par nous). Cet extrait nous montre bien comment le langage littéraire vaut d'emblée comme contestation vis-à-vis de l'anthropologisme sous la forme de rapport à soi : thème que, selon nous, Foucault développera bien plus tard dans ses derniers cours au Collège de France consacrés à la notion de *parrésia*.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 1369.

Force est alors de constater que Foucault s'engagera dans la deuxième possibilité : celle de chercher « une forme toute nouvelle de pensée » fondée sur un nouveau jeu du langage. Comment le définit-il dans cet ouvrage ?

Dans le dernier chapitre du livre « Les Sciences humaines », Foucault s'attache à repérer l'apparition de ce nouveau jeu du langage dans l'histoire du savoir. Avant d'entrer dans le détail, il convient de rappeler brièvement comment il explique l'apparition des sciences humaines à l'époque moderne¹²⁵.

À en croire Foucault, les sciences humaines sont le produit de la réapparition du Discours – principe régulateur de l'ordre du savoir dans l'âge classique – au sein du trièdre épistémologique moderne : la science formelle, la science empirique et la philosophie¹²⁶. Comme nous l'avons déjà vu dans l'*Introduction*, c'est la transgression de la division de ces trois formes de pensée qui donne naissance à la *fausse anthropologie* ainsi qu'à la figure de l'homme. De même, il affirme ici que les sciences humaines et leur « anthropologisme » tiennent au fait que l'on ne distingue pas bien entre sciences déductives et formelles, sciences positives et philosophie transcendantale :

... certes, ni les sciences déductives, ni les sciences empiriques, ni la réflexion philosophique ne risquent, si elles demeurent dans leur dimension propre, de « passer » aux sciences humaines ou de se charger de leur impureté ; mais on sait quelle difficulté, parfois, rencontre l'établissement de ces plans intermédiaires qui unissent les unes aux

¹²⁵ Pour l'analyse détaillée de ce chapitre, Voir Philippe Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault, op. cit.*, chap. 4 (« La contestation des "sciences humaines" »).

¹²⁶ Foucault écrit en effet : « Il faut plutôt se représenter le domaine de l'*épistémè* moderne comme un espace volumineux et ouvert selon trois dimensions. Sur l'une d'entre elles, on situerait les sciences mathématiques et physiques, pour lesquelles l'ordre est toujours un enchaînement déductif et linéaire de propositions évidentes ou vérifiées ; il y aurait, dans une autre dimension, des sciences (comme celles du langage, de la vie, de la production et de la distribution des richesses) qui procèdent à la mise en rapport d'éléments discontinus mais analogues, bien qu'elles puissent établir entre eux des relations causales et des constantes de structure. [...] Quant à la troisième dimension, ce serait celle de la réflexion philosophique qui se développe comme pensée du Même ; avec la dimension de la linguistique, de la biologie et de l'économie, elle dessine un plan commun : là peuvent apparaître et sont en effet apparues les diverses philosophies de la vie, de l'homme aliéné, des formes symboliques (lorsqu'on transpose à la philosophie les concepts et les problèmes qui sont nés dans différents domaines empiriques) ; mais là aussi sont apparues, si on interroge d'un point de vue radicalement philosophique le fondement de ces empiricités, des ontologies régionales qui essaient de définir que sont, en leur être propre, la vie, le travail et le langage ; enfin la dimension philosophique définit avec celle des disciplines mathématiques un plan commun : celui de la formalisation de la pensée » (*Ibid.*, pp. 1412-1413).

autres les trois dimensions de l'espace épistémologique ; c'est que la moindre déviation par rapport à ces plans rigoureux, fait tomber la pensée dans le domaine investi par les sciences humaines : de là le danger du « psychologisme », du « sociologisme », – de ce qu'on pourrait appeler d'un mot l'« anthropologisme » – qui devient menaçant dès que par exemple on ne réfléchit pas correctement les rapports de la pensée et de la formalisation, ou dès qu'on n'analyse pas comme il faut les modes d'être de la vie, du travail et du langage. L'« anthropologisation » est de nos jours le grand danger intérieur du savoir¹²⁷.

Comme il le précise, les sciences humaines – la psychologie, la sociologie et la mythologie – consistent à replacer les sciences positives de la vie, du travail et du langage dans l'ordre du Discours et donc dans la conscience humaine. Il est à noter alors que si les sciences humaines se fondent sur l'ancien ordre du Discours, elles ont pour effet de confirmer et de renforcer la puissance de l'homme comme sujet et objet dans le savoir moderne. De fait, l'homme est déjà apparu dans cet espace où se communiquent les sciences positives et la philosophie transcendantale ; les sciences humaines ne font alors que consolider cet espace, en l'identifiant avec la conscience de l'homme, soit individuelle soit collective.

Tout cela étant dit, Foucault ne se contente pas de décrire les conditions d'émergence des sciences humaines. Loin de là, son objectif est d'expliquer comment les conditions de possibilité du savoir moderne seront radicalement transformées dans un avenir proche, au travers même de l'apparition de ces sciences humaines. Comment une telle transformation profonde peut-elle avoir lieu d'après lui ?

Foucault fait alors référence à la psychanalyse et à l'ethnologie, deux sciences contemporaines, qui s'opposent à l'anthropologisme de ces sciences humaines. Il les appelle alors les *contre-sciences*, dans la mesure où elles apparaissent respectivement comme critique radicale de la psychologie et de la sociologie. Quelle est alors la nouveauté radicale apportée par ces deux sciences ? De son point de vue, l'une comme l'autre attirent l'attention davantage sur l'*impensé* et l'*inconscience* que sur la conscience. Les deux sciences visent en effet à dégager la *structure* et les *régularités* de ces impensés, soit l'inconscience dans la psychanalyse – soit l'historicité dans l'ethnologie –, alors

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 1413-1414.

même que la psychologie et la sociologie ne traitaient la pensée qu'au niveau de la conscience. D'une part, l'étude de la psychanalyse penche sur les *a priori* concrets de l'homme comme le Désir, la Loi et la Mort : autant d'*a priori* qui constituent, de l'intérieur, les sciences positives de la vie, du travail et du langage. D'autre part, l'ethnologie vise pour sa part à étudier la régularité des cultures qui se trouvent en deçà du sens et de la signification ; son analyse porte donc sur la *structure* formelle des phénomènes culturels. C'est de cette manière que ces sciences contestataires déplacent leur domaine d'études de la conscience humaine à l'inconscience qui fait l'objet de l'analyse formelle, soit de l'inconscient soit de la structure des cultures.

Il est important de souligner ici que ces sciences contestataires, à savoir la psychanalyse et l'ethnologie, permettent de réintégrer en elles la science formelle, soit les mathématiques et la logique : celle qui n'avait aucune place dans cette circulation de la philosophie transcendantale et des sciences positives. Comme on le sait, la psychanalyse comme l'ethnologie s'intéressent beaucoup aux sciences mathématiques pour se procurer des méthodes formelles rigoureuses, ce qui n'était point le cas ni dans les sciences positives ni dans la philosophie transcendantale. Si le savoir moderne a perdu l'accès à l'infini depuis l'époque moderne, c'est parce qu'il n'accordait aucune place à cette science mathématique et logique qui était la seule à réfléchir sur l'infini, même à cette époque ; il ne sera alors pas inutile de rappeler que la *mathêsis universalis* de Descartes avait certes un accès, aussi imparfait soit-il, à l'infini qu'était Dieu. En réintégrant une fois de plus la science mathématique dans la disposition du savoir, celui-ci pourra se dégager ainsi de la question de la *finitude* : celle qui l'a caractérisé.

C'est ainsi que Foucault est porté à affirmer ainsi : dans un avenir, ce serait « une théorie pure du langage qui donnerait à l'ethnologie et à la psychanalyse ainsi conçues leur modèle formel »¹²⁸. Force est alors de constater que cette théorie du langage formel n'est pas une théorie parmi d'autres. Au contraire, c'est précisément celle qui s'oppose en dernière instance à la finitude qui caractérise le savoir moderne. En outre, ce sera désormais autour de ce nouveau langage formel que les langues dispersées depuis le début de la modernité se rassembleront pour former une grande unité du langage : nouvelle unité

¹²⁸ *Ibid.*, p. 1450. Il faut bien distinguer ici cette théorie pure du langage de la linguistique structurale naissante à son époque contemporaine, puisque la première est un ordre du savoir à venir.

qui, en remplaçant l'homme, dessinera une nouvelle *épistémè* à venir. On comprend alors le rôle médiateur joué par les sciences humaines : celles-ci ont ménagé en réalité la place à ces sciences contestataires ainsi qu'à ce nouveau langage formel qui permettra de rassembler non seulement les langues dispersées mais aussi tous les discours hétérogènes – la science mathématique et déductive, les sciences positives et la philosophie transcendantale – et cela a été possible précisément parce qu'elles avaient fait réapparaître l'ancien ordre du Discours à l'intérieur du savoir moderne. Cela dit, il faut bien noter que cette *épistémè* future se distingue bel et bien du Discours, car celle-là ne se base plus sur la correspondance harmonieuse entre les mots et les choses : correspondance dont Dieu assure la légitimité en dernière instance.

Le problème se pose alors : quelle est la caractéristique de cette théorie du langage formel ? Rappelons qu'elle se donne pour but de regrouper et fonder les trois finitudes divisées : l'*a priori* (la science déductive), l'originnaire (la science positive) et le fondamental (la philosophie du même). De ce fait, ce langage formel ne s'identifie ni avec les mathématiques ni avec la logique, dont la fonction consiste à imposer d'en-haut un modèle mathématique aux autres sciences moins formalisées. Autrement dit, les sciences mathématiques n'y avaient aucun accès aux choses telles que les sciences positives les traitaient ; elle se bornait donc à l'ordre purement abstrait. Or, dans un nouvel ordre du savoir, le formalisme des mathématiques et de la physique mathématique devront avoir leur place et leur rôle pertinent, d'où la nécessité, selon lui, « d'exercer une seconde critique de la raison pure à partir de formes nouvelles de l'*a priori* mathématique »¹²⁹.

Force est alors de constater que la nouvelle *épistémè* ne souffre plus de la séparation absolue entre le sujet et l'objet : séparation que Kant a opérée au seuil de la modernité¹³⁰. C'est là que réside la différence ultime entre le savoir classique, le savoir moderne et le nouveau savoir à venir en ce qui concerne la question du rapport entre le sujet et l'objet. Pour assurer leur correspondance harmonieuse, le savoir classique a eu

¹²⁹ *Ibid.*, p. 1452.

¹³⁰ Il convient de remarquer ici que Foucault met en garde contre la confusion du Discours basé sur la Représentation avec ce nouveau type de langage formel : « il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être retour naïf à la théorie classique du discours (retour dont la tentation, il faut bien le dire, est d'autant plus grande que nous sommes bien désarmés pour penser l'être scintillant mais abrupt du langage, alors que la vieille théorie de la représentation est là, toute constituée, qui nous offre un lieu où cet être pourra se loger et se dissoudre en un pur fonctionnement) » (*Ibid.*, p. 1404).

besoin d'invoquer Dieu, qui la lui garantissait en instance dernière. Quant au savoir moderne qui a connu leur séparation faite par Kant, le rapport entre le sujet et l'objet reste toujours décalé, ce qui donne lieu à ce jeu éternel du fondement et du fondé entre le sujet (la philosophie) et l'objet (les sciences positives). En revanche, en ce qui concerne le nouveau savoir, cette seconde critique permettra de réarticuler le sujet sur l'objet, sans retomber dans ce jeu du fondement.

Cela dit, leur rapport n'est plus stable et fixé comme c'était le cas dans le savoir classique. Bien au contraire, il faut bien noter qu'étant débarrassé de Dieu et du jeu du fondement, ce nouveau langage formel se déroule dans la dimension originaire : dimension où la technique joue le jeu interminable du phénomène et de l'apparence, sans être fondé ni sur l'*a priori* sujet transcendantal ni sur le fondamental de l'ontologie. Il ne serait ainsi pas faux de suggérer que ce nouveau langage est un *langage technique*. On s'aperçoit alors la distance qui sépare la *tekhnê* de Heidegger et le langage technique selon Foucault. De fait, la première s'inscrit toujours dans la disposition du savoir moderne du fait même du fondement des étants, alors que la seconde demeure dans l'ordre originaire et positif et, de ce fait, fait se jouer un jeu de la connaissance, de la représentation et du savoir sans supposer rien de fondamental. Il ne serait alors pas erroné d'affirmer comme suit : si, d'après Heidegger, l'essence de la technique n'est pas technique mais le *logos* au sens du rassemblement ou de l'appropriation (l'*Ereignis*) – relevant ainsi de l'ordre du fondamental et, par là même, du savoir moderne –, Foucault considère de son côté que l'essence du langage n'est pas langage mais *technique* au sens du jeu infini de la technique qui se déroule dans l'immanence aux mots et aux choses. Si le dernier peut affirmer donc d'une manière provocatrice « la mort de l'homme » dans un avenir, c'est en se fondant sur cette nouvelle conception du langage, de la technique qui ne laisse aucune place à la pensée anthropologique qui consiste dans ce jeu circulaire du fondement entre le sujet et l'objet. À examiner de près la mort de l'homme, nous serons donc reconduits à analyser comment Foucault conçoit ce nouveau langage qui, contribue à unifier les différentes sciences – les mathématiques, les sciences positives comme le discours philosophique – sur ce nouveau savoir qu'est le langage formel et technique.

I. LA CRITIQUE DE L'HOMME ET LA TECHNIQUE

Cela dit, l'analyse du langage littéraire et du nouveau langage n'est pas suffisante dans *Les Mots et les choses*, puisqu'il ne s'agit pas là pour Foucault de leur donner une définition claire ; il est question plutôt d'esquisser une histoire des sciences pour montrer comment la disposition du savoir moderne – composé de la science mathématique et déductive, des sciences positives et de la philosophie transcendantale – a constitué l'homme comme noyau central du savoir moderne. Pour rendre compte de ce nouveau langage formel et technique, il nous faudra nous tourner vers l'analyse du langage littéraire et du langage archéologique chez lui.

II. Le langage et la technique

À la fin du chapitre précédent, nous nous sommes posé la question de savoir comment Foucault concevait un nouveau langage formel et technique, qui permettrait de critiquer l'homme comme figure centrale du savoir moderne. Cela dit, étant donné que la définition claire de ce nouveau langage n'était pas l'objet direct de ses études sur l'histoire des sciences et du savoir, nous avons finalement suggéré que ce serait la réflexion sur le langage littéraire et le langage archéologique qui nous permettrait de bien le saisir.

Ainsi, nous aborderons dans ce chapitre l'analyse de *Raymond Roussel* comme *L'Archéologie du savoir* pour mieux comprendre comment Foucault définit ce langage technique. Alors que l'un porte sur le langage littéraire et l'autre sur les concepts de discours et d'énoncé, nous n'y verrons pas moins que l'un comme l'autre sont voués précisément à cette nouvelle théorie du langage¹³¹¹³². C'est de ce point de vue que nous entrerons dans l'analyse de *Raymond Roussel* pour y repérer la pensée sur le nouveau langage chez Foucault.

1. Le langage, la technique et l'être dans Raymond Roussel

1.1. Des procédés d'écriture et le jeu de la différence

Nous commencerons par l'analyse de *Raymond Roussel* afin de mieux mettre au jour la réflexion de Foucault sur la question du langage technique. En effet, selon lui, Roussel est celui qui « a ouvert au langage littéraire un étrange espace, qu'on pourrait

¹³¹ En ce qui concerne la relation entre discours et énoncé, Foucault signale dans l'ouvrage que le discours ne peut pas être déduit de la notion d'énoncé, pas plus que le discours n'est décomposé en plusieurs énoncés. Il soutient alors que leur rapport n'est pas « linéaire » ni analytique, ni déductif. Leur rapport est plutôt, selon Foucault, *circulaire*. C'est ainsi que Foucault écrit que « je ne procède pas par déduction linéaire, mais plutôt par cercles concentriques » (AS, p. 122).

¹³² Sur ce point, Takeda, l'auteur de *L'Esthétique de Foucault*, pointe l'affinité entre ces deux ouvrages. Selon lui, l'analyse du langage littéraire chez *Raymond Roussel* a déjà développé une réflexion analogue à celle sur l'énoncé dans *L'Archéologie*. Pour s'expliquer, il affirme qu'il s'agissait déjà dans *Raymond Roussel* d'étudier trois caractéristiques de l'énoncé : la rareté, l'extériorité et le cumul. Voir Hironari Takeda, *L'Esthétique de Foucault*, Kyoto, Édition de Jinbun, 2014, pp. 77-86(en japonais).

dire linguistique, s'il n'en était l'image renversée, l'utilisation rêveuse, enchantée et mythique »¹³³. S'il qualifie ici l'œuvre roussélienne de « linguistique », cela ne veut évidemment pas dire que cet écrivain s'est engagé, d'une manière ou d'une autre, à la réflexion linguistique à proprement parler. Bien au contraire, il est question ici de l'être-du-langage tel que Foucault l'a défendu à la fin des *Mots et les choses*. C'est de ce point de vue que nous traiterons *Raymond Roussel* afin d'y saisir comment il rend compte de cette « linguistique » chez cet écrivain et comment il caractérise par là le langage technique.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de constater d'abord que *Raymond Roussel* est un livre qui occupe une place à part dans l'ensemble des ouvrages rédigés par Foucault. En effet, il admet lui-même qu'il s'agit d'un ouvrage « individuel », « à part » par rapport aux autres lors d'une interview accordée plus tard après la publication¹³⁴. Cela dit, Philippe Sabot note justement qu'il s'agit d'un ouvrage qui peut se situer dans les deux séries de la pensée foucaldienne dans les années 1960. D'une part, il remarque le rapport entre *Raymond Roussel* et *La Naissance de la clinique*, dans la mesure où ces deux ouvrages, rédigés et publiés pratiquement en même temps, partagent alors la même problématique : celle du rapport entre le langage et la visibilité : ce que Foucault appelle « l'invisible visible ». D'autre part, il place cet ouvrage dans une série de réflexions du premier Foucault sur le langage littéraire, celui-ci étant voué à l'analyse de divers écrivains, contemporains ou classiques ; l'œuvre de Roussel relève alors de cette problématique qui s'interroge sur les limites de l'expérience ainsi que sur la folie en tant qu'« absence d'œuvre ».

Si *Raymond Roussel* se place ainsi au point de confluence de ces deux séries de problème, cela ne veut pas dire qu'elles y soient traitées distinctivement sans qu'il y ait aucune communication entre elles. Loin de là, il ne sera pas faux de suggérer qu'elles convergent dans une réflexion sur cette linguistique étrange et sur le langage technique, comme nous l'avons affirmé au début. Le problème se pose alors : comment Foucault traite-t-il cette question du langage chez Roussel ? C'est, selon nous, en insistant sur l'importance décisive des « machines à écrire » chez cet écrivain. Si nous revenons encore

¹³³ RR, pp. 1030-1031.

¹³⁴ Foucault reconnaît lui-même la singularité de cet ouvrage dans une interview enregistrée vers la fin de sa vie. Voir « Archéologie d'une passion », in DE II, p. 1426

une fois sur cette interview portant sur *Raymond Roussel*, Foucault y avoue que c'est cette dimension *mécanique* et *technique* de l'écriture roussélienne qui l'a vivement intéressé : « Et quand j'ai découvert les procédés et les techniques d'écriture de Raymond Roussel, sans doute un certain côté obsessionnel en moi a été une seconde fois séduit »¹³⁵. C'est ainsi que nous sommes conduits à analyser quels sont ces procédés et techniques d'écriture de Raymond Roussel.

Dans *Raymond Roussel*, Foucault arrête tout d'abord son attention sur le fait que Roussel a laissé un ouvrage posthume dont le titre étrange est : *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?* : il s'agit d'un ouvrage que l'écrivain a ordonné à l'éditeur de publier après sa mort. On sait bien que l'écrivain y révèle des procédés qu'il a employés pour écrire *certaines* de ses livres. À en croire Roussel, il a d'abord inventé deux phrases qui étaient pratiquement identiques à une seule différence près : celle du phonème. Pour illustrer, il crée les deux phrases suivantes pour écrire un petit récit, « Parmi les noirs » : « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux *billard* ... » et « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux *pillard* ... ». On remarque aussitôt que ces deux phrases sont presque les mêmes sauf la différence phonique entre « b » et « p ». Il s'agit d'une différence très légère, mais qui n'entraîne pas moins une grande différence au niveau sémantique. Puis, il a mis une phrase au début du roman et l'autre à sa fin. Et c'est bien pour passer de la première phrase à la dernière qu'il imagine le reste du texte. De fait, l'histoire de « Parmi les noirs » se déroule pour dévoiler un sens caché de la phrase : « lettres du blanc sur les bandes du vieux billard... ». Roussel raconte dans son ouvrage posthume qu'il a employé cette sorte de procédé non seulement dans ses écrits de jeunesse – bien avant *La Vue* – mais aussi dans ses romans comme *Impressions d'Afrique*, *Locus Solus*, ou encore dans ses pièces de théâtre. Ainsi, à la lecture de *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?*,

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1418. Notons que l'intérêt porté par Foucault à Roussel ne tient pas au fait biographique que Roussel était victime de maladie mentale. Dans une interview donnée bien après la publication de cet ouvrage, il raconte que quand il a découvert Roussel, il ne savait même pas qu'il était patient de Janet, un grand psychiatre de l'époque. De même, il ne savait pas non plus que, comme nous le verrons, Roussel a laissé un ouvrage singulier : *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?* : ouvrage posthume qui révèle certains procédés d'écriture qu'il a employés pour écrire certains de ses livres. Selon Foucault, la découverte de Roussel avance en deux étapes. D'abord, c'est la beauté de l'écriture roussélienne qui l'a envoûté. C'est après avoir pris connaissance de ses procédés d'écriture singuliers que Foucault a découvert dans ses textes toute une réflexion sur le langage formel ainsi qu'une expérience de la folie.

ses lecteurs comprennent à quel point ses textes étaient construits artificiellement avec ces procédés et techniques qui étaient jusque-là cachés et invisibles.

Roussel explique ensuite un autre type de procédé d'écriture. Celui-ci consiste à comprendre autrement une expression figée composée avec la préposition « à ». L'écrivain prend comme exemple l'expression « maison à espagnolettes », qui signifie ordinairement « une maison avec espagnolettes ». Il sépare ces deux noms pour les prendre dans un sens différent : ici, il entend par maison « une famille royale » et par espagnolettes « des filles espagnoles ». C'est de cette manière qu'il conçoit une intrigue et des personnages de ses romans avec ces nouvelles images tirées d'une expression coupée. Dans le cas de la « maison à espagnolettes », il crée ces jumelles espagnoles qui donnent naissance aux deux ancêtres royaux figurant dans les *Impressions d'Afrique*. Suivant toujours *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?*, il a utilisé encore un autre procédé. Il s'agit de décomposer une phrase ou un vers pour en tirer des images différentes. Par exemple, l'énoncé « Helstern, 5 place Vendôme » est décomposé et ensuite recomposé comme « helice tourne, zinc plat se rend dôme » ; cette image étrange s'emploie aussi dans les *Impressions*¹³⁶.

Sur la base de ces procédés d'écriture révélés par Roussel, Foucault insiste alors sur le fait que l'écrivain est bien conscient de l'écart creusé entre les mots et les choses. Pour Roussel, les mots ne sont pas perçus comme simple représentation des choses. Il affirme de plus que, chez cet écrivain, le langage est essentiellement *pauvre* par rapport à la richesse des choses. Si l'on considère tendanciellement que le langage est riche par rapport aux choses, c'est parce que l'on crée et emploie diverses *techniques* du langage afin de combler cette lacune laissée ouverte entre langage et chose, ne serait-ce qu'en

¹³⁶ Pour expliquer brièvement comment Roussel a utilisé concrètement ces procédés d'écriture, nous prenons l'exemple des *Impressions d'Afrique*. Il raconte qu'il est parti encore de ces deux mots, « billard » et « pillard », comme dans « Parmi les noirs ». Or, à première vue, l'intrigue du roman n'a un rapport qu'avec le mot « pillard ». De fait, dans ce roman apparaît un grand pillard, Tarou, qui dirige ses « bandes » militantes et un « blanc ». Comme on le voit, la phrase « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard ... » est ainsi démontée et chaque mot est utilisé par Roussel en tant que pièces qui lui permettent de construire ce roman. Mais, on se demande alors ce que l'écrivain fait de l'autre phrase avec le « billard ». Roussel affirme que c'est celui-ci qui sous-tend et supporte en réalité toute la structure des *Impressions d'Afrique*. En effet, il associe le « billard » au « jeu de billard », qui lui permet de créer une expression comme la « queue à chiffre ». Il part des expressions figées comme « bandes à reprises », « blanc à colle » pour les décomposer et en tirer des éléments constitutifs de son roman. Ainsi dans les *Impressions*, les expressions tirées de « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard » tissent la trame du roman, et la phrase avec « pillard » le fil de chaîne.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

vain. Entendue ainsi, cette pauvreté du langage est moins son défaut que la condition même d'existence du langage, de son jeu et ses machines à écrire. D'après Foucault, Roussel est un écrivain qui prend conscience de cet écart absolu entre les mots et les choses. C'est ainsi que se produit ce jeu du langage roussélien qui consiste à jouer des mots pour créer un univers imaginaire : univers qui est complètement détaché des choses et du monde réel.

Force est alors de constater que l'objectif de l'écriture roussélienne n'est donc pas d'exprimer ni de refléter la réalité des choses telle qu'elles existent. Il est plutôt question de jouer un jeu de mots qui, en détruisant l'identité établie des mots avec les choses, permet des rencontres les plus hasardeuses et improbables de mots. Foucault explique ainsi :

Là, le langage trouve l'origine d'un mouvement qui lui est intérieur : son lien à ce qu'il dit peut se métamorphoser sans que sa forme ait à changer, comme s'il tournait sur lui-même, traçant autour d'un point fixe tout un cercle de possibles (le « sens » du mot comme on disait alors), et permettant hasards, rencontres, effets, et tous les labeurs plus ou moins concertés du *jeu*¹³⁷.

Il est alors important de remarquer que dans l'écriture de Roussel on assiste à un jeu de la *différence* et de la *répétition*. D'abord, il différencie la phrase – comme le montre l'exemple de « pillard/billard » – pour creuser un vide, où le langage prolifère et se multiplie. Ensuite, pour remplir cet espace ainsi ouvert, il joue un jeu du *dédoublement* – c'est le cas de « maison à espagnolettes » – pour tirer des images extraordinaires servant à construire des épisodes ou des personnages de ses romans. Il est alors notable que dans un cas comme dans l'autre, ses techniques d'écriture consistent à répéter le déjà-dit pour créer sans cesse de nouveaux éléments. Foucault précise ainsi qu'en produisant et reproduisant des textes d'une telle manière, le langage de Roussel « fend l'identité des choses, les montre irrémédiablement doubles et séparées d'elles-mêmes jusque dans leur répétition, et cela au moment où les mots reviennent à leur identité en une royale indifférence à tout ce qui diffère »¹³⁸.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 915. Mis en italique par Foucault.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 921-922.

Foucault soutient qu'un tel procédé d'écriture particulier entraîne aussi chez Roussel une conséquence majeure sur la question du style d'écriture. Le sien consiste à dire deux choses avec le même mot, en jouant de la pauvreté des mots par rapport aux choses. En recourant à un procédé particulier, l'écrivain s'efforce ainsi de mettre au jour un *espace du langage*, qui est, selon Foucault, « une vacance absolue de l'être qu'il faut investir, maîtriser et combler par l'invention pure »¹³⁹. Il cherche en effet à remplir cet espace creusé par un dédoublement interminable de mots, ce qui produit la jointure la plus singulière des mots, telle qu'elle apparaît dans ses textes. Dans ce sens, l'univers imaginaire de l'écrivain n'est point le produit de son inconscient comme le croient les surréalistes ; bien au contraire, chez Roussel tout est calculé et donc bien *intelligible*, même s'il est pratiquement impossible de mettre au jour toutes les techniques et tactiques employées. Étant donné que tous ses textes ne sont que le produit de ces machines d'écriture mises au point par lui, le procédé d'écriture chez Roussel se distingue ainsi de l'écriture automatique chez les surréalistes ; celle-ci vise en effet à faire apparaître l'inconscient et ses images à travers leur écriture¹⁴⁰. Mais, si tout est intelligible et calculé chez Roussel grâce à ses procédés d'écriture, cela veut-il dire que tout est visible et que rien n'est invisible dans ses textes ?

1.2. L'invisibilité et la souveraineté du Procédé

Pour répondre à cette question, il convient de rappeler tout d'abord que Roussel n'a pas expliqué dans son ouvrage posthume *tous* ses procédés et techniques utilisés. En effet, ce ne sont que *certain*s procédés utilisés dans *certain*s de ses ouvrages qui y sont révélés. La question se pose alors de savoir s'il est possible de mettre au jour le reste de ses procédés utilisés mais laissés inexpliqués. Du fait que tout est bien calculé et arrangé dans son écriture, Foucault estime qu'il ne serait pas impossible de révéler tous ces procédés, si l'on fournit un effort démesuré à cette fin. Cela dit, il avoue qu'une telle recherche ne l'intéresse pas beaucoup. Pourquoi ? Parce que ce qui l'intéresse, dit-il, c'est de comprendre quels types d'effet le fait que certains procédés restent cachés provoque-t-il, aussi bien sur les textes de Roussel que sur ses lecteurs. Autrement dit, il faut que ce

¹³⁹ *Ibid.*, p. 916.

¹⁴⁰ Sur la différence entre Roussel et surréaliste, voir *Ibid.*, pp 933-934.

non-dévoilement soit « pris non pas comme synonyme d'un secret mieux enfoui (et qu'on pourrait éventuellement mettre au jour), mais comme une indécision qui est, au fond d'elle-même, insurmontable »¹⁴¹. Il s'agit donc pour lui de savoir comment cette invisibilité fonctionne dans son œuvre.

Si Roussel ne s'explique que sur certains de ses procédés employés, c'est pour laisser ses lecteurs dans l'embarras du fait même qu'il peut y en avoir encore d'autres qui leur sont cachés et qu'il leur est pratiquement impossible de découvrir. Cette révélation du secret de ses romans laisse, aussi paradoxal que cela paraisse, ses lecteurs dans une inquiétude permanente, puisqu'ils sont dès lors toujours obsédés par le doute qu'il ne puisse y avoir des procédés qui leur restent inconnus. Foucault souligne ainsi qu'avec l'éclaircissement de certains procédés, les textes de cet écrivain deviennent d'emblée *opaques* et *invisibles*, perdant ainsi leur transparence. La lumière de *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?* a donc pour effet de créer le noir et l'*invisibilité* dans l'œuvre entière de Roussel : « Le dévoilement du procédé a jeté son ombre sur toutes les œuvres hors procédé ; mais il a instauré la dimension grise au bout de laquelle se découvre enfin au regard ce qui lui était offert déjà dans une proximité où l'éblouissement aveuglait »¹⁴².

Foucault propose alors de rapprocher cette invisibilité paradoxale de la *mort*. Il entend désigner par-là les deux éléments suivants. Premièrement, la mort est celle de Roussel lui-même : c'est, rappelons-le, sa propre mort et la publication posthume de *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?* qui mettent à la lumière certains procédés et produisent pour effet l'invisibilité dans tous ses textes et toutes ses lignes. Il affirme ainsi : « le livre » posthume et secret » est l'élément dernier, indispensable au langage de Roussel. En donnant une « solution » il transforme chacun de ses mots en piège possible, c'est-à-dire en piège réel, puisque la seule possibilité qu'il y ait un double fond ouvre pour qui écoute un espace d'incertitude sans repos »¹⁴³. Deuxièmement, il soutient que la mort n'est toutefois pas réductible à celle de l'auteur ; la mort est immanente à ces procédés d'écriture eux-mêmes. De fait, le langage de Roussel consiste avant tout à démonter et détruire l'usage commun du langage pour en tirer des images extraordinaires. Par exemple, la phrase « J'ai du bon tabac dans ma tabatière » est démontée par Roussel

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 981.

¹⁴² *Ibid.*, p. 982.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 911.

en « Jade tube onde aubade en mat a basse tierce » pour l'employer dans ses récits. On voit donc fonctionner la mort au niveau procédural, dans la mesure où les procédés d'écriture ne cessent de détruire et de dédoubler les déjà-dits pour en créer d'autres. Foucault affirme ainsi que « c'est le langage de toujours travaillé par la destruction et la mort »¹⁴⁴. De même que chez Bichat la connaissance de la vie n'est possible qu'à la lumière de la mort qui analyse sans cesse les processus de vie, le jeu du langage roussélien l'est également sous le règne de cette mort en tant qu'analyste du langage¹⁴⁵. Ainsi, en tant que lumière noire qui éclaire le langage, la mort *traverse* tous les mots et les phrases à travers ces procédés destructeurs d'écriture chez Roussel.

Cela dit, la mort, dans l'écriture de Roussel, représente du même coup la *naissance*. Il ne faut pas la comprendre comme origine qui assure, en instance ultime, l'identité définitive des mots. Bien au contraire, dans ce jeu du langage roussélien, la naissance est toujours déjà décalée par rapport à elle-même. Si en effet le langage est sous le règne de la mort qui l'analyse et le détruit, il se donne la mort pour *renaître*, c'est-à-dire pour se dédoubler à l'infini et pour faire se jouer un jeu interminable du langage. Ainsi, Foucault précise : « Là les différences se *rejoignent* et *retrouvent* l'identité ; le hasard de la mort et celui de l'origine, partagés par la mince lame de la glace, se trouvent placés dans l'espace virtuel mais vertigineux du double »¹⁴⁶. De ce fait, l'analyse de *Raymond Roussel* porte aussi bien sur la mort que sur la naissance : le langage roussélien vit d'une mort qui se maintient dans la vie, tandis que sa vie n'est possible que dans la mort. Voici comment il rend compte de cette dualité de l'écriture roussélienne :

Mais au fond de l'œuvre, ou plutôt au fond de l'expérience du langage telle que l'a faite Roussel, on voit s'ouvrir un espace où la Naissance est retranchée, accroc unique et illégitime, mais aussi bien répétition qui anticipe toujours sur elle-même ; par rapport à la mort elle est dans une position de miroir ; elle en donne avant la vie une échéance à répéter, mais pour longtemps secrète ; elle est le labyrinthe du temps replié

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 938.

¹⁴⁵ Cette luminosité de la mort est appelée par Foucault « un soleil enfermé » : « Enfermé pour qu'il ne se perde pas ; enfermé pour qu'il ne dédouble plus les choses, mais qu'il les offre sur fond de sa propre luminosité » (*Ibid.*, p. 1028).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 975.

sur soi, et son invisible éclat ne brille pour personne en ce cœur noir. C'est pourquoi la naissance est à la fois hors langage et au bout du langage »¹⁴⁷.

Il est important de saisir alors qu'en étant située aux limites du langage et représentant donc l'expérience-limite de celui-ci, la Naissance n'est qu'un autre nom de la « souveraineté du Procédé » : celle qui détruit le langage pour faire recommencer ce jeu interminable du dédoublement rendu possible par les machines d'écriture chez Roussel. Ainsi : « La souveraineté du Procédé est à lire encore en tous ces monstres doubles, en toutes ces naissances cachées »¹⁴⁸. Par conséquent, du fait même que *Comment j'ai écrit certains de mes livres ?* n'explique pas tous les procédés d'écriture employés et laisse régner l'invisibilité dans tous les textes de l'écrivain. Il réussit autant à mettre de l'invisibilité partout dans ses textes qu'à établir la souveraineté du Procédé dans le jeu du langage. C'est de telle manière que le langage technique devient d'emblée la *Technique du langage*.

Cela dit, le problème se pose naturellement de savoir si cette souveraineté du Procédé ne témoigne pas du fait que tous les textes et toutes les techniques d'écriture de Roussel sont fondés sur le sujet écrivain et dépendants de lui ? Si l'écriture de Roussel est bien détachée des choses et de ce monde, cela veut-il dire qu'elle est entièrement maîtrisée, contrôlée et fondée par le sujet ? Nous sommes ainsi portés à la question du rapport entre écriture et subjectivité chez Roussel.

1.3. L'expérience du langage chez Roussel

On commence par constater que la question de l'expérience traverse aussi bien *Raymond Roussel* que les autres écrits sur la littérature de Foucault, tout comme Philippe Sabot le précise justement¹⁴⁹. Cela dit, il ne faut pas entendre par « expérience » celle de

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 1027.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 975.

¹⁴⁹ S'agissant de cette expérience du langage chez Roussel, Sabot indique dans la « Notice » de *Raymond Roussel* que le problème de l'expérience y occupe une place centrale. Pour confirmer cette idée, il cite une note tirée du cahier de Foucault, où celui-ci écrit ceci : « L'expérience au sens fort, l'expérience intérieure de Bataille [...] est expériences des limites et de la limite dans ce qu'elle ouvre, c'est-à-dire du transgressif et de l'ivresse illimitée qui est levée là devant, sous et dans sa violence. Ce que Roussel fait, c'est également l'expérience de la limite, mais il en fait l'expérience par le côté intérieur, par cette face de la limite qui regarde en dedans et qui est lisse, douce, veloutée, pleine » (Cité dans la « Notice », in OE I, p. 1561).

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

la subjectivité, empirique ou transcendante. Elle est, selon lui, impersonnelle et indifférente au sujet écrivain. Si Roussel a donc inventé diverses techniques d'écriture pour établir la souveraineté du Procédé, cela ne veut pas dire qu'elles sont dépendantes de l'écrivain ni de sa subjectivité ; ; celle-ci est dégagée aussi bien de l'objet que du *sujet* qui écrit. Comment Foucault traite-t-il alors un tel rapport problématique entre écriture et sujet chez cet écrivain ?

Il nous convient alors d'examiner comment Foucault analyse les *Nouvelles impressions d'Afrique* vers la fin de *Raymond Roussel* (chap.VII : « La Lentille vide »). Il faut rappeler d'abord qu'écrire les *Nouvelles impressions*, qui semblent à première vue un prolongement des *Impressions d'Afrique*, a exigé de Roussel d'y passer plus de sept ans. Ce fait est d'autant plus surprenant que l'ouvrage, écrit en alexandrins, ne contient qu'une cinquantaine de pages. Si on calcule alors le temps consacré à écrire chaque phrase, elle a demandé en moyenne 15 heures. Mais ce n'est pas seulement le temps qui attire notre attention. Foucault se réfère en effet à l'usage extraordinaire des parenthèses qui saute aux yeux des lecteurs :

(Doux salons où sitôt qu'ont tourné deux talons / ((En se divertissant soit de sa couardise / (((Force particuliers quoi qu'on leur fasse ou dise / Jugeant le talion d'un emploi peu prudent / Rendent salut pour œil et sourire pour dent))))¹⁵⁰.

Ce jeu de la parenthèse culmine lorsque l'écrivain enveloppe un vers par neuf parenthèses.

En ce qui concerne un tel usage énigmatique de la parenthèse dans les *Nouvelles impressions*, Foucault refuse l'idée selon laquelle, après avoir franchi ces neuf portes verrouillées, on serait conduit au secret initiatique, au moment de l'illumination, ou encore à la vérité de l'auteur et de son texte. Autrement dit, il nous met en garde de ne chercher dans les textes de Roussel ni la vérité de l'auteur ni celle de ses vers. Bien au contraire, il soutient qu'à la lecture de ses textes, on est amené à découvrir un *vide* : vide sur fond duquel le jeu du langage et des mots se déroule sans but ni fin. Par conséquent, cette forme de la neuvaine nous révèle « non pas un thème, mais un nombre et un espace

¹⁵⁰ Cité in RR, p. 1000.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

à partir de quoi il parle »¹⁵¹. En d'autres termes, ce langage roussélien donne à voir le jeu des mots ainsi que l'espace dans lequel il se déroule. Il est alors important de noter que, dans cet espace du langage, il s'agit plus des *nombres* purement formels que des thèmes, les mots étant ainsi dégagés des choses et des contenus réels.

Cela dit, on se demande si cette apparition d'un espace linguistique est si nouvelle dans l'ensemble des ouvrages de Roussel. S'agissant du vide et de la mort invisible, les *Nouvelles impressions* se distinguent, d'après Foucault, de ses ouvrages précédents, dans la mesure où on y trouve la question de l'être du langage. Constatons d'abord que le verbe « être » est d'ordinaire « le plus neutre des verbes, mais le plus proche de la racine commune du langage et des choses »¹⁵². Des noms peuvent s'articuler ainsi les uns sur les autres grâce au pouvoir quasi-magique de ce verbe. Pourtant, il est intéressant de remarquer que dans les *Nouvelles Impressions*, l'écrivain utilise peu le mot « être » et même les verbes en général. En effet, on y assiste à une succession de noms qui continue près d'une vingtaine de pages sans qu'un seul verbe conjugué n'y apparaisse. Pour rendre compte de cette raréfaction étonnante de l'être dans les *Nouvelles impressions*, il les compare à *La Vue* comme suit :

Au lieu de l'être qui dans *La Vue* donnait à chaque chose sa pesanteur ontologique on ne trouve plus maintenant que des systèmes d'opposition et d'analogie, de ressemblance et de dissemblance où l'être se volatilise, devient grisaille et finit par disparaître. Le jeu de l'identité et de la différence [...] a éclipsé la claire procession de l'être que parcourait *La Vue*¹⁵³.

À l'appui de ce constat, Foucault soutient alors que l'être chez Roussel est pour ainsi dire *poreux*, dans la mesure où cet être du langage n'assure jamais l'identité harmonieuse entre les mots et les choses, en faisant glisser perpétuellement des mots sur la surface des choses. Autrement dit, dans les *Nouvelles impressions d'Afrique*, on s'aperçoit que des mots se précipitent à la recherche des choses, sans jamais réussir à les rejoindre. Dans cet ouvrage, le langage s'effondre ainsi de l'intérieur, puisque l'absence

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1002.

¹⁵² *Ibid.*, p. 1009.

¹⁵³ *Idem.*

du verbe être entraîne une succession instable et interminable de mots qui n'ont aucun fondement. De ce fait, on y voit le langage éclater dans tous les sens, sans être indexé ni épinglés sur les choses. De même, cet écroulement du langage n'est pas non plus contrôlé par le sujet de l'écriture ; loin d'être fondé sur lui, cette succession instable de noms ne cesse de l'inquiéter, en le conduisant à continuer interminablement d'écrire des textes. Il est important de souligner alors que ce langage technique exclut l'idée même de fondement : celle qui se situe au cœur du savoir moderne, comme nous l'avons précisé dans le chapitre précédent.

Il faut souligner alors que même si Roussel avait conscience, dès le départ, de la rareté des mots par rapport aux choses, il n'en cherchait pas moins à relier les mots et les choses dans ses écrits de jeunesse comme *La Vue*. Cependant, Foucault précise que cela n'est plus le cas dans les *Nouvelles impressions*, puisqu'il s'agit là d'enrayer cette fuite du langage en lui donnant une forme qui n'est plus basée sur les choses. Ainsi : « C'était de cette fuite et contre cette fuite qu'il fallait parler, lancer les vers dans ce vide, non vers les choses (maintenant perdues avec l'être) mais à la poursuite du langage et pour le redresser, pour former contre cette échancrure un barrage à la fois seuil fermé et ouverture nouvelle »¹⁵⁴. Si Roussel consacre un effort démesuré – sept ans pour écrire cinquante-neuf pages – à la rédaction des vers des *Nouvelles impressions*, c'est donc pour mettre à la lumière cette « faille ontologique »¹⁵⁵ dont le langage souffre fondamentalement : faille qui surgit dans le vide ouvert entre la pauvreté des mots et la richesse des choses. Par conséquent, l'être du langage est essentiellement *poreux*.

Avec une telle expérience troublante du langage qui ne cesse de s'effondrer, le sujet écrivant ne s'empêche d'éprouver de l'angoisse, de l'inquiétude et l'obsession, puisqu'« il fallait à tout instant redresser son langage poétique appelé à glisser à l'intérieur de lui-même par ce vide »¹⁵⁶. Loin d'être rassurant, l'être du langage inquiète et obsède Roussel, ainsi que le montre Foucault :

Il 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

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 1009-1010.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 1010.

¹⁵⁶ *Idem.*

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, si l'on veut¹⁵⁷.

Avec l'effondrement du langage, la subjectivité s'effondre elle-même pour être incapable de servir de fondement au jeu du langage qui fait se succéder les noms les uns aux autres. Autrement dit, avec ce jeu du langage roussélien, le sujet ne peut plus retenir sa souveraineté en faveur de la souveraineté du Procédé, des machines à écrire et techniques d'écriture. Si Roussel invente donc des milliers de techniques et des machines d'écriture pour rédiger ces textes merveilleusement soignés et calculés, ce n'est pas qu'il a établi la souveraineté du sujet sur le jeu du langage littéraire et poétique ; il témoigne plutôt du fait que l'expérience du langage qui s'effondre inquiète sans cesse le sujet écrivain, au point de le faire disparaître et de laisser se jouer ce jeu du langage avec ses machines à écrire. C'est ainsi que, d'après Foucault, cet écrivain laisse apparaître le langage technique et la souveraineté du Procédé et de la *technique*. Le langage et la technique sont ainsi intimement liés l'un à l'autre chez Roussel.

Tout en analysant ces techniques d'écriture chez Roussel, Foucault est amené à y découvrir une dimension singulière dans l'écriture de cet écrivain : c'est la découverte d'un Être qui s'effondre pour laisser place à une prolifération *infinie* du langage au détriment du nombre fini des énoncés déjà produits. Si la technique au sens des procédés d'écriture se rapporte à l'être, celui-ci ne sert pas à la fonder ; bien au contraire, l'être est immanent aux techniques d'écriture. Pour terminer, nous comprenons que, suivant l'analyse foucauldienne de Roussel, l'être du langage est technique, celle-ci étant comprise au sens du jeu libre de l'apparence sans fond. C'est une telle conception singulière du langage et de la technique que Foucault développera, malgré quelques modifications conceptuelles, dans *L'Archéologie du savoir*.

¹⁵⁷ RR, p. 1029.

2. L'archéologie comme la technique d'écriture

Ayant examiné comment Foucault analyse le langage technique chez Roussel, nous chercherons ensuite à étudier comment il reformule, d'une manière plus théorique, cette idée du langage technique et mécanique dans *L'Archéologie du savoir*.

On constatera d'abord que Foucault a rédigé cet ouvrage pour répondre à des questions posées à la suite d'un succès énorme de *Les mots et les choses*. Ainsi, il y prend pour exemple ses ouvrages précédents afin de rendre compte des notions qu'il y a employées, sans les expliquer ; parmi elles figurent principalement le discours, l'énoncé et l'archéologie. Alors que le discours et l'énoncé concernent ses *objets* de recherches, l'archéologie désigne sa *méthode* des études. Il est intéressant de noter alors que, suivant la « Notice » de Martin Rueff, Foucault considère son archéologie comme une « machinerie », ainsi qu'il l'affirme dans son manuscrit :

Étonné de ce que mon discours a fabriqué, sans que je le contrôle bien, et dont je ne sais encore s'il s'agit d'un instrument – ou de l'une des machines qu'inventent les dessinateurs, lorsque, pour manifester l'essence de la machinerie, ils imaginent des roues dentées, des engrenages, des courroies de transmission, des soupapes, des pistons, des tableaux de bord, des clignotants, des écrans, des aiguilles, des spots, des écheveaux indéfinis de fils – qui sont des mécanismes hors de toute mécanique, des instruments sans travail, des relais silencieux, le cauchemar qu'aurait une machine si elle rêvait d'elle-même¹⁵⁸.

Il ne serait alors pas erroné de penser que, de son point de vue, l'archéologie est une technique d'écriture ou une machine à écrire, tout comme celles qui sont inventées et utilisées par Roussel. Même si l'un et l'autre emploient bien évidemment des techniques tout à fait différentes, le fait même d'employer une technique d'écriture est commun à ces deux. L'archéologie est ainsi une technique qui manipule, d'une façon tout à fait spécifique, le langage pour le décomposer, le dédoubler et le faire proliférer à l'infini.

La question se pose alors de savoir quels sont les objets de la description archéologique. Ce sont le discours et l'énoncé : autant de notions que Foucault emprunte

¹⁵⁸ Cité dans Martin Rueff, « Notice », dans OE II, p. 1408.

à la linguistique mais dont il modifie profondément le sens. Force est alors de constater que ces deux concepts nous conduisent à considérer le langage comme un *objet matériel* ainsi qu'à observer et esquisser des régularités apparues sur la surface du langage. Cela est d'autant plus important que d'autres manières de décrire le langage – la logique, la linguistique, ou la théorie de l'acte du langage – ne s'intéressent pas tant au langage en soi qu'à des unités métalinguistiques telles que la proposition, la signification, la performance : unités qui permettent d'identifier des énoncés différents pour en empêcher la prolifération incessante. En revanche, la description archéologique défendue par Foucault consiste plutôt à faire se succéder et se multiplier les énoncés, sans jamais les rapporter à une unité extralinguistique pour en restreindre la multiplication incessante. Par conséquent, le problème sera alors de savoir comment il définit ces deux concepts-clés de son archéologie : le discours et l'énoncé. De plus, il sera question de savoir quelle est la relation entre eux.

2.1. La notion de discours

Nous commencerons par étudier la notion de discours, à laquelle Foucault consacre la deuxième partie de l'*Archéologie* (« Les régularités discursives »). D'après lui, le discours ou la « formation discursive » se caractérise par les quatre éléments suivants : l'objet, le sujet, le concept et la stratégie. Nous examinerons alors chacun de ces quatre éléments qui forment le discours.

1. L'*objet*.

S'agissant de l'objet du discours, Foucault soutient que le discours n'a pas pour but de révéler la vérité de l'objet. Autrement dit, l'évolution historique du discours n'est pas fondée sur les objets qui lui sont extérieurs. Il refuse donc une idée naturaliste du discours, suivant laquelle celui-ci se donne pour rôle de refléter la réalité des choses telles qu'elles existent. Pour s'expliquer, Foucault recourt à l'exemple de *L'Histoire de la folie*. Dans cet ouvrage, il ne s'agissait pas de mettre au jour la vérité de la folie : vérité qui existerait indépendamment des situations historiques, économiques, sociales ou encore politiques. Bien au contraire, il y a souligné que la folie n'existait que dans la société et

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

que le mode d'être de la folie variait suivant les époques. *L'Histoire de la folie* a ainsi examiné comment la folie était constituée en tant qu'objet médical à travers des rapports complexes de forces dans la société moderne. C'est autour de cet objet constitué que le discours psychiatrique a pu se développer. Dans ce sens, le discours psychiatrique ne peut être considéré comme effet de la rationalisation dans la connaissance de l'objet mais comme résultat d'une situation donnée.

Si l'objet du discours est construit dans un rapport de forces donné, cela veut-il dire alors qu'il est le produit de l'infrastructure telle que le marxisme la suppose ? À cet égard, Foucault précise que ce plan discursif n'est pas réductible aux relations établies entre des institutions, des processus économiques ou encore des formes sociales, alors même qu'il noue toujours certains rapports avec eux. L'analyse du discours ne se donne donc pas pour but de savoir à quelles conditions économiques tel ou tel objet est formé et donné au discours. Au contraire, il soutient qu'il faut se pencher sur l'autonomie du discours et de ses objets par rapport à la réalité extra-discursive. Ainsi, il affirme :

Substituer au trésor énigmatique des « choses » d'avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu'en lui. Définir ces *objets* sans référence au fond des *choses*, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique. Faire une histoire des objets discursifs qui ne les enfoncerait pas dans la profondeur commune d'un sol originaire, mais déploierait le nexus des régularités qui régissent leur disparition¹⁵⁹.

Dégagé des choses extérieures, le discours se donne ainsi ses propres objets suivant les régularités qui le régulent de l'intérieur.

Cela dit, il est à noter que l'étude des objets du discours ne se confond pas, selon Foucault, avec la linguistique qui suppose que les objets du discours sont donnés par les mots. Autrement dit, elle considère que les objets du discours sont les mots. Foucault s'oppose à une telle idée naïve, dans la mesure où, selon lui, les objets du discours ne relèvent pas tant des mots ni des choses que de l'*ordre autonome du discours*. Par conséquent, il affirme ainsi : « je voudrais montrer sur des exemples précis, qu'en

¹⁵⁹ AS., p. 50.

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 »¹⁶⁰.

2. Le sujet

Du point de vue de Foucault, le discours n'est pas non plus fondé sur le sujet, qu'il soit transcendantal ou empirique. Cela dit, il souligne qu'il ne refuse pas la notion même de sujet ; ce qu'il critique, c'est l'idée selon laquelle le sujet est préalablement donné et qu'un discours est fondé sur le sujet qui existe comme substance. Il signale ainsi que dans l'analyse du discours, « on ne réfère pas les modalités diverses de l'énonciation à l'unité d'un sujet – qu'il s'agisse du sujet pris comme pure instance fondatrice de rationalité, ou du sujet pris comme fonction empirique de synthèse »¹⁶¹. Opposé à l'idée de sujet en tant qu'unité fondatrice du discours, il propose alors de le considérer comme ses fonctions dérivées. Autrement dit, il prend des formes variées en fonction des régularités particulières du discours. De ce point de vue, le sujet ne peut assurer, en dernière instance, l'unité des discours. Loin de là, le sujet est dispersé sur la surface des discours pour y occuper des places différentes et prendre de multiples formes. Ainsi : « Dans l'analyse proposée, les diverses modalités d'énonciation, au lieu de renvoyer à *la* synthèse ou à *la* fonction unifiante d'un sujet, manifestent sa dispersion. Aux divers statuts, aux divers emplacements, aux diverses positions qu'il peut occuper ou recevoir quand il tient un discours. À la discontinuité des plans d'où il parle »¹⁶².

3. Le concept

Foucault met en cause le rôle joué par le concept dans l'analyse du discours. En prenant pour exemple *Les Mots et les choses*, il soutient qu'il ne s'agit pas là d'examiner comment un système de concepts surgit et s'élabore au cours de l'histoire. Il y a lieu pour lui d'étudier moins « un édifice déductif virtuel » des concepts que « l'organisation du champ d'énoncés où ils apparaissent et circulent »¹⁶³. En effet, il s'intéresse à étudier des

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 57-58. Mis en italique par Foucault.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 59.

schèmes dans un discours qui permettent « de décrire – non point les lois de construction interne des concepts, non point leur genèse progressive et individuelle dans l'esprit d'un homme – mais leur dispersion anonyme à travers textes, livres, et œuvres »¹⁶⁴. En un sens, c'est d'un domaine *pré-conceptuel* dont il s'agit dans l'analyse de la formation discursive.

S'il est question de l'ordre pré-conceptuel, celui-ci ne correspond, d'après Foucault, « ni à un horizon d'identité ni à une genèse empirique des abstractions »¹⁶⁵. D'une part, l'idéalité des concepts suppose une idée qui existe *a priori* et indépendamment du cours de l'histoire : l'*a priori* qui est « à la fois en retrait puisqu'il échapperait à tout commencement, à toute restitution génétique, et en recul puisqu'il ne pourrait jamais être contemporain de lui-même dans une totalité explicite »¹⁶⁶. Au contraire, l'analyse du discours consiste à décrire un réseau complexe de concepts dans un discours donné, où ils se contredisent parfois, si bien qu'il met en cause le principe de *non-contradiction* dans un système de concepts. Autrement dit, des concepts observés dans un discours sont souvent incompatibles les uns avec les autres, ce qui fait qu'il n'est plus possible de les rapporter à une origine idéale qui les ordonne d'une manière non contradictoire. Pour s'expliquer sur ce point, Foucault nous renvoie à l'exemple du discours sur l'histoire générale dans *Les Mots et les choses*, où il s'agit de décrire effectivement un réseau complexe de concepts qui s'opposent à l'intérieur même de ce discours. D'autre part, il n'est pas non plus question de l'empiricité des concepts dans l'analyse du discours, dans la mesure où, selon lui, celui-ci ne se retrouve pas dans la *mentalité*, individuelle ou collective. Il n'est donc pas question de renvoyer le réseau de concepts à la dimension mentale, pas plus qu'à leur origine idéale. Foucault conclut ainsi que le discours se forme sans être fondé sur le système idéal et rationnel des concepts, ni sur la mentalité, individuelle ou collective qui se trouve à son extérieur ; tout au contraire, il se développe dans un espace neutre et anonyme.

4. La stratégie

Foucault signale enfin que l'analyse du discours doit prendre en considération sa *stratégie*. Pour en rendre compte, il convient de la rapprocher de la notion de théorie.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶⁶ *Idem.*

D'après lui, celle-ci consiste à représenter la totalité d'un discours donné, alors que celle-là désigne une situation où différentes théories coexistent et se contredisent parfois les unes les autres. Ainsi comprise, la stratégie désigne un rapport complexe et parfois contradictoire de différentes théories au sein d'un discours. Il refuse ainsi de fonder une formation du discours sur la théorie quelconque qui lui est extérieure.

Foucault précise alors que l'analyse de la stratégie discursive doit tenir compte de deux autres niveaux différents : d'une part l'*économie de la constellation discursive* et de l'autre un *champ de pratiques non-discursives*. La première désigne « les ensembles partiels, des compatibilités régionales, des architectures cohérentes qui auraient pu voir le jour et qui ne se sont pas manifestés ». À étudier la stratégie du discours, il faut examiner comment de différents discours s'entrecroisent et s'influencent les uns les autres et dans quelles conditions un certain discours a pu surgir au détriment des autres qui étaient eux aussi réalisables. D'autre part, le deuxième suppose que l'analyse de la stratégie prenne en compte le rapport entre la pratique discursive et la pratique *non-discursive*. Pour s'expliquer, Foucault prend l'exemple d'une relation entre le discours de l'économie politique et des pratiques non-discursives qui l'entourent¹⁶⁷. D'une part, le discours économique, à l'époque classique, se développait en rapport avec des possibilités de systématisation immanentes à lui ; mais d'autre part, il était aussi lié à des pratiques non-discursives comme celles du capitalisme naissant et de la montée en puissance de la bourgeoisie. La formation d'une stratégie discursive ne s'explique donc pas par la rationalisation ni par le déterminisme basé sur l'économie ; elle doit se comprendre à travers l'analyse de la stratégie qui s'interroge sur le rapport complexe entre les discours et entre la pratique discursive et la pratique non-discursive.

Foucault souligne ainsi que le discours n'est pas fondé sur le sujet, ni sur l'objet, ni sur le système de concepts, ni encore sur la théorie : bien au contraire, c'est à partir de l'analyse discursive que l'on peut déterminer des fonctions spécifiques jouées par ces éléments à l'intérieur d'un discours. Ainsi compris, le discours n'est jamais déterminé par

¹⁶⁷ Il ne sera pas sans intérêt de noter ici que Foucault utilise l'exemple du discours de l'économie pour rendre compte de ce rapport entre pratique discursive et pratique dite non discursive. Déjà dans *Les Mots et les choses*, il fait référence au caractère *visqueux* du discours sur l'analyse des richesses par rapport aux discours de l'histoire naturelle et de la grammaire générale. Ce caractère tient sans doute au fait que le discours économique a un rapport plus complexe avec les pratiques non discursives que les autres. Sur ce point, voir MC, p. .

les conditions matérielles ou par la pratique d'un sujet-homme. Pour mettre en relief la spécificité du discours, Foucault invente la notion de « pratique discursive » : celle-ci n'est pas identifiée avec la notion marxiste de la pratique, parce qu'elle n'est pas dépendante de la pratique infrastructurelle, pas plus qu'elle n'est ordonnée ni dominée par la subjectivité transcendantale, ni par ses conditions formelles. À cet égard, Frédéric Gros indique à juste titre qu'avec la notion de pratique discursive, il s'agit pour Foucault d'« élaborer des instruments d'analyse qui permettent de penser le discours comme une pratique réglée, spécifique, au milieu d'autres pratiques » et de « tâcher de trouver, entre le transcendantal et l'idéologique, une troisième voie pour décrire le discours de savoir comme une pratique réglée, relativement indépendante sans être absolument autonome, *perméable*, en sa résistance même, aux transformations par des pratiques historiques »¹⁶⁸. Bien que le discours ne soit pas complètement séparé d'autres pratiques sociales, économiques ou encore politiques, il faut bien comprendre son autonomie par rapport aux autres ; on reviendra sur ce rapport problématique entre la pratique discursive et la pratique non discursive dans le chapitre suivant. .

Ayant ainsi défini la spécificité de la notion de discours à travers l'examen de ces quatre éléments – l'objet, le sujet, le concept et la stratégie –, Foucault s'interroge ensuite sur le notion d'« énoncé », qu'il a laissée de côté jusque-là en faveur de l'analyse du discours. S'il affirme que l'énoncé constitue l'unité minimale du discours, le rapport entre le discours et l'énoncé n'est pas si simple ;, il n'est ni causal ni linéaire mais plutôt *circulaire*. En effet, alors que la notion de discours est dédiée à expliquer ses études *historiques* sur les discours scientifiques, le concept d'énoncé est, pour sa part, consacré à avancer sa réflexion plutôt philosophique sur le langage, littéraire ou formel. Comment définit-il alors cette notion d'énoncé dans l'*Archéologie* ?

2.2. L'énoncé et la positivité du langage

Pour cerner les contours de l'énoncé, Foucault commence par l'opposer à ceux qu'il n'est pas : la proposition, la phrase et l'énoncé performatif. Ce sont autant d'unités linguistiques qui traitent d'une manière spécifique le langage. Comment distingue-t-il alors ces trois unités linguistiques et sa notion de l'énoncé ?

¹⁶⁸ Frédéric Gros, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 53.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

En premier lieu, Foucault sépare l'énoncé et la proposition de la logique. Il soutient que du point de vue de la proposition et de la logique, les deux phrases suivantes ne sont pas différentes : « Nul ne le comprend. » et « Il est vrai que nul ne le comprend ». Cependant, à la lumière du concept d'énoncé, ces deux phrases, qui ont la même structure propositionnelle, sont tout de même considérées comme deux énoncés différents. En revanche, plusieurs propositions peuvent être considérées comme les mêmes du point de vue de l'énoncé. Pour s'expliquer sur ce point, il fait référence à l'énoncé suivant : « L'actuel roi de France est chauve ». On s'aperçoit qu'il y existe trois propositions différentes – « Il existe un x qui est actuellement roi de France » et « il n'y a qu'un seul x qui soit tel » et « x est chauve ». Mais, du point de vue de l'énoncé, il constitue un énoncé unique et assume sa propre fonction énonciative en rapport avec d'autres énoncés. En effet, dans ce cas-ci, c'est un énoncé qu'un logicien a forgé afin d'expliquer la théorie du classement. Entendu ainsi, cet énoncé n'est jugé ni vrai ni faux, pas plus qu'il n'est contradictoire ou paradoxal. Pour comprendre cet énoncé, il faut donc le resituer dans un réseau d'énoncés sur fond duquel il a émergé : dans ce cas, l'explication de la théorie du classement. C'est de telle façon qu'il distingue la proposition et l'énoncé.

En deuxième lieu, l'énoncé s'oppose à la phrase telle que la linguistique la suppose. D'après Foucault, les deux se distinguent l'un de l'autre, dans la mesure où l'énoncé se produit non seulement sous la forme de phrase – écrite ou parlée – mais également sous d'autres formes telles que le tableau, l'équation, etc. Pour rendre compte de cette différence, Foucault prend l'exemple de l'énoncé « AZERT » écrit sur le papier. Une fois écrite sur le papier – par exemple, dans un manuel de l'ordinateur – cette série de caractères « AZERT » n'en constitue pas moins un énoncé : énoncé qui consiste à enseigner la mise en série des alphabets sur le clavier français. Il en est de même pour un tableau de conjugaisons ; alors qu'il n'est pas une phrase, il est considéré comme un énoncé. Ainsi, l'énoncé se distingue de la phrase qui a besoin d'être construite suivant des règles grammaticales et linguistiques, car ce qui détermine l'énoncé, c'est le fait qu'il ait fait son apparition dans un réseau d'énoncés ; de ce point de vue, il ne doit pas prendre la forme de phrases.

Enfin, Foucault tient à distinguer l'énoncé de l'énoncé performatif tel que la théorie de l'acte de langage le suppose. L'énoncé performatif désigne un énoncé qui produit un certain effet en fonction des contextes où il se situe. Dans cette perspective, il

n'est pas question pour cette théorie de savoir si l'énoncé « J'ouvre la séance » est vrai ou faux. Il s'agit plutôt de savoir si cet énoncé performé réussit effectivement à ouvrir la séance ou non. Ainsi, l'énoncé performatif est jugé en termes de réussite et d'échec, plutôt qu'en termes de vrai et de faux. Par conséquent, l'énoncé performatif ne s'identifie ni avec la proposition ni avec la phrase. On se pose alors la question de savoir ce qui différencie cet énoncé performatif et l'énoncé défendu par Foucault. D'après lui, on peut trouver sous un énoncé performatif plusieurs énoncés différents. Inversement, il est aussi possible de repérer un seul énoncé dans une série d'énoncés performatifs. L'énoncé conçu par Foucault n'est donc pas assimilable à l'énoncé dans la théorie de l'acte de langage.

Voilà comment Foucault écarte l'énoncé de ces trois autres concepts – la proposition, la phrase et l'énoncé performatif – pour éviter des confusions possibles. Cela dit, ce ne sont que des définitions négatives de ce concept, ce qui ne dit donc rien de positif quant à la notion foucauldienne d'énoncé. La question se pose alors : comment le définit-il d'une manière *positive* ? Quelle est la spécificité de l'énoncé ?

Pour définir positivement le concept d'énoncé, Foucault évoque les quatre caractéristiques suivantes : le référentiel, la fonction-sujet, le domaine associé et la matérialité. Nous examinerons alors chacune des quatre ci-dessous.

1. Le référentiel.

Selon Foucault, une série de signes, qu'ils soient verbaux ou non-verbaux, devient un énoncé quand elle noue un rapport spécifique avec ce qui lui est extérieur. Pour rendre compte de ce point, il reprend les deux exemples : la proposition et la phrase. Du point de vue logique, un énoncé fictif comme « La montagne d'or est en Californie » n'est jugé ni vrai ni faux, puisqu'un tel objet n'existe pas dans la réalité. De même, dans la perspective sémantique, un énoncé comme « D'incolores idées vertes dorment furieusement » – exemple que Foucault emprunte à Chomsky – n'est qu'une phrase non-sens.

Il est important de noter alors que, d'après Foucault, ces deux énoncés n'en ont pas moins leur « corrélat » ou leur « référentiel ». Qu'entend-il par-là ? Selon lui, ils ne correspondent ni à des choses, ni à des faits, ni à des réalités, ni encore à des êtres. Si l'énoncé « la montagne d'or existe en Californie » a une certaine *réalité*, c'est parce qu'il se trouve dans une fiction ou un roman qui lui servent de référentiel. C'est pareil pour

l'énoncé « D'incolores idées vertes dorment furieusement » : cette phrase peut avoir un sens s'il s'agit, par exemple, du récit d'un rêve, d'un texte poétique, d'un message codé ou encore de la parole d'un drogué. De la sorte, il soutient que le référentiel de l'énoncé désigne « un ensemble de domaines où de tels objets peuvent apparaître et où de telles relations peuvent être assignées »¹⁶⁹. Il importe de saisir alors que c'est sur fond de ce rapport spécifique de l'énoncé avec le référentiel que sont possibles un rapport logique de la proposition à la réalité et une relation sémantique de la proposition au sens.

Quel rapport y a-t-il alors entre énoncé et référentiel ? Foucault précise que leur rapport est *circulaire*. De fait, d'un côté, l'énoncé est le produit d'un référentiel donné, car c'est celui-ci qui répartit des énoncés d'une manière différentielle¹⁷⁰. De l'autre, l'émergence d'un énoncé reconfigure le référentiel, soit le champ des énoncés, ne serait-ce que subtilement.

2. La fonction-sujet.

À en croire Foucault, chaque énoncé assigne une fonction spécifique au sujet. Ce disant, il refuse d'identifier le sujet de l'énoncé avec l'auteur du texte ou avec l'individu qui produit des énoncés. En effet, un texte contient en lui de nombreux énoncés et, de ce fait, un bon nombre de sujets de l'énoncé, alors qu'il n'a généralement qu'un seul auteur. Plus précisément, le sujet dont il s'agit ici est une fonction qui varie suivant les places qu'un énoncé occupe par rapport à d'autres. Pour s'expliquer, Foucault prend l'exemple d'un traité de mathématiques. Le sujet de l'énoncé qui figure dans l'introduction d'un article est différent de celui qui apparaît à la fin : le sujet de l'énoncé « Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles » est neutre, puisqu'il peut être prononcé par n'importe quel individu ; d'autre part, l'énoncé du type « On a déjà démontré que... », situé à la fin d'une longue démonstration, ne peut être attribué qu'à un sujet qui est supposé avoir effectué un certain nombre d'opérations démonstratives. Ainsi, le sujet de l'énoncé est « une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents »¹⁷¹. Loin d'être identique tout au long d'un texte, cette place du sujet

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷⁰ Dans « Les Notes » de *L'Archéologie du savoir*, Martin Rueff renvoie cette idée de différence à celle que développe Deleuze dans *Différence et répétition* quand le dernier évoque « des systèmes littéraires susceptibles de faire saisir comment la différence est différente d'avec elle-même » (Martin Rueff, « Les Notes », dans OE II, p. 1441).

¹⁷¹ AS, p. 101.

varie à l'intérieur même d'un traité et, dans le cas absolu, d'une phrase à une autre. Tout porte donc à croire que la fonction du sujet est *multiple* suivant les énoncés et le rapport complexe d'un énoncé avec les autres.

3. Le *champ énonciatif*.

L'énoncé ne doit pas être compris comme un atome qui maintient son identité indépendamment de son rapport avec d'autres énoncés environnants ; ce qui n'est cependant pas le cas pour les unités telles que la proposition et la phrase, puisque la vérité ou le sens de celles-ci restent les mêmes indépendamment des contextes où elles figurent. En revanche, l'énoncé ne peut prendre place que dans un réseau d'énoncés. Cela veut dire que l'on ne peut expliquer un énoncé donné que si l'on prend en compte le champ d'énoncés où il a émergé. Ainsi, Foucault affirme qu'un énoncé s'accompagne toujours de *marges* peuplées d'autres énoncés : il n'y aurait jamais d'énoncé « qui n'ait autour de soi un champ de coexistences, des effets de série et de succession, une distribution de fonctions et de rôles »¹⁷².

4. La *matérialité*.

À en croire Foucault, un énoncé a une existence *matérielle*. La matérialité de l'énoncé ne signifie pas qu'il a besoin d'un support matériel, oral ou écrit. Elle ne veut pas dire pas non plus que chaque énoncé a son lieu d'apparition et sa date de naissance précis et, de ce fait, qu'il est un événement unique et irrépétible. S'il insiste sur sa nature matérielle, c'est parce que « l'énoncé lui-même ne peut être réduit à ce pur événement de l'énonciation, car malgré sa matérialité, il peut être répété »¹⁷³. Il souligne donc que la matérialité de l'énoncé consiste en sa *répétabilité*. Il est alors à noter que cette répétabilité n'est pas basée sur le support matériel, que ce soit spatial ou temporel. Ce n'est pas le lieu ni le temps qui détermine les conditions de répétabilité d'un énoncé. Celles-ci sont plutôt conditionnées, selon lui, « par l'ensemble des autres énoncés au milieu desquels il figure, par le domaine dans lequel on peut l'utiliser ou l'appliquer, par le rôle ou les fonctions

¹⁷² *Ibid.*, p. 105. Il faut distinguer alors ces marges du contexte tel que la théorie de l'énoncé performatif le suppose, dans la mesure où le contexte renvoie à une réalité *extra-énonciative*, alors même que le champ énonciatif n'est déterminé que par des rapports complexes d'énoncés. Cf. *Ibid.*, p. 103.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 108. Mis en italique par nous.

qu'il a à jouer »¹⁷⁴. C'est donc la place occupée par un énoncé par rapport à l'ensemble des énoncés environnants qui détermine son identité et ses conditions de répétabilité.

Pour s'expliquer, Foucault prend pour exemple l'édition d'un livre. Des éditions différentes d'un livre constituent, selon lui, le même énoncé, bien qu'elles soient matériellement différentes les unes des autres. Cela dit, il pointe aussi que la même thèse ne peut pas être identique du point de vue de l'énoncé. En effet, la thèse, « Les espèces évoluent », ne constitue pas le même énoncé avant et après l'apparition de Darwin, dans la mesure où le champ des énoncés qui entourent cette thèse s'est sensiblement transformé après la publication de *L'Origine des espèces*. Par conséquent, examiner la répétabilité des énoncés est d'emblée de chercher « leurs conditions d'utilisation et de réinvestissement »¹⁷⁵. C'est en ce sens que la matérialité de l'énoncé relève moins de l'ordre spatio-temporel que de l'ordre purement énonciatif : ordre qui définit des possibilités de réinscription et de transcription d'un énoncé dans un autre champ énonciatif.

Toute cette réflexion sur ces quatre éléments constitutifs de l'énoncé conduit Foucault à conclure que l'énoncé est une « fonction d'existence » des signes : « Ni syntagme, ni règle de construction, ni forme canonique de succession et de permutation, l'énoncé, c'est ce qui fait exister de tels ensembles de signes, et permet à ces règles ou ces formes de s'actualiser »¹⁷⁶. Cette fonction d'existence de l'énoncé consiste donc à donner de l'être à diverses formes de signes, qu'elles soient la proposition, la phrase ou l'énoncé performatif. Si l'énoncé est difficile à repérer pour nous, c'est parce qu'il n'est pas une unité linguistique parmi les autres, mais qu'il n'est qu'une *fonction* qui leur permet d'exister. Ainsi, il écrit : « Il [l'énoncé] a cette quasi-invisibilité du « il y a », qui s'efface en cela même dont on peut dire : « il y a telle ou telle chose » »¹⁷⁷.

Cela dit, le problème se pose alors de savoir : quelle est cette fonction d'existence des signes ? ; Comment l'énoncé fonctionne-t-il alors ? À ces questions, Foucault répond que ce sont la *rareté*, l'*extériorité* et le *cumul* qui constituent la positivité de l'énoncé.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 118.

1. La rareté

D'après Foucault, l'énoncé est rare tout comme le bien matériel l'est. Du point de vue linguistique, le nombre des énoncés est infini, tandis que le nombre des règles de production des énoncés est fini. Opposé à cette idée linguistique, il affirme que, dans la perspective de l'énoncé, le langage est essentiellement *rare*, comme les choses le sont. Le nombre des énoncés est alors fini, même s'il est pratiquement impossible de les connaître tous. Inversement, le nombre des régularités de l'énoncé est infini par rapport au nombre fini des règles de production, puisqu'elles se transforment sans cesse au cours du temps. Il faut comprendre ici que la régularité est différente de la règle : alors que la règle est déterminée et donnée par avance, la régularité se trouve définie en fonction des situations données. Autrement dit, les règles sont à découvrir dans la *profondeur* des énoncés, alors que la régularité telle que Foucault la définit se repère sur leur *surface*¹⁷⁸. La description des énoncés ne consiste donc pas à retrouver ou dévoiler les règles sous-jacentes par le biais de l'analyse des énoncés. Bien au contraire, celle-ci a pour objectif de savoir « quel emplacement singulier il [l'énoncé] occupe, quels embranchements dans le système des formations permettent de repérer sa localisation, comment il s'isole dans la dispersion général des énoncés »¹⁷⁹. Par conséquent, l'enjeu de la description énonciative est d'esquisser des régularités des énoncés qui en conditionnent l'émergence à partir des énoncés déjà donnés. En d'autres termes, l'analyse énonciative se donne pour tâche de décrire, de façons *infiniment diverses*, ces régularités qui s'observent sur la surface des énoncés.

2. L'extériorité

L'énoncé est caractérisé par son *extériorité*. Cela veut dire qu'il ne faut fonder l'analyse des énoncés ni sur la subjectivité, individuelle ou collective, ni sur l'origine idéale à laquelle tout énoncé peut être renvoyé en dernière instance. Ces manières de décrire des énoncés sont défendues par les études sur « l'évolution des mentalités », « la recollection du Logos ou la téléologie de la raison » ou encore sur les traces qui précéderaient à toute parole¹⁸⁰. En bref, ces types de recherches supposent, ne serait-ce

¹⁷⁸ Sur la différence entre la règle et la régularité, voir également Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

que potentiellement, une instance ultime qui permet de regrouper, fonder et dominer tous les énoncés possibles. Pour s'y opposer, Foucault propose de décrire les énoncés en tant que tels : c'est ce qu'il entend par *extériorité* de l'énoncé. Le champ des énoncés est alors entendu comme domaine autonome d'événements, de régularités et de transformations systématiques ; domaine qui n'est ordonné ni à la conscience du sujet ni aux objets réels. Ici encore, il faut noter que l'étude des énoncés ne se donne pas pour but d'effacer complètement l'idée de sujet ; il s'agit plutôt de décrire le domaine des énoncés comme champ anonyme dont la configuration détermine différents modes d'être du sujet. Il affirme ainsi : « Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif »¹⁸¹.

3. Le *cumul*

Selon Foucault, on tend à retrouver, au-delà des énoncés déjà produits, leur origine idéale en vue de les leur rapporter. On s'aperçoit alors que ce type d'analyse ne prend pas en considération les énoncés tels qu'ils sont en faveur de leur origine idéale, qu'elle soit subjective ou objective¹⁸². Il signale alors qu'une telle étude des énoncés laisse dans l'oubli le fait que le rapport entre eux varie suivant les champs énonciatifs. Par exemple, les énoncés mathématiques ne s'additionnent pas entre eux comme ceux des textes religieux ou des actes de jurisprudence. Comme nous l'avons évoqué, chaque domaine énonciatif a ses propres régularités énonciatives qui gardent leur autonomie les unes par rapport aux autres. L'analyse énonciative se doit alors de décrire ces différents cumuls des énoncés dans leur spécificité. Nous sommes ainsi portés à nous rendre compte que, ce disant, Foucault s'oppose à l'idée de retour sur l'origine telle que Husserl l'a expliquée dans *L'origine de la géométrie* : celui-ci y a soutenu en effet qu'il fallait dépasser le cumul historique des énoncés afin de saisir directement leur origine qui, en tant que principe régulateur, ordonne toutes les règles de leur production. En revanche, la description foucaldienne des énoncés a pour objectif d'étudier « les énoncés dans

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹⁸² Foucault pense ici notamment à l'*Origine de la géométrie* de Husserl. Sur ce point, voir par exemple Yasuyuki Shinkai, « Postface », in *L'Archéologie du savoir*, trad. en japonais par Yasuyuki Shinkai, Tokyo, Chikumashobo, 2011, pp. 413-418 (en japonais).

l'épaisseur du cumul où ils sont pris et qu'ils ne cessent pourtant de modifier, d'inquiéter, de bouleverser et parfois de ruiner »¹⁸³.

Voilà comment Foucault définit ce qu'est la fonction d'existence de l'énoncé. Sa positivité s'observe lorsque l'on saisit le réseau d'énoncés qui traversent de l'intérieur toutes les unités linguistiques pour leur permettre d'exister en tant que telles. Pour ce faire, on doit tourner ses yeux sur la *finitude* des énoncés, et pas sur celle de la raison humaine, car celle-ci ne pourrait jamais saisir le nombre *infini* des régularités énonciatives qui ne cessent de se transformer de temps à autre. C'est pour mieux rendre compte de la conséquence philosophique que la notion d'énoncé entraîne, que Foucault nous renvoie à l'idée d'*a priori* historique, aussi paradoxale qu'elle paraisse.

Ayant défini ainsi la positivité de l'énoncé, Foucault cherche ensuite à s'interroger sur la conséquence philosophique de sa réflexion. Pour ce faire, il choisit, stratégiquement, d'expliquer la notion d'*a priori historique*. Comme on le sait, c'est Husserl qui a utilisé ce concept qui paraît à première vue paradoxal. Du point de vue kantien, l'*a priori* ne peut pas en effet être lié avec l'historicité, puisqu'il relève de l'ordre formel, logique et donc atemporel. Autrement dit, l'*a priori* renvoie chez Kant à l'idée de conditions formelles de possibilité d'une connaissance vraie et, de ce fait, à ce qui la précède. Pourtant, Husserl combine l'*a priori* et l'histoire pour créer par-là un concept tout à fait différent de l'*a priori* kantien. De fait, son concept d'*a priori* historique reconduit à l'origine idéale des énoncés qui se distingue du cumul des discours au cours du temps. Pourtant, comme nous l'avons constaté, Foucault rejette précisément une telle idée de l'origine. D'où la question : pourquoi utilise-t-il alors la notion d'*a priori* historique ?

À cet égard, Foucault affirme qu'il entend désigner par-là « un *a priori* qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés »¹⁸⁴. L'*a priori* historique consiste, selon lui, à déterminer l'ensemble des régularités intérieures à la pratique discursive et au champ des énoncés : régularités qui conditionnent l'émergence effective des énoncés et des déjà-dits. Il s'agit alors d'expliquer les énoncés dans leur *dispersion* dans un champ énonciatif, plutôt que de les

¹⁸³ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 136.

renvoyer à une origine idéale ou à un sens ultime. Le concept d'*a priori* historique doit donc « rendre compte du fait que le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une *histoire*, et une histoire spécifique qui ne le ramène pas aux lois d'un devenir étranger »¹⁸⁵. Si Foucault parle ici d'histoire, elle n'évolue jamais dans un sens unique mais elle est multiple et dispersée dans tous les sens ; il n'y a aucune *expérience origininaire* qui détermine et régule *a priori* la prolifération possible des énoncés et de leur histoire. Les régularités énonciatives ne s'esquissent en effet que sur fond des choses dites et écrites. C'est dans un tel ordre historique et matériel, dégagé aussi bien du sujet que de l'objet, que l'*a priori* historique est à repérer selon Foucault.

Ayant ainsi défini la notion d'*a priori* historique, nous prêterons ensuite attention à la notion d'*archive*¹⁸⁶. Suivant Foucault, l'étude de l'archive, ou l'*archéologie*, vise à expliquer les rapports complexes entre différents *a priori* historiques, ou entre diverses pratiques discursives. Il est alors à remarquer que l'analyse de l'archive ne porte pas sur la *totalité* de ces *a priori* historiques pour étudier par-là l'esprit du temps, pas plus qu'elle ne tend à décrire l'archive actuelle à laquelle nous appartenons. Force est alors de constater que, d'après Foucault, l'analyse de l'archive a pour objet privilégié la *bordure du temps*, qui est à la fois proche de nous mais différente de notre actualité : il s'agit d'analyser, selon lui, « la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité »¹⁸⁷. Pour mettre au jour la singularité de notre savoir actuel, l'archéologue doit repérer ainsi des *discontinuités*, non pas des continuités, entre une archive passée et la nôtre.

Toute cette réflexion nous montre bien à quel point l'archéologie de Foucault est inspirée de l'idée singulière du langage et des machines à écrire chez Roussel. Il convient

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 136. Mis en italique par nous.

¹⁸⁶ Il est intéressant de noter ici que dans sa thèse *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*, Sakamoto discute en détail de la différence entre archive et bibliothèque. Il évoque les trois différences suivantes : d'abord, alors que la bibliothèque imaginaire porte sur l'aspect d'un réseau spatial du langage dont la transformabilité n'est pas mise en cause, l'archive est caractérisée pour sa part par la mobilité des relations entre les énoncés ; ensuite, bien que la bibliothèque imaginaire se soit constituée comme un espace autonome du langage qui prolifère tout seul, l'archive noue une relation essentielle avec la pratique non-discursive ; enfin, alors que cette bibliothèque était centrée sur le langage littéraire ou le langage de la folie, l'archive concerne plus largement une formation systématique des choses dites. En somme, la réflexion sur la bibliothèque s'attache à faire apparaître un espace du langage littéraire, l'archive tente pour sa part de faire ressortir des formations discursives. Voir Takashi Sakamoto, *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*, thèse présentée à l'Université Bordeaux III en 2010, pp. 302-303.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 140.

de constater d'abord que l'un comme l'autre partent des déjà-dits ou des énoncés pour les dédoubler et les multiplier à l'appui de leurs techniques d'écriture respectives. On se rappellera que le premier insiste sur le fait que les énoncés sont des choses ou des monuments qui apparaissent à un moment donné et, de ce fait, leur nombre est *fini*, alors même que c'est le nombre infini de régularités énonciatives qui fait l'objet de la description. En ce sens, son archéologie se donne pour but de faire surgir l'*altérité* et la singularité de notre présent, en repérant des discontinuités avec notre archive actuelle. Ainsi :

... elle [la description de l'archive] vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous permettrait de faire le tableau de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités ; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire ; elle brise le fil des téléologies transcendantales ; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons¹⁸⁸.

Ce passage ne manque pas de rappeler l'affinité du problème entre *L'Archéologie du savoir* et *Les Mots et les choses* : celui de savoir comment il est possible de sortir de la pensée anthropologique de l'époque moderne. En effet, l'un comme l'autre soutiennent, chacun à sa manière, que l'être ne sera désormais plus attribué à l'homme mais au langage ; ce qui représentera la fin du savoir moderne qui supposait le rapport fondamental entre l'être et l'homme. C'est ainsi qu'au travers de sa réflexion sur l'archéologie, Foucault annonce de nouveau la fin de l'homme.

Reste alors à savoir qu'à la fin, cet ouvrage se pose un nouveau problème qui n'est pas celui de l'être du langage mais celui du rapport entre le *savoir* et la *vérité*. De fait, dans la dernière partie consacrée à la réflexion sur les méthodes de l'épistémologie, son

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 140-141.

intérêt se déplace de la question du langage technique à celle de la vérité : celle qui occupera une place centrale dans les textes postérieurs de Foucault. Pour terminer, nous étudierons donc comment et pourquoi un tel problème s'impose dans l'*Archéologie*.

2.3. La question du rapport entre l'énoncé et le discours

Nous avons vu jusqu'ici comment *L'Archéologie du savoir* tend à mettre en lumière diverses notions – discours, énoncé, *a priori* historique, archive – qui permettent de faire ressortir l'être du langage et, corrélativement, les techniques d'écriture archéologiques. Il est alors important de noter que cet être du langage n'est indexé ni sur l'objet ni sur le sujet. Le langage formel prolifère plutôt d'une manière plus ou moins autonome par rapport à d'autres niveaux de pratiques, économiques ou politiques.

Ayant défini son archéologie et ses concepts-clé, on se pose une fois de plus la question de savoir quelle est la relation entre l'énoncé et le discours : question que Foucault a évoquée, sans y donner de réponse. Cela signifie-t-il que l'énoncé n'est en fin de compte qu'un élément composant du discours ?

Pour examiner cette question, il faut constater tout d'abord les identités entre l'énoncé et le discours. On remarquera alors que ces deux notions ont beaucoup de choses en commun. En effet, l'un comme l'autre ont pour fonction l'objet (le référentiel), le sujet (la fonction subjective), le concept (le champ énonciatif)¹⁸⁹. En revanche, l'énoncé et le discours se distinguent l'un de l'autre en ce qui concerne leur quatrième élément : l'énoncé a pour fonction la *matérialité* – celle qui lui permet de *se répéter* indépendamment du temps et de l'espace où il s'est produit –, alors que le discours, la *stratégie* – celle-ci consiste à connecter différentes pratiques, discursives ou non-discursives. Cela veut dire également que la stratégie du discours consiste à combiner des positivités pour faire apparaître les règles de communication entre différentes positivités des énoncés. C'est ce que Foucault nomme l'« interpositivité ». Si les énoncés composent un discours, il faut se rendre compte également qu'un discours est traversé par plusieurs énoncés. Force est alors de constater que la stratégie du discours pose la question de savoir quelles sont les *règles de communication* entre les différents énoncés.

¹⁸⁹ Il ne sera sans doute pas inutile d'expliquer l'identité entre le concept et le champ énonciatif. L'un comme l'autre désignent en effet les conditions d'émergence, soit du concept soit de l'énoncé.

Il est important de remarquer alors que c'est cette interpositivité qui constitue, selon Foucault, l'horizon auquel l'archéologie doit s'adresser. Il écrit ainsi : « L'horizon auquel s'adresse l'archéologie, [...] c'est un enchevêtrement d'*interpositivités* dont les limites et les points de croisements ne peuvent pas être fixés d'un coup »¹⁹⁰. Ce sont alors les sciences humaines décrites dans *Les Mots et les choses* qui en fournissent un exemple : « comment une place se dessine pour d'autres formations discursives et singulièrement pour cette *interpositivité* qui prendra le nom de sciences humaines »¹⁹¹. Ainsi, l'objectif du dernier chapitre de l'*Archéologie* sera consacré en grande partie à déterminer ce qu'est cette dimension *interpositive* du discours, qui est différente de la positivité de l'énoncé.

Nous tenons à préciser alors que cette question s'observe mieux quand on examine la distinction entre les quatre *seuils* du discours, proposée vers la fin de l'ouvrage. De fait, Foucault y distingue les quatre seuils suivants : ceux de *positivité*, d'*épistémologisation*, de *scientificité* et de *formalisation*. Il convient de remarquer ici que le seuil de positivité renvoie à la notion même d'énoncé. Selon lui, on dépasse le seuil de positivité s'il existe un champ des énoncés où un énoncé peut émerger. Ainsi écrit-il : « Le moment à partir duquel une pratique discursive s'individualise et prend son autonomie, le moment par conséquent où se trouve mis en œuvre un seul et même système de formation des énoncés, ou encore le moment où ce système se transforme, on pourra l'appeler seuil de positivité »¹⁹². En bref, le seuil de positivité désigne un énoncé qui n'entre pas encore en contact avec d'autres champs des énoncés. De ce fait, la question ne se pose pas ici de savoir comment ces différentes positivités s'entrecroisent les unes les autres. Ainsi nous faut-il nous pencher sur l'analyse de ces trois seuils restants.

En ce qui concerne les seuils d'épistémologisation et de scientificité – qui se situent l'un près de l'autre –, Foucault les explique comme suit :

Lorsque dans le jeu d'une formation discursive, un ensemble d'énoncés se découpe, prétend faire valoir (même sans y parvenir) des normes de vérification et de cohérence

¹⁹⁰ Pour définir le concept d'interpositivité, Foucault en évoque cinq caractéristiques : les isomorphismes entre des formations différentes, le modèle commun à plusieurs formations, l'isotopie des concepts différentes dans plusieurs formations, les décalages d'usage d'une même notion pour désigner deux éléments archéologiquement différents, et les corrélations entre les positivités. Voir *Ibid.*, p. 168.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 183. Mis en italique par nous.

¹⁹² *Ibid.*, p. 199.

et qu'il exerce, à l'égard du savoir, une fonction dominante (de modèle, de critique ou de vérification), on dira que la formation discursive franchit un *seuil d'épistémologisation*. Lorsque la figure épistémologique ainsi dessinée obéit à un certain nombre de critères formels, lorsque ses énoncés ne répondent pas seulement à des règles archéologiques de formation, mais en outre à certaines lois de construction des propositions, on dira qu'elle a franchi un *seuil de scientificité*¹⁹³.

Il est important de saisir ici que cette distinction, pour scolastique qu'elle paraisse, permet à Foucault de situer ses ouvrages précédents – *L'Histoire de la folie*, *La Naissance de la clinique* et *Les Mots et les choses* – par rapport à la tradition française de l'épistémologie, où figurent des philosophes tels que Cavaillès, Bachelard et Canguilhem. À en croire Foucault, tous ces philosophes s'attachent à étudier comment et à quel prix les discours peuvent dépasser le seuil de scientificité pour se donner le statut de science. Il est donc important pour eux de savoir « de quoi la science s'est affranchie et tout ce qu'elle a dû laisser tomber hors d'elle-même pour atteindre le seuil de la scientificité »¹⁹⁴. Pour mieux rendre compte de ce point, il prend alors en exemple l'épistémologie de Canguilhem. Le problème posé par celui-ci est de savoir, selon Foucault, comment un concept, chargé encore de métaphores ou de contenus imaginaires, s'est purifié et a acquis un statut de concept scientifique. Du même coup, il y est question de savoir comment une région d'expérience, traversée encore par des pratiques immédiates et non discursives, a pu se constituer comme un domaine scientifique. En somme, analyser les discours qui franchissent le seuil de scientificité, c'est d'examiner les normes qui se jouent au moment où les discours pré-scientifiques franchissent ce seuil de scientificité¹⁹⁵.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁵ Dans cette mesure, il n'est pas question dans cet ouvrage de douter de l'existence même de la scientificité et des normes formelles. Si Foucault met en cause la science et les vérités produites par elle, c'est qu'elle implique un certain mode d'être du sujet comme de l'objet. Dans ce sens, Gutting distingue légitimement Foucault de l'école d'Edinburgh et de son « strong program » : celui-ci tend à réduire la naissance et le développement des sciences exactes à leurs origines sociales, économiques et culturelles, alors même que Foucault analyse pour sa part des rapports *interactifs* entre le discours scientifique et la pratique non-discursive. Sur ce point, voir *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 257-259.

Ayant défini le niveau de la scientificité, Foucault affirme ensuite que son archéologie n'a pas pour objectif d'étudier comment un discours franchit ce seuil de scientificité. Ses études visent plutôt à saisir comment et à quelles conditions il peut franchir le seuil d'*épistémologisation* plutôt que celui de scientificité¹⁹⁶. De fait, il écrit dans l'*Archéologie* que *Les Mots et les choses* s'est penché davantage sur le seuil d'*épistémologisation* que sur le seuil de scientificité¹⁹⁷. Quelle est alors la particularité de celui-ci ? À cela il répond que l'analyse du seuil d'*épistémologisation* concerne moins les normes formelles et logiques que les règles *historiques*, *hasardeuses* ou *contingentes* qui se forment dans un rapport avec des situations données. Son but est alors de décrire des régularités et normes qui sont plus souples que celles imposées par la scientificité. Par conséquent, étudier le seuil d'*épistémologisation* renvoie à analyser les *épistémès* qui sont

¹⁹⁶ Là, il ne serait pas faux de dire que Foucault répond ici, d'une manière implicite, à une remarque faite par Canguilhem dans « La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito » en 1967. Dans cet article visant à défendre *Les Mots et les choses* vis-à-vis de ses critiques, Canguilhem n'en note pas moins que ce livre ne traite pas frontalement le problème des normes de la science moderne telle que la physique et les mathématiques. Il écrit en effet : « S'agissant d'un *savoir* théorique, est-il possible de le penser dans la spécificité de son concept sans référence à quelque norme ? [...] Foucault, en effet, ne s'est pas interdit toute allusion aux mathématiques et à la physique, dans son exploration de l'*épistémè* du XIX^e siècle, mais il les considère seulement comme modèles de formalisation pour les sciences humaines, c'est-à-dire seulement comme un langage, ce qui n'est pas inexact, du moins pour les mathématiques, mais qui fait question pour la physique, où les théories, quand elles se succèdent, par généralisation et intégration, ont pour effet de décoller et de séparer d'une part le discours changeant et les concepts qu'il utilise, et d'autre part ce qu'il faut bien appeler, et cette fois dans un sens strict, la structure mathématique résistante. À quoi M. Foucault peut répondre qu'il ne s'intéresse pas à la *vérité* du discours mais à sa *positivité*. Mais faut-il négliger le fait que certains discours, comme le discours de la physique mathématique, n'ont d'autre positivité que celle qu'ils reçoivent de leur norme et que cette norme conquiert opiniâtrement la pureté de sa rigueur en déposant dans la succession épistémique des discours dont le vocabulaire apparaît, d'une *épistémè* à l'autre, dépourvu de signification ? » (Georges Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », in Philippe Artières et al., *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, pp. 267-268. Mis en italique par nous). Il est intéressant de noter ici qu'en posant ainsi le problème, il distingue nettement entre la *vérité* et la *positivité* ou entre la vérité et le savoir : distinction que, comme nous le verrons, Foucault traitera thématiquement juste après l'*Archéologie*.

¹⁹⁷ Il ne serait pas faux de considérer qu'en introduisant la différence entre deux niveaux de pratiques discursives, Foucault cherche, ne serait-ce qu'implicitement, à répondre à la question posée par Canguilhem dans « La mort de l'homme ou l'épuisement du *cogito* ». Tout en défendant globalement *Les Mots et les choses* et sa thèse sur la mort de l'homme, celui-ci n'en pose pas moins une question en ce qui concerne le rôle que les normes des sciences formelles, dont notamment la physique mathématique, jouent dans la disposition du savoir moderne. Si Foucault s'attache à mettre en relief la différence entre le seuil d'*épistémologisation* et celui de scientificité, c'est, même partiellement, pour répondre à cette question de Canguilhem.

à repérer, dévoiler et décrire au travers de la description archéologique. Cela dit, on notera en même temps la difficulté éprouvée par Foucault lorsqu'il définit l'*épistémè* et par-là le seuil d'épistémologisation. Voici comment il en rend compte :

Par *épistémè*, on entend, en fait, 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 ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'*épistémologisation*, à la *scientificité*, à la *formalisation* ; la répartition de ces seuils, qui peuvent entrer en coïncidence, être subordonnés les uns aux autres, ou être décalés dans le temps ; les rapports latéraux qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent de pratiques discursives voisines mais distinctes¹⁹⁸.

Il n'est pas difficile de s'apercevoir dans ce passage que Foucault confond les seuils différents qu'il a soigneusement distingués. De fait, si l'analyse de l'*épistémè* porte sur « les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation », quelle est alors la spécificité de l'ordre de l'*épistémè* à l'égard des autres seuils du discours ? Un mélange pareil des différents seuils nous apprend, nous semble-t-il, une chose : le vrai enjeu est de comprendre comment on peut distinguer entre l'énoncé et le discours. Autrement dit, il s'agit de savoir comment le discours surgit sur fond de la positivité des énoncés, ce qui n'est point expliqué dans la réflexion sur le langage dans l'*Archéologie*. Comme nous le verrons, ce sera l'introduction de la notion de *vérité* ainsi que l'opposition de la positivité du savoir avec la violence de la vérité qui permettront à Foucault de bien traiter ce problème.

3. La volonté de vérité et la volonté de savoir

Nous avons jusqu'ici examiné comment Foucault a traité la question du langage formel et technique, en nous fondant sur l'analyse de ses réflexions sur le langage littéraire ainsi que sur la positivité de l'énoncé et du savoir. Rappelons que, détaché de la

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 204-205. Mis en italique par nous.

subjectivité, de l'objet et de la raison, le langage se dédouble et se multiplie sans fin ni sens. *Raymond Roussel* et *L'archéologie du savoir* ont ainsi réussi à éclairer la notion de langage technique qui occuperait la place centrale dans un savoir à venir. Cela dit, nous avons constaté en même temps que l'*Archéologie* ne parvenait pas à résoudre le problème : celui de savoir quel était le rapport entre énoncé et discours, ou entre *savoir* et *vérité*. C'est dans cette perspective que nous serons tentés d'examiner ici la « Leçon sur Nietzsche » donnée par Foucault en 1971.

Comme on le sait, la lecture intensive de Nietzsche permet au jeune Foucault de s'inventer une tout nouvelle notion : la *volonté de savoir*. En ce qui la concerne, Foucault a écrit effectivement dans une lettre datée de 1967 : « Je lizarde Nietzsche : je crois commencer à m'apercevoir pourquoi ça m'a toujours fasciné. Une morphologie de la volonté de savoir dans la civilisation européenne qu'on a laissé de côté en faveur d'une analyse de la volonté de puissance »¹⁹⁹. On s'y aperçoit donc bien qu'il oppose la volonté de puissance à la volonté de savoir. De fait, à son sens, c'est sur la première que l'on s'est toujours penché au détriment de la seconde.

À ce sujet, Daniel Defert précise dans « La situation du cours » de *Leçons sur « La volonté de savoir »* – le cours au Collège de France en 1970-1971 – que la lecture foucauldienne de Nietzsche s'inspire fortement d'une série de cours donnés par Heidegger sur Nietzsche : selon ce dernier, la notion nietzschéenne de volonté de puissance représente le point culminant de l'histoire de la métaphysique. C'est pour s'opposer à une telle interprétation que les philosophes français d'après-guerre relisent l'œuvre de Nietzsche. Pour l'illustrer, Deleuze et Klossowski essaient de montrer que la volonté de puissance nietzschéenne est libérée de l'histoire de la métaphysique²⁰⁰. Pour ce faire, ils se proposent alors d'interpréter, chacun à sa manière, les deux concepts – la volonté de puissance et l'éternel retour – afin de s'opposer à l'interprétation heideggerienne. La lecture de Foucault s'inscrit précisément dans cette problématique de l'époque. Cela dit, comme nous l'avons précisé, Foucault insiste sur la différence entre volonté de puissance et volonté de savoir pour refuser l'interprétation heideggérienne de Nietzsche et, en dernière instance, pour sauver l'idée même de volonté de puissance.

¹⁹⁹ Daniel Defert, « Chronologie », p. 41. Mis en italique par nous.

²⁰⁰ Respectivement ; Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* [1962] ; Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* [1969].

Malgré son importance, la notion de volonté de savoir n'a cependant pas encore fait l'objet des recherches précédentes. C'est sans doute parce que Foucault n'a pas laissé un texte consacré à ce sujet. En effet, on ne trouve aucune réflexion sur ce concept, ni dans ses ouvrages ni dans ses conférences, ni encore dans ses entretiens. C'est seulement dans son premier cours au Collège de France, *Leçons sur « La volonté de savoir »* et dans « Leçons sur Nietzsche » qu'on le voit en discuter thématiquement. Ainsi, c'est avec la publication récente de ce cours qu'il nous est enfin possible d'examiner comment et pourquoi Foucault invente et définit la notion de volonté de savoir et quel enjeu il fixe dans sa relecture de l'œuvre de Nietzsche.

Ainsi, notre article a pour but d'analyser de près quelle est la différence entre volonté de puissance et volonté de savoir. Pour ce faire, notre discussion avancera en trois étapes. Premièrement, nous analyserons *Nietzsche* de Heidegger pour mieux comprendre ce à quoi Foucault s'oppose dans son interprétation de la pensée nietzschéenne. Deuxièmement, il sera question d'analyser la notion de volonté de savoir. Enfin, troisièmement, nous étudierons l'analyse foucaldienne de la vérité qui, distinguée du savoir, constitue un lieu de bataille où le savoir et la vérité s'affrontent : nous comprendrons enfin que c'est cette bataille en devenir permanent que Foucault nomme la volonté de puissance.

3.1. La volonté de puissance et l'éternel retour : le Nietzsche de Heidegger

Schématiquement parlant, l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, du moins celle qui s'est développée dans le cours des années 1930 à 1940, porte principalement sur trois éléments : « la volonté de puissance », « l'éternel retour » et « le surhomme ». À la lecture des textes posthumes de Nietzsche – qui ont été arbitrairement regroupés par la sœur de Nietzsche sous le nom de *La Volonté de puissance* –, Heidegger arrive à conclure que la philosophie de Nietzsche représente en réalité davantage le point final de l'histoire de la métaphysique occidentale que la critique ou la destruction de celle-ci. Cette conclusion est d'autant plus étonnante qu'elle s'oppose exactement au propos de Nietzsche. De fait, ce dernier a insisté tant sur la nécessité de détruire la métaphysique pour surmonter le nihilisme qui s'était répandu, sinon dans le monde entier, du moins en Europe à son époque. La question se pose ainsi : pourquoi et comment Heidegger parvient-il à une telle conclusion qui semble contredire la thèse de Nietzsche ?

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

Pour l'examiner, commençons par étudier comment Heidegger rend compte de la notion de volonté de puissance. Qu'est-ce que la volonté de puissance ? On se rappellera d'abord que l'idée de volonté de puissance a été introduite par Nietzsche afin de surmonter le nihilisme répandu dans le monde occidental. Dès lors que le christianisme n'a plus de prise sur la vie des hommes et que le monarque absolu a été expulsé du pouvoir à cause d'une succession de révolutions, les hommes n'ont plus de valeur absolue qui leur assure en instance ultime les normes morales et sociales. Le concept de nihilisme est alors employé afin de désigner aussi bien l'absence de l'être absolu que le désordre spirituel et moral qui en résulte. C'est un tel diagnostic de l'actualité qui a conduit Nietzsche à inventer la notion de volonté de puissance pour donner un nouveau fondement des étants.

Comment Nietzsche définit-il alors la notion de volonté de puissance ? Selon lui, la volonté de puissance consiste à vouloir avoir plus de puissance et plus de force. Sur ce point, Heidegger signale qu'il ne faut pas la comprendre du point de vue physique et mécanique, car cela risque de séparer la volonté et la puissance qui sont néanmoins inséparables dans la pensée nietzschéenne. Ainsi écrit-il : « La volonté de puissance n'est pas le résultat d'un agencement de « volonté » et de « puissance » mais au contraire : « volonté » et « puissance » ne demeurant jamais que des fragments conceptuels arrachés artificiellement à l'essence originellement une de la « Volonté de puissance »²⁰¹.

Il tient à souligner alors que la volonté de puissance ne connaîtrait jamais sa fin, puisque la volonté veut par définition toujours davantage de puissance. Ainsi comprise, la volonté de puissance est à la fois *finie* et *infinie*. Elle est finie, parce qu'elle ne saurait atteindre la puissance absolue, continuant ainsi d'en vouloir toujours plus. Par ailleurs, elle est infinie, puisqu'elle veut infiniment plus de puissance. De ce fait, la volonté de puissance appartient davantage à l'être fini qu'à l'être infini, c'est-à-dire Dieu. Il ne serait alors pas faux de supposer que la notion de volonté de puissance relève aussi de la problématique de la finitude humaine analysée dans *l'Être et temps*. Pourtant, l'analyse de la volonté de puissance se distingue de celle-là, dans la mesure où elle ne porte plus l'attention sur l'humain ni sur l'individu. Cette notion donne plutôt à réfléchir sur l'essence de tous les étants, dont font partie non seulement l'homme mais aussi l'animal et le végétal.

²⁰¹ Martin Heidegger, Nietzsche, t. I, trad. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 504.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

Reste alors à savoir comment la volonté de puissance fonctionne effectivement. Sous le règne de la volonté de puissance, tous les étants tendent à imposer une interprétation et un point de vue aux étants et au monde : ce que l'on appelle le *perspectivisme* de Nietzsche. Ce faisant, ils s'affrontent toujours les uns avec les autres pour imposer leur propre point de vue et en exclure d'autres. En ce sens, la volonté de puissance implique de provoquer inévitablement les luttes permanentes entre les différents étants. Pour mener leurs combats, les étants font recours aussi bien à des moyens physiques qu'à la vérité. Celle-ci consiste à schématiser des êtres pour les rendre utilisables et disponibles en faveur d'un étant qui connaît telle ou telle vérité. De ce point de vue, elle n'a aucune valeur universelle ni objective. Elle n'est qu'une chose temporaire, fugitive et relative, dont le seul but est de rendre la volonté de puissance plus puissante à travers l'imposition de *sa* vérité à d'autres étants. Force est alors de constater que pour Heidegger, la volonté de vérité fait partie intégrante de la volonté de puissance : c'est celle-ci qui exprime le principe fondamental de tous les étants et de ce monde.

Si la volonté de puissance suppose une lutte éternelle entre des perspectives différentes, alors ne signifie-t-elle pas que ce monde est en devenir permanent ? Autrement dit, la volonté de puissance ne traduit-elle pas l'idée selon laquelle rien n'est stable et tout est en devenir ? C'est à ce sujet que Heidegger prend de la distance avec la pensée de Nietzsche, en considérant que ce dernier n'est pas allé jusqu'au bout pour défendre l'idée de devenir qu'il avait esquissée avec son concept de volonté de puissance. On se pose alors la question : pourquoi et comment arrive-t-il à une telle conclusion ?

Heidegger prête alors attention à une autre idée de Nietzsche : l'*éternel retour du Même*. Il soutient en effet qu'avec ce concept, il empreint le *devenir* du caractère de l'*étant*. Rappelons ici que, suivant cette thèse, toute chose et tout événement se répète éternellement sans commencement ni fin. Heidegger considère alors que ce concept fonctionne de manière à convertir le *devenir* en *étant*. Pour s'expliquer, il cite un propos de Nietzsche, selon lequel il faut empreindre le devenir du caractère de l'Être. En effet, pour Nietzsche, l'éternel retour est *le poids le plus lourd* qui s'impose au devenir pour le transformer en étant. Heidegger est ainsi tenté d'affirmer le rapport intrinsèque entre la volonté de puissance et l'éternel retour : « refonte qui convertit le devenant en l'étant — structure suprême de la Volonté de puissance — est dans sa plus profonde essence,

instantanéité, c'est-à-dire Éternel Retour du même.[...] La Volonté de puissance est, quant à son essence et à son intérieure possibilité, Éternel Retour du Même »²⁰².

Ainsi comprise, la conception nietzschéenne de la volonté de puissance relève précisément de la métaphysique, dans la mesure où l'une et l'autre supposent que les étants existent au détriment du pur devenir. Bien que Nietzsche n'ait pas supposé que les idées métaphysiques existent indépendamment de la volonté de puissance, il n'en considère pas moins que le devenir *est*, ce dont témoigne bien la phrase disant qu'il faut empreindre le devenir du caractère de l'Être. Heidegger conclut ainsi que Nietzsche n'a pas réussi à se débarrasser, malgré lui, de cette métaphysique platonicienne qui conduit à faire du devenir l'étant ainsi qu'à nous empêcher de le saisir immédiatement. En effet, bien que Nietzsche ait favorisé le corporel au détriment du spirituel avec sa notion de volonté de puissance, il cherche à fonder tout de même tous les étants sur l'*être* de la volonté de puissance. Ainsi, Heidegger écrit : « Nietzsche lui-même en est venu très tôt à définir sa philosophie comme platonisme inversé. Mais cette inversion ne supprime pas la position fondamentale platonicienne, elle la consolide au contraire par l'apparence qu'elle donne de l'avoir supprimée »²⁰³. C'est pour cette raison que la pensée de Nietzsche représente selon lui « la dernière métaphysique » ou encore l'achèvement de l'histoire de la métaphysique.

Il ne sera pas inutile de noter ici que la notion de volonté de puissance implique selon Heidegger celle de surhomme, car celui-ci veut par définition plus de puissance pour se dépasser infiniment. De ce point de vue, le surhomme n'est rien d'autre qu'une expression subjective de la volonté de puissance. Loin d'être la négation de l'homme fini, le surhomme est, d'après lui, l'achèvement de la finitude humaine, dont l'essence consiste à vouloir se dépasser sans fin. On s'aperçoit alors qu'il n'admet pas la thèse nietzschéenne selon laquelle le surhomme est le dépassement de la finitude humaine. Bien au contraire, il estime que les idées de volonté de puissance et de surhomme confirment et même renforcent « la domination de la *tekhnê* » sur la planète entière, qui a débuté depuis l'âge moderne. Le surhomme est alors considéré comme celui qui exerce inconditionnellement sa puissance dominante sur cette Terre. Par conséquent, loin d'être une critique vis-à-vis

²⁰² *Ibid.*, p. 362. Mis en italique par l'auteur.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 363-364.

de la subjectivité cartésienne, la philosophie de Nietzsche l'a poussé jusqu'au bout, en achevant la domination généralisée de la technique sur la planète.

Telle est la conclusion que Heidegger a tirée de son analyse de la volonté de puissance selon Nietzsche. Sa critique de ce concept est nuancée, car c'est plutôt l'idée d'éternel retour qui nous empêche de bien saisir le devenir du monde : le devenir qui s'est laissé entrevoir avec la notion de volonté de puissance. Quoiqu'il en soit, cette lecture minutieuse de Nietzsche conduit bientôt Heidegger à chercher la possibilité de penser l'Être sans recours à la notion de volonté de puissance, ni même à celle de volonté en général. En renonçant à toute forme de volontarisme, il finit par privilégier l'attitude de renoncement – *die Gelassenheit* – pour laisser se manifester l'Être dans un avenir lointain. Autrement dit, l'analyse de la volonté de puissance l'a orienté vers le quietisme.

3.2. La lecture foucauldienne de Nietzsche : la volonté de savoir

Une telle lecture heideggérienne de Nietzsche suscite de vives réactions auprès des philosophes français, dont par exemple Deleuze et Klossowski. Comme nous l'avons brièvement évoqué, chacun de ces deux tentent de défendre que la volonté de puissance nietzschéenne est différente de la métaphysique platonicienne et de la volonté de vérité. Ainsi, ils se proposent d'interpréter, chacun à sa manière, les deux concepts – la volonté de puissance et l'éternel retour – afin de s'opposer à l'interprétation heideggérienne qui réduit la philosophie de Nietzsche à la métaphysique des étants. Inspiré de leur travail, Foucault cherche lui aussi à critiquer l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Pourtant, il est important de souligner ici que sa façon de traiter cette question n'est pas forcément la même que celle des deux précédents. En effet, il ne discute pas directement de la notion de volonté de puissance ; il invente plutôt la notion de « volonté de savoir » pour mettre au jour la singularité de la pensée nietzschéenne. Il est question pour nous de savoir alors ce qu'il entend par cette notion étrange qu'est la volonté de savoir.

Il convient d'analyser tout d'abord comment Foucault réinterprète la notion de connaissance chez Nietzsche, car c'est la connaissance qui est la base de la volonté de savoir telle qu'il la définit. Foucault affirme alors qu'il ne faut pas la comprendre au sens ordinaire, c'est-à-dire comme identité d'un mot avec un objet dans l'esprit du sujet. Elle ne résulte donc pas de la structure universelle de la subjectivité. Nietzsche dit même

qu'elle n'a rien à voir avec la subjectivité²⁰⁴. De même, elle n'est pas non plus fondée sur les objets ; l'acte de connaissance n'a pas pour objectif de révéler la vérité ou l'essence des choses. Si la connaissance n'est basée ni sur le sujet ni sur l'objet, quel est son fondement ?

Foucault précise alors que la connaissance ne se fonde en réalité sur *rien* car, d'après lui, ce sont la lutte et l'apparence qui la caractérisent. En ce qui concerne la lutte, il s'agit du perspectivisme tel que nous en avons discuté plus haut. La connaissance cherche en effet à imposer sa propre perspective sur les choses et sur le monde. Pour ce faire, elle se bat toujours avec d'autres connaissances pour les nier et les exclure.

Il est alors important de noter que la connaissance selon Nietzsche est donc essentiellement *antagoniste*. Il est intéressant de remarquer que Foucault oppose l'idée nietzschéenne de connaissance à celle de Spinoza. Chez ce dernier, la connaissance est l'effet de réconciliation entre différentes passions ou instincts, si bien que pour connaître, il ne faut pas rire, détester, déplorer. En revanche, la connaissance selon Nietzsche est précisément l'effet du rire, de la détestation, de la déploration et de la méchanceté. Pour le dire autrement, la connaissance est l'effet de cette lutte entre les instincts – qu'ils soient physiques ou psychologiques –, entre les passions ou encore entre les volontés. Ainsi, Foucault affirme que la connaissance se rapporte davantage à la lutte entre les connaissances et au jeu des forces qu'à la pensée du sujet ; le sujet et sa pensée ne sont alors que l'effet provisoire de la connaissance au sens de la lutte entre les différentes interprétations. Ainsi Foucault affirme :

La pensée chez Nietzsche n'est pas le phénomène auquel on a immédiatement accès sous la forme de la conscience ; la pensée, ce n'est pas la connaissance qui serait à la fois et d'un seul tenant l'acte qui connaît et l'instance qui se reconnaît. La pensée n'est elle-même qu'un effet. La pensée est l'effet de l'extra-pensée, non pas comme résultat naturel, mais comme violence et illusion²⁰⁵.

²⁰⁴ À cet égard, Foucault évoque le fait que les écrits de Nietzsche appartiennent à l'époque où le néo-kantisme a marqué son apogée dans le monde philosophique. Cf. Foucault, LVS, p. 28.

²⁰⁵ « Leçons sur Nietzsche », p. 203.

C'est ainsi que, selon Foucault, Nietzsche dégage la connaissance de la structure subjective ; la connaissance est interne à la bataille entre les connaissances. Il importe de constater alors que c'est précisément cette bataille qu'il appelle la « volonté de savoir ».

Qu'en est-il alors de la relation entre la connaissance et l'objet ? De même que la conscience du sujet est l'effet du jeu des différentes connaissances, l'objet l'est également. De ce point de vue, la notion de monde, qui est le fond de tous les objets, est identifiée avec le jeu antagonistique de différentes forces : « Le monde est essentiellement un monde de relations qui en elles-mêmes sont inconnaissables »²⁰⁶. De ce fait, les objets de la connaissance ne se donnent pas antérieurement à la connaissance. C'est plutôt la connaissance qui crée des marques ou des signes qui réunissent différentes forces au travers d'« une analogie d'une ressemblance » et d'« une commune utilité ou appartenance »²⁰⁷. Autrement dit, c'est la connaissance qui constitue les choses ainsi que leur réalité. C'est de ce point de vue que Foucault cite le passage suivant de Nietzsche : « On peut se demander [...] si l'activité qui "pose les choses" n'est pas seule réelle et si "l'action du monde extérieur sur nous" n'est pas la conséquence de la présence de tels sujets volontaires »²⁰⁸.

Cela dit, notons que ces « sujets volontaires » sont aussi la conséquence du jeu des connaissances. C'est au fond le conflit entre les connaissances qui constituent le sujet et l'objet. Comment est-il alors possible de définir le sujet et l'objet ? Quant au sujet, il est, dit Foucault, « à la fois le point d'émergence de la volonté, le système des déformations et des perspectives, le principe des dominations, et ce qui en retour reçoit, sous la forme du mot, du pronom personnel, de la grammaire, la marque d'identité et de réalité de l'objet » ; pour ce qui est de l'objet, c'est « le point d'application de la marque, le signe, le mot, la catégorie, et auquel en retour on rapporte sous la forme de la substance, de l'essence intelligible, de la nature ou de la création, la volonté de sujet »²⁰⁹. C'est ainsi qu'il dégage la connaissance aussi bien du sujet que de l'objet. C'est la connaissance, et plus précisément la volonté de savoir, qui donne lieu à ces deux éléments : « Loin que le rapport sujet-objet soit constitutif de la connaissance, l'illusion première et majeure de la

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 202.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 203.

²⁰⁸ Cité par Foucault dans *Idem.*

²⁰⁹ *Idem.*

connaissance, c'est l'existence d'un sujet et d'un objet »²¹⁰. En ce sens, la connaissance est considérée comme *mensonge*. Voici comment il s'explique sur ce point :

Elle est mensonge en deux sens : d'abord parce qu'elle fausse la réalité, parce qu'elle est perspectiviste, parce qu'elle efface la différence, et qu'elle introduit le règne abusif de la ressemblance ; ensuite parce qu'elle est tout autre chose que la connaissance (rapport de sujet à objet). Ce rapport, loin d'être la vérité de la connaissance, en est le produit mensonger. L'être de la connaissance, c'est d'être mensonge²¹¹.

Si la connaissance ne dit pas la vérité et qu'elle est un mensonge, cela veut-il dire alors que la connaissance n'a aucun lien avec la vérité ? Pour le dire autrement, Nietzsche ne laisse-t-il aucune place à la vérité ? Foucault répond non à cette question. Selon lui, Nietzsche n'affirme pas « la vérité n'existe pas », comme les sceptiques l'assurent. Au contraire, il pense : « la vérité n'est pas vraie ». Comment alors rendre compte d'une thèse aussi paradoxale sur la vérité ?

3.3. La volonté de vérité et la volonté de savoir

En ce qui concerne la notion nietzschéenne de vérité, Foucault soutient d'abord que la connaissance et la vérité sont essentiellement deux choses différentes. La vérité n'est pas la norme que toutes les connaissances doivent suivre, pas plus qu'elle n'est une chose que la connaissance met un certain temps à découvrir. Loin de là, dit-il, « la vérité est une péripétie, une invention, peut-être un détournement de la connaissance » ; « la vérité n'est pas la vérité de la connaissance »²¹². Si la vérité est ainsi séparée de la connaissance, comment peut-on la saisir ?

Foucault répond que la vérité selon Nietzsche est toujours déjà la *volonté de vérité*. Cela dit, celle-ci ne doit pas se comprendre au sens traditionnel. Foucault nous propose alors d'expliquer le modèle traditionnel de la volonté de vérité : celui du « désir de connaître » chez Aristote. On se rappellera ici que, selon Aristote, l'homme a

²¹⁰ *Ibid.*, p. 204.

²¹¹ *Ibid.*, p. 205.

²¹² *Idem.*

naturellement le désir de connaître. Le philosophe dit en effet au début de *La métaphysique* : « Tous les hommes désirent naturellement connaître ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles »²¹³. Toujours selon lui, la connaissance nous donne un plaisir corporel, si bien que l'on est conduit à connaître instinctivement les choses, qu'elles soient utiles ou non. Cela dit, peut-on dire que la connaissance chez lui est l'effet des instincts, des passions ou encore des volontés, comme Nietzsche l'affirme ? À cette question, Foucault répond non, car en réalité, selon Aristote, le plaisir procuré par la connaissance n'est possible que si celle-ci est préalablement liée avec la Vérité, ne serait-ce que potentiellement. Du point de vue aristotélicien, toute connaissance se dirige essentiellement vers la Vérité, qui est en même temps source ultime du Bonheur. Par conséquent, Foucault affirme que le plaisir donné par la connaissance est en réalité enfermé dans le mouvement des connaissances vers la connaissance ultime de la Vérité. Autrement dit, la volonté de connaître aristotélicienne n'est possible que « dans la mesure où la connaissance (sous la forme la plus élémentaire de la sensation) avec déjà rapport à la vérité »²¹⁴. C'est de cette manière qu'il caractérise le rapport traditionnel entre la volonté et la vérité²¹⁵.

Quelle est alors la conception du rapport entre la volonté et la vérité chez Nietzsche ? Comme nous l'avons évoqué, la vérité est, selon lui, quelque chose qui se superpose de l'extérieur à la connaissance et à la volonté de savoir. Elle n'a donc essentiellement aucun rapport avec le savoir. Cela dit, il ne faut pas comprendre par-là que Nietzsche soit sceptique et considère que « la vérité n'existe pas ». Si la vérité n'existait vraiment pas, elle ne serait alors jamais mise en cause, tout comme le font Nietzsche et Foucault. Comment alors rendre compte de la prise de position de Nietzsche quant à la vérité ? Foucault précise qu'il n'est pas celui qui dit : « la vérité n'existe pas ». Il affirme plutôt : « la vérité n'est pas vraie »²¹⁶. À première vue, cette phrase n'est qu'un paradoxe et n'a donc aucun sens. Pourtant, du point de vue performatif, cet énoncé

²¹³ Aristote, *La métaphysique*, p. 2.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 198.

²¹⁵ Foucault vise même à critiquer la philosophie de Spinoza et encore celle d'Althusser, en tant que l'un comme l'autre indexe la volonté de savoir sur la volonté de vérité, ne fût-ce qu'autrement qu'Aristote. Cf. Hervé Oulc'Hen, *L'Intelligibilité de la pratique : entre Sartre et Foucault*, pp. 191-200.

²¹⁶ « Leçons sur Nietzsche », p. 208.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

exprime tout autre chose : il a pour effet de dénoncer la violence de la vérité faite sur la volonté de savoir. Si la vérité n'est pas vraie, c'est parce que la vérité est une violence imposée aux connaissances. Il faut alors saisir comment la vérité fonctionne. À l'appui des textes de Nietzsche, Foucault précise trois modes de fonctionnement de la vérité. Elle se caractérise par « l'illusion », « l'erreur » et « le mensonge ».

1. La vérité fait l'*illusion*. En partageant le vrai et le faux, elle entraîne la distinction entre de vraies et de fausses connaissances. Pourtant, Nietzsche souligne que les unes et les autres ne sont produites que par la déformation imposée au jeu des apparences et à la volonté de savoir. Par conséquent, les idées de vrai et de faux ne sont en réalité qu'une illusion produite par l'instauration arbitraire et contingente d'un système de partage qu'est la vérité.

2. La vérité produit systématiquement des *erreurs*. De fait, ce système veut que toutes les connaissances soient rapportées à la Vérité. Si une connaissance est vraie, c'est parce qu'elle est plus proche de la Vérité que d'autres connaissances. Cela signifie alors qu'une connaissance vraie sera tôt ou tard rendue fausse lorsqu'apparaît une nouvelle connaissance qui est encore plus proche de la Vérité. S'il en est ainsi, on s'aperçoit alors que c'est la vérité qui produit des erreurs de façon systématique.

3. La vérité est un *mensonge*. Dès lors qu'une connaissance en rejette d'autres pour devenir une connaissance vraie, la connaissance de la vérité fonctionne autrement que comme elle le prétend : la connaissance de la vérité permettrait de se débarrasser un jour du pouvoir quel qu'il soit pour atteindre la paix et le bonheur. Or, comme la connaissance du vrai n'est que l'effet de la lutte entre les différentes connaissances, la vérité est alors un *mensonge* : mensonge dont le but est de cacher la bataille derrière la connaissance et la volonté de savoir.

Si la vérité fonctionne ainsi, on comprend alors comment la vérité et la volonté se rapportent l'une à l'autre : la vérité est une forme spécifique de *volonté* qui lance une lutte acharnée contre le jeu des connaissances et donc la volonté de savoir. Pour le dire autrement, c'est sur fond de volonté de savoir que la *volonté de vérité* surgit pour ensuite

lui imposer un système de vérité. De ce point de vue, le désir de connaître selon Aristote n'est rien d'autre qu'une forme de volonté de vérité qui vise à exclure d'autres formes de savoir, dont notamment le savoir des sophistes²¹⁷. De même, la volonté de vérité a fonctionné, d'après Foucault, sous différentes formes au cours de l'histoire. Si bien qu'à « décrire l'histoire de la vérité », on ne peut pas utiliser la notion de vérité au sens ordinaire. Il s'agit alors, dit Foucault, de « penser l'histoire de la vérité sans s'appuyer sur la vérité²¹⁸ ».

Si la volonté de vérité est une violence faite sur la volonté de savoir, cela ne veut pas dire que la première domine toujours la seconde, pas plus que cette dernière ne saurait jamais la critiquer et lui résister. Leur rapport n'est pas celui entre le dominant et le dominé. Foucault souligne plutôt qu'entre ces deux volontés, il y a une *bataille éternelle*. La volonté de savoir s'affronte toujours déjà avec la volonté de vérité imposée de l'extérieur afin de la critiquer et de la déconstruire. Notons alors que c'est cette bataille éternelle, ou l'éternel retour de la lutte, que Foucault appelle la *volonté de puissance* :

La volonté est ce qui dit en voix double et superposée : je veux tellement la vérité que je ne veux pas connaître et je veux connaître jusqu'à ce point et jusqu'à une limite telle, que je veux qu'il n'y ait plus de vérité. La volonté de puissance est le point d'éclatement où se dénouent et se détruisent l'une l'autre vérité et connaissance²¹⁹.

Ce passage montre bien l'enjeu que Foucault a misé sur sa lecture de Nietzsche : éviter de penser que la volonté de puissance *est*, tout comme le croit Heidegger. Toute une réflexion sur la volonté de savoir et la volonté de vérité lui permet de considérer la volonté de puissance comme *devenir*, dans la mesure où celle-ci n'est rien d'autre qu'une bataille où la connaissance et la vérité se combattent éternellement l'une avec l'autre. Ainsi dit-il : « Mais qu'est-ce que cette volonté de puissance ainsi mise au jour ? Une réalité qui a été affranchie de l'être (immuable, éternel, vrai) : le devenir »²²⁰.

²¹⁷ Au début du cours Leçon sur « La volonté de savoir », il s'agit pour Foucault de bien décrire comment Aristote cherche à exclure le savoir sophistique du savoir authentique. C'est pour ce faire que, selon lui, le philosophe a inventé une fiction majestueuse qu'est « le désir de connaître ». Sur ce point, voir les premiers quatre cours de Leçons sur « La volonté de savoir ».

²¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 209-210.

²²⁰ *Ibid.*, p. 210.

II. LE LANGAGE ET LA TECHNIQUE

Il nous est enfin possible de comprendre comment il s'oppose à la critique heideggérienne de la volonté de puissance. Rappelons que selon Heidegger, la volonté de puissance est un achèvement de la métaphysique qui convertit le devenir en étant. Par rapport à cette métaphysique, on ne peut rien faire d'autre que prendre une attitude de renoncement. La seule critique possible à l'égard de la volonté de puissance est alors de renoncer à la volonté et d'attendre qu'un événement singulier (*Ereignis*) se produise dans un avenir lointain. C'est à une telle attitude de renoncement que Foucault s'oppose, en montrant comment Nietzsche rapporte la volonté de puissance à la lutte éternelle entre la volonté de savoir et la volonté de vérité et, par conséquent, au *devenir*. Si Foucault se crée la notion de volonté de savoir, ce n'est donc pas pour refuser l'idée de volonté de puissance. Bien au contraire, c'est afin de sauver la notion de volonté de puissance et de mettre en relief son caractère du *devenir* qu'il a dû analyser le rapport de la volonté de savoir avec la volonté de vérité²²¹.

Tout cet argument nous conduit enfin à conclure que la conception foucaldienne de la volonté de puissance s'oppose à celle qui est proposée par Heidegger. Elle n'est rien d'autre qu'une bataille entre la volonté de savoir et la volonté de vérité. C'est dans cette perspective que la volonté de puissance peut être (re)considérée comme un pur devenir, alors que pour Heidegger la volonté de puissance sert à empreindre le devenir de l'Être pour empêcher le cours du devenir²²².

²²¹ Dans sa thèse, tout en cherchant à examiner la conception de la vérité chez Nietzsche et Foucault, Sforzini ne réussit toutefois pas à mettre en relief le rapport conflictuel entre volonté de savoir et volonté de vérité. Pour elle, une fois soulignée l'importance de la volonté de savoir, la volonté de vérité ou « le théâtre de la métaphysique » n'aurait aucune place et elle disparaîtrait éventuellement. Pourtant, comme nous l'avons soutenu, c'est le rapport antagonistique entre volonté de savoir et volonté de vérité qui constitue le fil directeur des recherches foucaldiennes au cours des années 1970. Cf. Arianna Sforzini, *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, pp. 141-143.

III. L'être du corps et la question de l'Être

À la suite de toute cette réflexion autour de l'être du langage et la technique d'écriture, Foucault arrête ensuite son attention sur la dimension corporelle, matérielle ou encore visible du savoir. Comme Deleuze le précise à juste titre, son idée de savoir s'applique non seulement au langage mais aussi au corps – ce que Deleuze appelle la « visibilité », empruntée bien évidemment à la pensée de Merleau-Ponty. Cela dit, il ne s'agit pas là de répéter simplement ce qui a été déjà dit à propos de l'énoncé pour l'appliquer à la dimension corporelle. On sait bien qu'à la différence de son analyse de l'être du langage, la pensée sur l'*être du corps* n'est pas explicitée en tant que telle dans ses textes. La réflexion sur le corps y existe en fragments, ce qui nous demande de lui accorder une unité, aussi hypothétique qu'elle soit, comme le fait Deleuze dans son *Foucault*. Pour ce faire, nous commencerons ce chapitre par étudier un article, « Nietzsche, généalogie et histoire », où Foucault élabore, d'une manière plus ou moins réunie, la pensée sur le corps sous la forme du commentaire de l'œuvre nietzschéenne. En outre, elle se développe également dans son analyse plus historique que philosophique de « la technologie politique du corps », dont les technologies de la discipline et de la biopolitique – deux notions célèbres et discutées maintes fois à l'intérieur et à l'extérieur du champ des recherches foucaaldiennes – font partie. À examiner de près ces textes, on s'apercevra que la notion de technique est également appliquée à ses études sur le corps.

Cela dit, ce chapitre ne se borne pas à examiner la technique du corps à l'appui de notre étude précédente sur la technique de langage. En effet, en étudiant la technologie politique du corps, Foucault se donne également pour tâche d'analyser les *conditions de possibilité de l'expérience des objets* (l'objectivation) qui se distingue de celle sur les *conditions de possibilité de l'expérience* (la subjectivation). Rappelons ici que, d'après lui, Kant a confondu ces deux dimensions, ce qui a ménagé, même de loin, les conditions d'apparition de l'homme comme sujet et objet du savoir. Si les premiers deux ouvrages – *L'Histoire de la folie* et *La Naissance de la clinique* – avaient pour objet d'étudier la positivité de *ces conditions de possibilité d'expérience*, soit la construction d'une nouvelle expérience du sujet moderne, il faudrait dès lors étudier les conditions de possibilité de l'expérience des *objets* ; c'est-à-dire la création des objets qui ne sont pas de données naturelles et anhistoriques. En outre, ces objets construits ne relèvent pas

uniquement de la dimension du corps mais également de celui du langage. Dans ce sens, l'objectivation pose d'emblée la question de la *vérité*, celle-ci étant entendue au sens de l'articulation de l'objectivation sur la subjectivation. En examinant de près les différentes formes d'objectivation mise au jour par Foucault, nous serons ainsi reconduits à la question de l'homme de sa critique possible.

1. L'être du corps et la généalogie

1.1. Le problème du corps chez le premier Foucault

Il convient tout d'abord d'examiner brièvement comment Foucault a traité la question du corps dans ses textes des années 1960. Pour aborder cette question, nous nous penchons particulièrement sur deux textes : *Naissance de la clinique* et « le corps utopique ». Comme Philippe Sabot l'indique à juste titre, Foucault vise à s'opposer dans ces textes à la phénoménologie de la perception défendue par Merleau-Ponty, ne serait-ce qu'implicitement²²³.

Nous examinerons d'abord la *Naissance de la clinique*. Comme nous en avons déjà discuté, il s'agit d'un ouvrage qui tend à mettre au jour la discontinuité épistémologique dans la perception médicale du corps au tournant du XIX^e siècle. Dans ce sens, on remarque aisément le rapport de ce travail avec la phénoménologie merleau-pontienne, puisqu'il s'agit également pour le dernier de mettre en cause la naturalité et l'objectivité du monde perceptif en partant de l'expérience originaire du corps vécu. En effet, Merleau-Ponty souligne que tout savoir n'est possible que sur les horizons préalablement créés par la perception. Pour rendre raison de la perception, il est ainsi conduit, d'une part, à chercher la structure invariante du corps et de la perception et, d'autre part, à élaborer une ontologie particulière qui place la notion de « chair » au centre de sa réflexion. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la pensée de Merleau-Ponty s'intéresse davantage au corps vécu qui rend possibles les perceptions différentes qu'à l'historicité de la perception et du corps vécu. C'est en ce sens que l'archéologie de la

²²³ Cf. Philippe Sabot, « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible », dans *Les Études philosophiques*, No. 3, « Foucault et la phénoménologie », pp. 317-332

perception médicale chez Foucault s'oppose à la philosophie de Merleau-Ponty. De fait, comme nous l'avons déjà analysé, c'est la connexion hasardeuse et hétérogène de l'anatomie pathologique et de la clinique chez Bichat qui a créé toute une nouvelle perception anatomique du corps et a installé l'*a priori* historique – la mort – qui réorganise tout le savoir médical, en permettant d'étudier les maladies dans leur positivité. Par conséquent, Sabot précise justement que dans la *Naissance de la clinique*, « Foucault semble suivre Merleau-Ponty jusqu'au point où celui-ci rencontre l'être et fonde sur cet être l'ensemble des structures de l'existence et de l'expérience. Mais en ce point, précisément, il se sépare de lui, en historicisant cette ressource ontologique »²²⁴. Il y tente d'historiciser donc la phénoménologie du corps vécu chez Merleau-Ponty.

Ensuite, la réflexion sur le corps s'est développée également dans une série d'émissions radiophoniques données au milieu des années 1960. Il s'agit notamment du « corps utopique » et « Les hétérotopies », où Foucault traite de la question du corps de tout un autre point de vue que la *Naissance de la clinique*. De quoi s'agit-il alors dans « Le corps utopique » ? En menant une réflexion sur le rapport entre le corps et l'utopie, Foucault s'oppose en réalité à l'idée selon laquelle ces deux éléments s'excluent l'un l'autre, car le corps appartient à l'« ici et maintenant » tandis que l'utopie, à un lieu « là et avenir », c'est-à-dire au « non-lieu ». Il convient de noter alors que, d'après lui, le corps n'en est pas moins une *source d'utopies*. Autrement dit, il estime que le corps est dans un rapport immanent avec l'utopie. Pour s'expliquer sur ce point, il évoque des exemples de ce corps utopique : le tatouage, le vêtement, ou encore la danse, le chant. Ces éléments tout à fait banaux représentent, d'après lui, autant d'efforts pour sortir de l'actualité « ici et maintenant » dans laquelle le corps s'enracine habituellement. Pourtant, si le corps est essentiellement utopique, qu'est-ce qui l'ancre alors dans l'actualité qui est aux antipodes de l'utopie ?

Pour répondre à cette question, Foucault se penche sur les techniques qui attachent le corps à son actualité pour créer *mon propre corps* et, ultimement, le *moi*. Ce sont le miroir, le cadavre et l'acte sexuel qui produisent, selon lui, des effets « anti-utopiques » plutôt qu'utopiques. Une telle thèse semblerait étrange, puisque l'on considère d'habitude que ces deux éléments nous mènent à sortir du monde quotidien et banal pour nous ouvrir un monde imaginaire. À titre d'exemple, la liaison entre le miroir et la folie ne relève-t-

²²⁴ Philippe Sabot, « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible », *op. cit.*, p. 328.

elle pas d'une banalité ? De même, le cadavre, de son côté, ne cesse de susciter de la peur et de l'inquiétude dans l'imagination populaire. Enfin, faire l'amour est également considéré souvent comme ce qui nous permet de sortir de notre ego et de faire l'expérience de son effondrement et de l'union des âmes. Ainsi, la question se pose : en quel sens ces choses sont-elles anti-utopiques ? Que Foucault entend-il alors par utopie ?

Il est alors à noter que, d'après Foucault, le cadavre est anti-utopique dans la mesure où il révèle la matérialité absolue du corps : celle qui sert à enfermer celui-ci dans la sensibilité actuelle « ici et maintenant ». De l'autre, le miroir est également vu comme anti-utopique, car il donne l'unité du « moi » à celui qui se regarde dans le miroir. Une telle idée du miroir rappelle sans doute la théorie lacanienne du « stade du miroir » et de l'imaginaire. Quoi qu'il en soit, le miroir confine le corps dans l'actualité du moi, empêchant ainsi le corps d'errer ailleurs. Enfin, l'acte sexuel est aussi celui qui épingle le corps des amoureux à sa sensibilité actuelle, interdisant ainsi le corps de sortir de mon corps.

Toute cette discussion nous conduit à comprendre que le corps est à la fois producteur de l'utopie (là et avenir) et de l'anti-utopie (ici et maintenant). Du fait que le corps ne représente pas d'espace uniforme et homogène qui permet le savoir objectif, Foucault paraît se mettre d'accord avec Merleau-Ponty sur ce point. De fait, il dit dans une émission comme suit : « Mais peut-être faudrait-il descendre encore au-dessous du vêtement, peut-être faudrait-il atteindre la *chair* elle-même » pour retrouver le corps qui « retourne contre soi son pouvoir utopique »²²⁵. En effet, Merleau-Ponty souligne que le corps est un espace multidimensionnel, à la fois visible et invisible, pénétrable et opaque. Pourtant, il faut bien remarquer que le corps considéré par Foucault est la source d'utopies et d'anti-utopies qui s'affrontent les unes aux autres. Autrement dit, le corps représente un lieu de *bataille* entre mon corps actuel et un corps utopique impersonnel ou le visible et l'invisible. On s'aperçoit alors que la conception du corps développée ici exprime déjà, ne serait-ce qu'implicitement, la lutte entre la *vérité* qui attache le corps à l'actualité et le *savoir* multiplié et dispersif qui ne cesse de créer diverses utopies corporelles. Autrement dit, en reprenant la notion de chair chez Merleau-Ponty, la pensée sur le rapport vertical entre le visible et l'invisible, Foucault avance cette réflexion en insistant pour sa part sur la lutte entre ces deux niveaux : la bataille se déroule sur le plan même du corps. C'est

²²⁵ « Le corps utopique », in OE II, p. 1255. Mis en italique par nous.

cette idée qu'il avancera davantage dans un article publié plus tard : « Nietzsche, généalogie, histoire ».

1.2. Le corps et la bataille

En ce qui concerne « Nietzsche, généalogie, histoire » (1971), on se rappellera d'abord que cet article a déjà fait couler beaucoup d'encre chez les commentateurs. Par exemple, Dreyfus et Rabinow estiment que c'est ce petit article qui a marqué un grand tournant au sein de la pensée foucauldienne. Selon eux, on y assiste à un passage de l'archéologie à la généalogie, généalogie étant comprise comme recherche historique de la genèse des objets et du sujet de connaissance. Pourtant, ce qui nous intéresse dans cet article, c'est que Foucault attire notre attention à ce que le corps a sa propre histoire²²⁶. En règle générale, le corps est considéré comme situé à l'extérieur de l'histoire et restant identique malgré des événements qui se succèdent. Or, à en croire Foucault, Darwin a expliqué pour la première fois que le corps était chargé de nombreuses traces de l'histoire, ce qui permet de comprendre que la mutation d'une espèce est possible à partir du cumul de ces infiniment petits changements survenus au cours de l'histoire. Nietzsche applique pour sa part la théorie de l'évolutionnisme darwinienne au corps physique de l'homme afin d'expliquer que même le corps humain n'est pas exempt de l'histoire et de ses événements. Voici comment Foucault résume ce que Nietzsche raconte à l'égard de l'historicité du corps :

Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances²²⁷.

²²⁶ Sforzini a analysé dans son ouvrage la réflexion du corps développée dans cet article. Voir Arianna Sforzini, *Michel Foucault : Une pensée du corps*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2014, pp. 34-37.

²²⁷ « Nietzsche, généalogie, histoire », *opt. cit.*, p. 1015.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Pour étudier l'historicité du corps chez Nietzsche, Foucault propose alors deux concepts, à savoir provenance (*Herkunft*) et émergence (*Entstehung*) : deux concepts qui méritent, selon lui, d'être distinguées pour rendre compte de la pensée généalogique chez Nietzsche.

Premièrement, chercher la provenance n'est pas de trouver l'origine des choses et des événements. Le problème est plutôt de découvrir qu'ils sont en réalité composés d'innombrables événements minuscules. Pour le dire autrement, la recherche de la provenance consiste à rendre perceptibles tous ces petits événements en-dessous de l'unicité d'un grand événement, que ce soit à l'ordre corporel ou spirituel. Ainsi : « Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre [...] ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident »²²⁸. Il est intéressant de noter alors que la recherche de la provenance n'est pas celle de l'origine ni de la vérité qui régule de l'extérieur le déroulement des événements ainsi que la genèse des choses et, en particulier, des corps. Au contraire, il s'agit là de mettre en relief la dispersion permanente des événements et des corps qui sont traversés de bout en bout par l'histoire, ainsi que Foucault le montre :

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 corps²²⁹.

Deuxièmement, la recherche généalogique de l'émergence consiste à expliquer aussi bien la contingence des objets et des phénomènes que les rapports de forces et de domination. Autrement dit, l'étude de l'émergence interdit de comprendre l'événement du point de vue ni causale ni téléologique. Foucault prend alors pour exemple les genèses de l'œil et du châtiment. Sans critique généalogique, on croirait que l'œil est fait pour la contemplation et le châtiment pour faire exemple. En revanche, il estime qu'une telle

²²⁸ *Ibid.*, p. 1009.

²²⁹ *Ibid.*, p. 1011.

interprétation n'est possible qu'en situant le présent à l'origine des choses, cachant ainsi le rapport des forces qui se joue lorsque les choses ou les règles sont construites. En effet, analyser l'émergence renvoie à découvrir le rapport déséquilibré des forces qui se trouve derrière les objets, les règles ou encore les institutions : autant de choses qui se montrent naturels et extérieurs à l'histoire ni à la contingence, ni encore à la bataille. Ainsi écrit-il :

Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations²³⁰.

Cela veut dire que le généalogiste ne cherche pas à trouver l'origine des choses dans le passé, pas plus qu'à projeter l'état actuel des choses au passé pour façonner une fausse continuité entre le présent et le passé. En revanche, il se donne pour tâche de mettre à la lumière la rupture et la discontinuité qui se produisent hasardeusement à travers l'affrontement entre les différentes forces. En ce sens, la recherche de l'émergence révèle que la naturalité apparente des choses masque en réalité les rapports de forces et le jeu interminable des apparences et des masques. Il ne sera pas inutile de rappeler ici que cette idée de jeu peut se rapprocher de la notion de technique dans l'*Introduction*. Il ne sera pas faux de suggérer alors qu'il y montre comment Nietzsche l'applique ici à la question du corps. Le corps est ainsi l'objet de la technique et, inversement, celle-ci le dédouble pour créer des différents corps.

Si le corps est le produit des rapports de forces contingents, alors le corps n'est pas du tout obligé de rester le même au-delà du cours de l'histoire. En effet, force créatrice du corps, le jeu des forces se rapporte, selon Foucault, à l'histoire ou au devenir de l'histoire. Chez Nietzsche le corps est loin d'être une donnée naturelle à laquelle s'ajoute de l'extérieur des événements historiques ; bien au contraire, le corps est traversé de part en part par l'histoire comme devenir. C'est ainsi que, selon lui, le corps est de nature historique.

²³⁰ *Idem.*

Il sera alors question d'examiner à quelles conditions l'histoire des historiens ou l'histoire métaphysique qui, différentes de celle du généalogiste, cherchent à établir la vérité de l'histoire, tout en instaurant le régime de vérité. Pour ce qui est de la conception traditionnelle de l'histoire, Foucault affirme ainsi : « Il y a toute une tradition de l'histoire (téléologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel »²³¹. On s'aperçoit aisément que cette idée de l'histoire s'oppose à celle de l'histoire du généalogiste, puisque celle-ci insiste sur les ruptures et les événements qui se produisent à l'intérieur du devenir de l'histoire. Autrement dit, l'histoire est considérée moins comme unifiée que comme *dispersée* et *dispersant*. L'histoire est ainsi pour Foucault un devenir permanent qui constitue diverses formes du corps au fil du temps²³². Ainsi, le corps et le jeu des forces qui le traverse s'opposent fondamentalement à la vérité imposée par l'histoire métaphysique ou l'histoire des historiens.

1.3. L'histoire et la généalogie

Il est intéressant alors de noter qu'étant inspiré du texte de Nietzsche, Foucault s'attache à montrer dans quelles conditions l'historien a pu émerger et d'où il est venu au seuil de l'âge moderne. En d'autres termes, il se propose de faire la généalogie d'un personnage qui use de l'histoire à l'encontre de l'usage généalogique de l'histoire et, en dernière instance, de l'histoire elle-même. Comme nous le verrons, il s'agira ici en quelque sorte d'une *physiologie* de l'historien. Autrement dit, la question de l'histoire est mise en cause du point de vue du corps. Comment Foucault explique-t-il alors la genèse de l'historien ?

En ce qui concerne la provenance de l'historien, son désir de tout savoir consiste en réalité à « ne rien reconnaître de grand et à tout réduire au plus faible dénominateur »²³³. L'histoire des historiens est en réalité celle qui est produite par la plèbe et adressée à

²³¹ « Nietzsche, généalogie, histoire », *op. cit.*, p. 1016.

²³² C'est dans ce sens que Macherey distingue Foucault et Canguilhem. Pour le dernier, c'est la normativité de la vie qui est la force motrice du corps, qu'il soit individuel ou collectif et social. Au contraire, chez le premier, c'est l'histoire comme devenir constant qui constitue aussi bien les vivants, y compris l'homme et leur société (Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique Editions, 2009, pp. 98-109).

²³³ « Nietzsche, généalogie, histoire », *op. cit.*, p. 1018.

celle-ci. Pour masquer son hypocrisie, l'historien doit invoquer l'objectivité, l'exactitude des faits ou encore le passé interchangeable. Ce faisant, il vise à dénier aussi bien la matérialité du corps que sa propre individualité et cela pour établir l'éternité du temps. Il convient de noter alors que, d'après Foucault, l'ascèse montrée par l'historien cache alors sa rancune vis-à-vis de ceux qui sont plus puissants qu'eux. Il conclut ainsi que l'objectivité de l'historien et sa croyance aux causes finales et à la téléologie de l'histoire sont paradoxalement l'expression de sa volonté de puissance visant à battre les nobles plus puissants. C'est de telle manière qu'à l'instar de Nietzsche, il dévoile la bataille entre les historiens et les nobles : celle que les premiers tentent de cacher sous le masque de l'universel.

Quant à l'émergence de l'historien, c'est le produit d'une époque décadente par rapport aux grandes époques déjà passées. Au XIX^e siècle, écrit Foucault, « l'anémie de ses forces, les mélanges qui ont effacé tous ses caractères produisent le même effet que les macérations de l'ascétisme ; l'impossibilité où il est de créer, son absence d'œuvre, l'obligation où il se trouve de prendre appui sur ce qui a été fait avant et ailleurs le contraignent à la basse curiosité du plébéien »²³⁴. En un sens, la naissance moderne de l'histoire est comparable à celle de la métaphysique en Grèce antique : « le lieu d'émergence de la métaphysique, c'était bien la démagogie athénienne, la rancune populacière de Socrate, sa croyance à l'immortalité »²³⁵. De même, celui de l'histoire moderne, c'est la démagogie qui s'observe dans la société civile en Europe. Il faut alors éviter à tout prix de fonder l'ascétisme populaire des historiens, tout comme Platon a transformé l'ascèse des hommes en philosophie. On doit plutôt « le mettre en pièces à partir de ce qu'il a produit : se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement antiplatonicien »²³⁶.

Force est alors de constater que dans un cas comme dans l'autre, c'est en quelque sorte la *volonté de vérité* de l'historien qui est mise en question ici. De ce point de vue, le sujet historien ou, plus généralement, le sujet de connaissance n'est loin d'être neutre. Il fausse en effet l'universalité de sa connaissance et de ses recherches historiques afin de masquer son origine hanteuse, c'est-à-dire la faiblesse de son corps propre par rapport

²³⁴ *Ibid.*, p. 1020

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

aux nobles. S'il insiste sur sa neutralité et sa volonté de vérité, c'est pour se venger contre eux au travers de ses actes de connaissance. Par conséquent, faire la généalogie de l'historien doit renvoyer davantage à l'examen de sa volonté de vérité qu'au progrès des connaissances dans l'histoire. Cette généalogie n'est possible que si l'on prend acte du fait que la volonté de savoir n'est loin d'être neutre. Comme nous l'avons déjà vu, elle est à la fois *injuste* et *mauvaise*. Ainsi :

L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes)²³⁷.

Notons alors que si dans *Leçon sur Nietzsche*, dont nous avons déjà discuté ci-dessus, il s'agissait de mettre au jour la bataille perpétuelle entre la volonté de savoir et la volonté de vérité, il est question, dans « Nietzsche, généalogie, histoire », de faire la généalogie d'une forme de volonté de vérité qui s'observe bien chez l'historien et, plus généralement, chez tous les scientifiques. Autrement dit, dans cet article Foucault se propose d'étudier en détail quels rapports de forces produit un personnage tout à fait singulier, le sujet de connaissance.

Pour s'opposer à l'histoire des historiens et à sa volonté de vérité, Foucault défend enfin trois usages *généalogiques* ou critiques de l'histoire : la parodie, la dissociation systématique de notre identité et le sacrifice du sujet de connaissance²³⁸.

D'abord, il est question de l'usage parodique de l'histoire. Cet usage consiste à critiquer l'histoire qui utilise des mémoires et de grandes figures pour justifier et renforcer notre réalité. Par exemple, « on a offert à la Révolution le modèle romain, au romantisme, l'armure du chevalier, à l'époque wagnérienne, l'épée du héros germaniques »²³⁹.

²³⁷ *Ibid.*, p. 1023.

²³⁸ Dans le cours *Leçon sur « La volonté de savoir »*, Foucault évoque aussi l'usage critique de l'histoire et, plus généralement, des sciences positives chez Nietzsche. Ce faisant, il rend raison du dit « positivisme » de Nietzsche qui, selon Foucault, a pour but ultime de désimpliquer vérité et connaissance. Voir LVS, p. 27.

²³⁹ *Ibid.*, p. 1021.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Autrement dit, cette *histoire monumentale* se donne pour but de restituer « les grands sommets du devenir, de les maintenir dans une présence perpétuelle, de retrouver les œuvres, les actions, les créations selon le monogramme de leur essence intime »²⁴⁰. Il faut noter alors que dans « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie » Nietzsche a refusé une fois cet usage de l'histoire au nom de la puissance de la vie : cette histoire monumentale lui paraissait alors barrer la route aux forces actuelles de la vie et à ses créations. Pourtant, Foucault estime que Nietzsche a ensuite conçu une façon différente de critiquer l'histoire. De fait, il utilise cette fois-ci l'histoire d'une manière *parodique* : l'histoire monumentale n'est en réalité elle-même qu'une parodie parmi les autres. L'usage généalogique de l'histoire vise à créer en effet d'innombrables parodies à partir de ces grandes figures historiques comme il s'agit d'un carnaval concerté. C'est là que, selon lui, la vie et l'histoire se rejoignent chez Nietzsche, non pas pour utiliser de grands noms historiques afin d'y trouver leurs identités et de se consoler. En revanche, l'usage nietzschéen de l'histoire consiste à les parodier à l'infini pour mettre en pièces la vérité quoi qu'elle soit et pour faire réapparaître la puissance du devenir et le jeu des forces dans l'histoire.

Ensuite, il s'agit de la dissociation systématique de notre identité. L'emploi généalogique de l'histoire s'oppose à l'histoire qui vise à reconnaître les continuités dans lesquelles notre présent s'ancore. En revanche, la généalogie a pour but de dissiper notre identité. Il est alors important de montrer par l'usage généalogique de l'histoire que sous le masque de l'identité, « des âmes innombrables s'y disputent » et que « les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres »²⁴¹. Si Nietzsche reprend la tâche antiquaire, c'est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes et essentiellement *conflictuels* qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité.

Enfin, il s'agit de *sacrifier* le sujet de connaissance. Critiquer le sujet de connaissance, c'est, selon Foucault, de mettre au jour « les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté »²⁴². Il faut alors bien comprendre que la volonté de savoir n'a pas affaire à la vérité ni à l'universalité de la connaissance. Bien au contraire, il fait croître

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 1022.

²⁴² *Ibid.*, p. 1023.

les dangers au point qu'il défait l'unité du sujet de connaissance et sa volonté de vérité. De ce point de vue, il défend qu'il faut poser la question de la vérité autrement que Fichte et Hegel. Chez les derniers, il était question du « fondement réciproque de la vérité et la liberté » et de la « possibilité d'un savoir absolu »²⁴³. Pourtant, dès lors que Nietzsche a révélé l'essence troublante de la volonté de savoir, la question doit se poser autrement : celle de savoir si « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être »²⁴⁴. Autrement dit, il s'agit désormais de savoir, un peu comme Bataille le fait, si la connaissance de la vérité conduit à la liberté et au bonheur, ou bien au sacrifice du sujet de connaissance et à sa destruction. Pour l'usage généalogique de l'histoire, « il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir ; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir »²⁴⁵.

Les trois usages généalogiques de l'histoire étant ainsi définis, il est alors à remarquer que chez Nietzsche ce n'est pas la vie ni le corps qui est source de l'histoire ; bien au contraire, c'est le devenir de l'histoire qui fait et défait les corps, y compris le corps vivant. De ce point de vue, on voit mieux la différence qui distingue Foucault et Heidegger en ce qui concerne la lecture de Nietzsche : celui-ci considère que, chez Nietzsche, c'est le corps qui sert de fondement des étants et de leur histoire, alors même que, suivant celui-là, c'est plutôt l'histoire qui représente un lieu de bataille éternelle entre la volonté de savoir et la volonté de vérité, le corps étant alors un lieu de bataille. Il ne serait ainsi pas faux de conclure qu'à la lecture de Nietzsche, Foucault a compris à quel point le corps est traversé de bout en bout par l'histoire et prend des formes différentes qui ne cessent d'apparaître et de disparaître. Dans ce sens, il s'agit là de l'*être-du-corps*, tout comme l'*être du langage*. Cela dit, il faut bien insister sur le fait qu'ici l'accent n'est pas mis sur le corps mais sur l'*être* au sens de la *technique*. De fait, ce jeu du de l'apparition et du double sur le plan corporel est rendu possible par la *technique*, tout comme la technique permet de dédoubler à l'infini les énoncés pour en créer de nouveaux. C'est à partir de cette dimension positive du corps qu'il est possible de résister à une

²⁴³ *Ibid.*, p. 1024.

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §39, cité in *Idem*.

²⁴⁵ *Idem*.

forme particulière du corps, celui de l'historien qui incarne, selon Foucault, la volonté de vérité dans la dimension corporelle.

2. La technologie politique du corps et la question de l'être

2.1. La technologie et la fabrication du corps

Dans ce chapitre, il s'agira pour nous d'analyser la notion de « technologie politique du corps » élaborée par Foucault dans *Surveiller et punir*. Cela dit, nous tenterons de préciser d'abord quelle est la spécificité de la notion de technologie du corps chez lui en la comparant avec les autres conceptions de la technique : les objets techniques et la technologie de la production. Cela dit, notons alors que la technologie du corps n'est pas tout à fait séparée de ces deux types de technologies, tout en gardant une autonomie relative par rapport à ces deux autres.

Il convient de voir d'abord comment Foucault distingue la technologie du corps – les « méthodes disciplinaires » – et les objets techniques ou les instruments techniques. En prenant pour exemple les nouvelles technologies qui ont vu le jour à l'âge industriel, il rend compte de la différence entre les objets techniques et la technologie du corps. Il explique ainsi :

L'extension des méthodes disciplinaires s'inscrit dans un processus historique large : le développement à peu près à la même époque de bien d'autres technologies – agronomiques, industrielles, économiques. Mais il faut le reconnaître : à côté des industries minières, de la chimie naissante, des méthodes de la comptabilité nationale, à côté des hauts-fourneaux ou de la machine à vapeur, le panoptisme a été peu célébré²⁴⁶.

D'après lui, la technologie de la discipline est d'habitude moins marquée et visible que les autres et tend à échapper au regard des historiens de la technologie, puisqu'elle n'est pas matérielle et, de ce fait, difficile à saisir immédiatement. Pour bien mettre au jour le caractère spécifique de la technologie du corps, Foucault propose alors de la rapprocher

²⁴⁶ SP, p. 508.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

davantage de l'*inquisition* pratiquée au Moyen Âge que des objets techniques, dans la mesure où la discipline et l'inquisition ciblent les comportements des hommes et leurs techniques de corps :

Mais il serait injuste de confronter les procédés disciplinaires avec des inventions comme la machine à vapeur ou le microscope d'Amici. Ils sont beaucoup moins ; et pourtant, d'une certaine façon, ils sont beaucoup plus. S'il fallait leur trouver un équivalent historique ou du moins un point de comparaison, ce serait plutôt du côté de la technique « inquisitoriale »²⁴⁷.

Si la technologie du corps vise aux corps humains, alors la technologie de la production et les modes de production défendus par le marxisme relèvent-ils de cette technologie du corps chez Foucault ? À cet égard, il convient d'examiner le propos tenu par Foucault à la fin d'une série de cours au Brésil en 1974, « La vérité et les formes juridiques ». Il y précise que l'analyse marxiste des modes de production, dont en particulier la production industrielle de l'époque moderne, suppose depuis toujours que l'essence de l'homme consiste en travail. Cela veut dire du même coup que si l'on analyse de près les mécanismes de la production industrielle, soit matérielles soit sociales, cela est suffisant pour critiquer l'aliénation des hommes qui sont réduits à la simple force du travail par le biais de la technologie industrielle de la production. Pourtant, une telle analyse n'est possible que si l'on considère comme allant de soi que l'homme devient d'emblée une force du travail libre avec l'émergence des modes de production industrielle. D'après Foucault, cela ne prend pas au sérieux toute une série de techniques qui investissent le corps humain pour en faire un travailleur. Autrement dit, la technologie de la production ne prend pas acte du façonnement des corps humains, tandis que la technologie du corps défendue par lui porte précisément sur cette fabrication du corps :

²⁴⁷ *Idem*. Il ne sera pas inutile de noter ici qu'étant basé sur cette distinction entre la technologie du corps et les objets techniques, Deleuze soutient dans *Foucault* que chez Foucault la technologie est *sociale* avant d'être *technique* ou un objet technique. Pour s'expliquer sur ce point, il prend pour exemple des diverses formations de l'armée militaire. Les exemples cités par lui sont les suivants : « les armes dites hoplitiques sont prises dans l'agencement de la phalange ; l'étrier est sélectionné par le diagramme de féodalité ; le bâton fouisseur, la houe et la charrue ne forment pas un progrès linéaire, mais renvoient respectivement à des machines collectives qui varient avec la densité de la population et le temps de la jachère » (Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 47).

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Pour que les hommes soient effectivement placés dans le travail, liés au travail, il faut une opération ou une série d'opération complexes par lesquelles les hommes se trouvent effectivement – d'une manière non pas analytique, mais synthétique – liés à l'appareil de production pour lequel ils travaillent. Il faut l'opération ou la synthèse opérée par un pouvoir politique pour que l'essence de l'homme puisse être apparaître comme étant le travail²⁴⁸.

Si Foucault insiste sur la technologie du corps, c'est parce qu'à son avis, l'analyse marxiste ne prend pas suffisamment en considération cette technologie du corps qui crée un homme adapté aux modes de production industriel dans le capitalisme industriel. C'est donc à cette construction de l'homme-travailleur que la série de cours en Brésil comme le cours au Collège de France *Société punitive* sont consacrés.

Foucault tient à souligner alors que pour que le capitalisme bénéficie du sur-profit en exploitant la force du travail des hommes, il faut qu'il y ait un « sous-pouvoir » qui exploite cette technologie du corps qui fait de l'homme un travailleur docile :

Je parle de sous-pouvoir, car il s'agit du pouvoir que j'ai décrit tout à l'heure [soit la technologie de la discipline], et non pas de celui qui est appelé traditionnellement pouvoir politique ; il ne s'agit pas d'un appareil d'État, ni de la classe au pouvoir, mais de l'ensemble de petits pouvoirs, de petites institutions situées à un niveau plus bas. Ce que j'ai prétendu faire, c'est l'analyse du sous-pouvoir comme condition de possibilité du sur-profit²⁴⁹.

C'est ainsi qu'il opère la distinction nette entre la technologie du corps et la technologie de la production.

Force est alors de constater que cette technologie du corps n'est pas bornée au domaine de la production économique. En effet, la technologie de la discipline se diffuse et s'étend largement dans une société : on l'observe non seulement à l'usine, mais également à l'école, à l'armée, à l'hôpital, à la prison, etc. Il trouve en effet que cette

²⁴⁸ « La vérité et les formes juridiques », in DE I, pp. 1489-1490.

²⁴⁹ *Idem*.

technique disciplinaire du corps a été élaborée bien avant l'apparition de la société industrielle. C'est au sein des institutions ecclésiastiques de l'époque classique que l'on voit s'élaborer toute une série de techniques qui visent à discipliner le corps des croyants dans un monastère²⁵⁰.

Alors, l'étude de la technologie du corps renvoie-t-elle à la collection des diverses techniques de corps employées historiquement ? Ce n'est pas le cas, car il faut mettre au jour la politique au sens de la *bataille* qui se joue, en cachette, derrière l'usage de ces techniques de corps différentes. De même que « Nietzsche, généalogie, histoire », on doit éclairer le sous-pouvoir qui s'exerce derrière les objets considérés comme données naturelles, neutres et anhistoriques ainsi que les sujets qui se considèrent comme libre, autonome et doté d'un droit inaliénable. Cela dit, avant de traiter la question du sous-pouvoir, il convient d'examiner davantage comment il définit la notion de « technologie politique du corps » et comment celle-ci s'applique aux corps et aux hommes.

2.2. La technologie politique du corps

En ce qui concerne « la technologie politique du corps », Foucault explique au début de *Surveiller et punir* de la façon suivante : « il peut y avoir un « savoir » du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la *technologie politique du corps* »²⁵¹. Dans ce passage, on repère ces deux éléments : le *savoir* du corps et la *maîtrise* des forces. Ce sont ces deux éléments qui constituent la particularité de la technologie politique du corps.

Nous examinerons d'abord ce qu'est cette maîtrise des forces. Il est notable d'abord que la technologie politique du corps est différente de la violence physique. Pour maîtriser les forces, cette technologie ne prend pas pour son objet direct les corps individuels. Au contraire, il les démonte en une série de parties et comportements qui sont ensuite à recomposer et à organiser à des fins précises. Ce faisant, cette technologie politique du corps vise à agir sur les conditions de possibilité des conduites : ce que

²⁵⁰ Cf. AN, la leçon du 19 février 1975.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 287. Mis en italique par nous.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Foucault appellera plus tard le gouvernement ou la conduite des conduites²⁵². Il faut souligner alors que cette maîtrise de la force se distingue de la violence, car celle-ci fonctionne précisément pour détruire ces conditions de possibilité même des conduites²⁵³. Par conséquent, le pouvoir ou le « sous-pouvoir » consistent à créer et modifier les conditions de possibilité des actions plutôt qu'à les réprimer et à les interdire en vue de conduire des conduites.

Il s'agit ensuite d'examiner ce qu'est le *savoir* de la technologie politique du corps. Pour l'expliquer, Foucault recourt d'abord à la distinction entre le savoir et la science pour définir la technologie politique du corps. Il précise alors que ce n'est pas la science du corps et de sa physiologie qui permet de fonder et d'élaborer cette technologie du corps. Dans ce sens, elle ne relève pas de l'ordre scientifique ni théorique. En revanche, le savoir de la technologie du corps a un rapport *interne* avec la dimension corporelle et physique. Il est important de souligner alors que la technologie du corps est un *savoir*, tout comme le langage constitue un savoir. Cela signifie qu'il n'y a aucune instance ultime qui crée et diffuse à son gré fin cette technologie du corps.

De ce point de vue, Foucault soutient alors que ni l'État ni ses institutions ne sont donc considérées comme sujet qui manipule pour son compte la technologie politique du corps. En revanche, elle fonctionne en-dessous de ces institutions ou appareils de l'État. Ainsi, Foucault précise le rapport entre la technologie politique du corps et les institutions étatiques de la manière suivante :

Bien sûr, cette technologie est diffuse, rarement formulée en discours continus et systématiques ; elle met en œuvre un outillage ou des procédés disparates. Elle n'est

²⁵² Il dit par exemple : « L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité » (« Pouvoir et stratégie », in DE II, p.1056). Il nous semble que l'idée de gouvernement a été déjà bien présente, aussi implicite qu'elle soit, dans l'analyse du pouvoir ou des rapports du pouvoir développée avant le cours *Sécurité, territoire, population*, où Foucault a défini pour la première fois la notion de « gouvernementalité ».

²⁵³ Dans le cours *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault met en garde contre l'usage de la notion de violence afin d'expliquer le pouvoir. Il en évoque deux raisons. D'abord, « 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 ». Ensuite, la notion de violence est insuffisante, car « elle laisse supposer que l'exercice physique d'une force déséquilibrée ne fait pas partie d'un jeu rationnel, calculé, géré de l'exercice du pouvoir » (PP, pp. 15-16).

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

le plus souvent, malgré la cohérence de ses résultats, qu'une instrumentation multiforme. De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces²⁵⁴.

Il faut alors bien préciser que la technologie du corps est diffusée et dispersée sans être mobilisée par un sujet quelconque. De même que le jeu du langage littéraire se joue à l'impersonnel, la technologie politique du corps est également *impersonnelle*.

Il est alors à noter que, d'après Foucault, l'analyse de la technologie du corps ne correspond pas à celle de l'institution. En effet, dans le cours *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault refuse de fonder son analyse sur la notion d'institution. Voici comment il s'explique sur ce refus :

Je ne crois pas non plus que la notion d'institution soit bien satisfaisante. Il me semble qu'elle recèle un certain nombre de dangers, parce que, à partir du moment où l'on parle d'institution, on parle, au fond, à la fois d'individus et de collectivité, on se donne déjà l'individu, la collectivité et les règles qui les régissent, et, par conséquent, on peut précipiter là-dedans tous les discours psychologiques ou sociologiques²⁵⁵.

Selon lui, la notion d'institution suppose à la fois l'existence des sujets, collectifs ou individuels, et les règles qui les régissent. Cependant, Foucault précise que la technologie du corps ne saurait être réduite à l'ensemble des règles de conduites, car, de son point de vue, elles ne se déterminent pas préalablement. Les règles de conduites se transforment toujours en fonction des diverses techniques ou tactiques du corps qui se déploient dans une situation donnée. Autrement dit, cette technologie se trouve dans un rapport

²⁵⁴ SP, p. 287.

²⁵⁵ PP, p. 16.

immanent aux rapports de force donnés. C'est ainsi que l'analyse de l'institution ne couvre pas celle de la technologie politique du corps.

Ayant défini négativement la notion de technologie du corps, on se demande comment Foucault la définit positivement. Tout comme l'énoncé, la technologie du corps a ses propres sujets, objets, tactique et stratégie, sans qu'elle ne soit fondé sur aucun d'entre eux²⁵⁶.

1. L'objet

Comme nous l'avons déjà vu, le corps n'est pas, selon Foucault, un être naturellement donné. Le corps tel que nous rencontrons dans ce monde est toujours déjà fabriqué par la technologie du corps. Pour illustrer, l'individu, considéré comme littéralement indivisible et détenteur des droits naturels et inaliénables, n'est pas un être qui subsiste au-delà du cours de l'histoire. De même, la population, conçue en tant que donnée naturelle tout comme le pays ou le paysage, n'est pas non plus d'objet qui existe indépendamment du lieu et du temps ; elle est aussi un objet fabriqué par une certaine technologie du corps. Ainsi, le corps doit se distinguer des objets fabriqués sur base de celui-ci.

2. Le sujet

La technologie du corps n'a pas non plus son propre sujet. Foucault précise en effet que ce n'est ni l'État ni les institutions qui l'exerce en tant que sujet de la technologie. Elle est diffusée et s'applique dans une société, sans qu'elle ne soit commandée par personne. De même que le sujet de l'énoncé n'est qu'une fonction dérivée de celui-ci, le sujet est également une fonction liée à chaque technique de corps. Pour illustrer, la discipline qui s'applique dans les écoles attribue la fonction du sujet à un professeur ; de même, la discipline imposée aux ouvriers dans une usine a pour son sujet le chef d'entreprise. Cela dit, dans un cas comme dans l'autre, la technologie de la discipline n'appartient pas à ces hommes, mais à ces places qui n'existe pas

²⁵⁶ Sur ces quatre éléments caractéristiques du corps, nous renvoyons à ces deux recherches suivantes : Kôjiro Fujita, *Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault*, thèse présentée à l'Université Paris-Est, 2015, pp. 269-290 ; Paul Patton, « Technology », dans *Lawlor Leonard et Nale Johd (eds.), The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 503-508.

indépendamment des rapports de forces qui la traversent ; de fait, une fois démissionné, un individu n'a plus le droit d'exercer ces pouvoirs en tant que sujet. Par conséquent, le sujet n'est qu'un variable dans cette technologie du corps.

3. La *tactique*

La technologie du corps a aussi ses propres tactiques, ou ses propres manières d'investir le corps et d'en modifier les conditions d'action. Notons ici que celles-ci correspondent plus ou moins à la notion de concept dans l'analyse foucauldienne du discours. Comme nous l'avons constaté, le concept ne peut se comprendre que si l'on le situe dans un *réseau de concepts*, où chacun d'entre eux assume un rôle spécifique. De ce point de vue, l'analyse du concept renvoie à celle d'un réseau des énoncés *pré-conceptuel*. De même, à comprendre la fonction d'une tactique, il faut la situer dans un réseau de tactiques. À titre d'exemple, la punition assume de différents rôles en fonction des situations : à l'âge classique, la punition avait pour rôle de faire recomposer la perte du pouvoir par le criminel, alors qu'à l'âge moderne, elle vise avant tout à l'âme du coupable pour en purifier l'âme et le redresser. C'est ainsi que la technologie politique du corps déploie des tactiques pour investir le corps d'une manière différente²⁵⁷.

4. La *stratégie*

La stratégie de la technologie du corps consiste à rapporter ces trois éléments – le sujet, le corps et la tactique – à une finalité quelle qu'elle soit. Cela dit, il faut bien noter que celle-ci n'est pas fondée ni sur la subjectivité transcendantale, ni sur la raison universelle, ni encore sur l'origine idéale ; pour le dire autrement, la finalité dont il s'agit ici n'est pas celle qui est défendue par les philosophes comme Kant ou Husserl. Bien au contraire, détachée d'une telle subjectivité fondatrice, cette finalité de la technologie apparaît et s'élabore à l'intérieur même de la technologie du corps et même des situations

²⁵⁷ Il nous semble que c'est à partir de la notion de tactique que Foucault développe celle de « gouvernement » : notion qu'il utilisera beaucoup dans ses recherches suivantes. En effet, selon lui, le gouvernement est une intervention dans les conditions de possibilité de l'agir et, de ce fait, il couvre le même champ sémantique que la tactique. « Gouverner [...], c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement » (« Le sujet et le pouvoir », dans DE II, p. 1056).

données. Dans une telle perspective, la stratégie dans la technologie du corps dépasse largement la dimension propre au corps pour se rapporter à celle du langage.

Ayant déterminé ces quatre éléments qui caractérisent la technologie politique du corps ou le corps tout court, il nous faudra analyser ensuite en détail la notion de *stratégie*, car celle-ci concerne l'aspect *politique* de la technologie du corps et demande de repenser sur la notion même de *pouvoir* : celle que l'on considère d'habitude comme propriété qui relève soit de l'État soit de la classe dominante. Comment Foucault la remet-il en cause alors ?

2.3. La stratégie du pouvoir

Il convient d'examiner d'abord le rapport entre la technologie du corps et l'État. À ce sujet, nous avons déjà précisé qu'il serait faux de penser que l'État soit le sujet qui monopolise le droit à la technologie du corps. Bien que celle-ci serve parfois au profit de l'État, cela ne signifie toutefois pas qu'il en soit le seul sujet qui a la légitimité de l'exercer. Ainsi, il écrit : « on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. [...] Mais elle-même dans ses mécanismes et dans ses effets se situe à un niveau tout autre »²⁵⁸. Si l'exercice de la technologie du corps ne relève pas du pouvoir étatique, alors le problème se pose de savoir comment on peut le rendre *intelligible* et le décrire.

C'est alors que Foucault met en cause la notion même de pouvoir. Il tient à refuser en effet de penser que le pouvoir est un bien ou une propriété à s'approprier. En d'autres termes, il n'existe pas aux mains d'une personne, qu'elle soit individuelle ou collective. Tout au contraire, il souligne que le pouvoir est toujours déjà des *rapports de force* : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des *rapports de force* qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation »²⁵⁹. Il récuse ensuite l'idée du pouvoir selon laquelle celui-ci s'exerce sous la forme de la répression, l'interdit ou encore l'exclusion : il ne consiste pas à imposer de l'extérieur les lois et les normes à ses sujets, pas plus qu'il ne s'exerce pour punir un sujet

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ VS, p. 680. Mis en italique par nous.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

qui transgresse les codes juridiques. Enfin de compte, cette conception du pouvoir comme propriété considère celui-ci en termes de *négativité*, dans la mesure où il ne se manifeste que pour punir les actes et les paroles qui ne sont pas permis sous son règne. Au contraire, il faut bien le saisir dans sa *positivité* : le pouvoir ne réprime pas, mais il *produit*. Ainsi : « les relations de pouvoir ne sont pas en position de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction ; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur »²⁶⁰.

Ayant mis en accent le caractère relationnel et production du pouvoir, Foucault se propose de penser alors le pouvoir comme *bataille* qui traverse de bout en bout une société donnée. Cela veut dire que l'analyse du pouvoir doit se faire en termes moins *juridiques* que *militaires*. De même que dans *De la guerre* Clausewitz analyse la guerre avec les concepts de stratégie et de tactique, le pouvoir est à comprendre avec ces concepts du registre militaire :

... l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une *stratégie*, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine²⁶¹.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 684. Foucault précise qu'une conception pareille du pouvoir suppose qu'il ne touche au corps de ses sujets que s'ils commettent des infractions ; sinon, il les laisse se comporter comme ils le veulent. Selon Foucault, une telle hypothèse du *pouvoir répressif* va de pair avec l'histoire de la monarchie, sans pour autant qu'elle ne disparaisse lors de l'effondrement de la monarchie après la Révolution. Ainsi : « Au fond, malgré les différences d'époques et d'objectifs, la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. De là l'importance qui est encore donnée dans la théorie du pouvoir au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout l'État et de la souveraineté [...]. Penser le pouvoir à partir de ses problèmes, c'est les penser à partir d'une forme historique bien particulière à nos sociétés : la monarchie juridique » (*Ibid.*, p. 680).

²⁶¹ SP, p. 287. Mis en italique par nous.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

L'idée que la société est traversée par la guerre rappelle sans doute l'idée marxiste de lutte des classes. Cependant, il s'y oppose, car, de son point de vue, les agents de cette guerre sociale ne doivent pas être limités aux deux seules classes : la bourgeoisie et le prolétariat. Bien au contraire, ce sont divers acteurs qui s'engagent, d'une manière divergente, à cette bataille au sein d'une société : « le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social »²⁶².

Cela dit, il faut bien noter que les agents dont il s'agit ici ne doit pas se comprendre comme individus. Une telle interprétation réintroduirait l'idée selon laquelle le sujet existe indépendamment de, ou antérieurement aux technologies du corps et du langage, ce qui s'opposerait au concept foucauldien du sujet comme fonction dérivée de l'énoncé et du corps. Qui sont alors les agents qui participent à cette bataille du pouvoir ? Il ne serait pas erroné de répondre à cette question qu'elle est mal posée, car l'on ne peut éviter de supposer alors l'existence d'un sujet qui préexiste à cette bataille, que l'on appelle ceux qui participent à cette bataille « individus » ou « agents ». Or, comme nous l'avons déjà précisé, c'est plutôt la bataille au sein d'une société qui précède à l'existence d'un sujet quoi qu'il soit. Il faut poser donc la question autrement.

C'est ainsi que Foucault nous propose de prêter attention à la *stratégie* du pouvoir : stratégie qui surgit dans une immanence à cette bataille du pouvoir. Cela dit, il est important de noter qu'il n'y a personne qui la détermine. Sur ce point, il s'attache à souligner que la stratégie s'élabore dans un *anonymat* et sous une forme *impersonnelle* dans une situation donnée. Il se pose alors la question suivante : si la stratégie du pouvoir se forme impersonnellement, alors comment est-il possible de la saisir et l'expliquer ? De plus, cela ne signifie-t-il pas que la stratégie du pouvoir est comme un inconscient ou une substance mystique qui refuse toute explication raisonnable ?

Foucault répond que si la stratégie du pouvoir est descriptible, c'est parce qu'elle surgit sur fond des *tactiques* locales – tactiques au sens de l'action sur les conditions de possibilité des actions d'un autre – qui ont leurs propres régularités. Ainsi, tout en étant impersonnelle, elle n'en est pas moins intelligible et descriptible :

²⁶² *Ibid.*, p. 684.

... pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs. Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ; ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'État, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) ; la rationalité du pouvoir, c'est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limités où elles s'inscrivent (...) qui, s'enchaînant les uns aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d'ensemble : là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les « inventeurs » ou les responsables sont souvent sans hypocrisie²⁶³.

Ayant défini la notion de stratégie, il convient de souligner ici qu'elle ne concerne pas seulement de la technologie du corps, mais également celle du langage. Il est notable en effet que le langage n'est pas fondé ni sur la technologie du corps ni encore sur le rapport de forces qui traverse la société ; ce dont nous avons discuté dans notre analyse de l'*Archéologie*. Au même titre que les techniques de corps, celles du langage jouent aussi un rôle à la fois tactique et stratégique. C'est ainsi que Foucault insiste sur la polyvalence tactique du discours à l'intérieur d'une stratégie du pouvoir.

De ce point de vue, l'analyse des discours et des *épistémè* développée dans *Les Mots et les choses* n'est en réalité qu'une partie de l'étude plus globale sur la stratégie du

²⁶³ VS, p. 685. En fait, la conception de la stratégie est assez différente entre *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Le premier propose en réalité une idée traditionnelle de la stratégie pour mettre en valeur les tactiques qui se répartissent et s'emploient au travers d'une société. La stratégie est alors située au niveau de la lutte entre les États souverains : elle est ainsi conçue et élaborée par les stratèges attachés au gouvernement de l'État : « S'il y a une série politique-guerre qui passe par la stratégie, il y a une série armée-politique qui passe par la tactique. C'est la stratégie qui permet de comprendre l'armée comme un principe pour maintenir l'absence de guerre dans la société civile. L'âge classique a vu naître la grande stratégie politique et militaire selon laquelle les nations affrontent leurs forces économiques et démographiques ; mais il a vu naître aussi la minutieuse tactique militaire et politique par laquelle s'exerce dans les États le contrôle des corps et des forces individuelles » (SP, pp. 442-443).

pouvoir qui traverse à la fois le langage et le corps. Foucault la nomme « dispositif ». Comme nous l'avons déjà évoqué dans notre introduction, dans un débat intitulé « Le jeu de Michel Foucault », il affirme que le concept de dispositif signifie « 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 ». Il vise à ensuite éclairer la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes : « entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi être très différents ». Enfin, il renvoie à une sorte de *formation*, qui, à un moment historique donné, a pour fonction majeure de répondre à une urgence : « Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante »²⁶⁴. Ainsi défini, le dispositif couvre un vaste champ de recherches : il désigne aussi bien la positivité du savoir et du pouvoir exercé sur le corps que le jeu stratégique qui se développe en réponse à des situations données.

C'est ainsi qu'en partant de l'analyse de la technologie politique du corps, nous sommes amenés à comprendre comment Foucault reformule la notion de pouvoir comme bataille perpétuelle. Dans cette perspective, faire la généalogie revient à « entendre le grondement de la bataille »²⁶⁵, tout en révélant la stratégie du pouvoir qui perce les technologies du corps et du langage. C'est autour de la stratégie que les techniques du langage et du corps se combinent l'une avec les autres.

C'est ainsi que nous avons saisi comment la stratégie permet d'articuler le langage et le corps, sans que celle-ci ne leur serve de fondement ; elle les traverse plutôt de l'intérieur. De ce point de vue, le langage (l'entendement) et le corps (la sensibilité) s'entrelacent l'un et l'autre sur fond de la *technique* au sens du dédoublement ainsi que du *jeu de vérité* et de la stratégie, ce qui refuse le fondement quelconque, soit par le sujet

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ SP, p. 612. Comme on le sait, c'est la dernière phrase de *Surveiller et punir*. Plus précisément, il y dit ainsi : « Que, par conséquent, les notions d'institution de répression, de rejet, d'exclusion, de marginalisation, ne sont pas adéquates pour décrire, au centre même de la ville carcérale, la formation des douceurs insidieuses, des méchancetés peu avouables, des petites ruses, des procédés calculés, des techniques, des « sciences » en fin de compte qui permettent la fabrication de l'individu disciplinaire. Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'« incarcération » multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille » (*Idem*).

soit par l'objet. De notre point de vue, ce sont le sujet et l'objet qui apparaissent et disparaissent dans ce jeu de la technique, soit langagière soit corporelle. C'est ainsi que le sujet et l'objet sont compris par Foucault comme *subjectivation* et *objectivation*. Pour conclure, en mettant au jour la technique du corps et la stratégie du pouvoir, nous sommes portés à rencontrer une autre problématique : celle de la subjectivation et de l'objectivation, alors même que la première ne sera mise en cause plus tardivement que la dernière. Ainsi, nous aurons pour objectif d'étudier comment Foucault analyse les différentes modalités d'objectivation dans ses recherches des années 1970, dont notamment *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir* et *Sécurité, territoire, population*.

3. Le discours sur la guerre : entre la généalogie et la dialectique

3.1. La société et la guerre

Ayant examiné comment la stratégie du pouvoir ou la politique de vérité fonctionne, nous nous proposerons ici d'analyser l'historicité d'un tel discours sur la stratégie du pouvoir et sur la guerre. Comme on le sait, c'est dans le cours au Collège de France « *Il faut défendre la société* » (1975-1976) que Foucault s'est penché sur les études historiques sur l'histoire de discours pareils, dont notamment ceux qui ont été inventés et employés par les historiens de la noblesse du XVII^e au XVIII^e siècles. Il s'agit alors de noter que si Foucault fait la généalogie des discours sur la stratégie, voire la guerre, c'est pour mettre en lumière le rapport entre la guerre et la société. De son point de vue, à l'exception des des historiens de la noblesse du XVII^e au XVIII^e siècles, la société et la guerre ont été trompeusement séparées l'une de l'autre aussi bien chez les penseurs de la société que ceux de la guerre. Parmi eux, ce sont les deux grands penseurs qui attirent l'attention particulière de Foucault : Durkheim et Hobbes. Il estime en effet que, d'une part, la société est considérée par le premier comme entité indépendante et autonome ; d'autre part, le deuxième défend que l'idée que le contrat social exclut la guerre à l'extérieur de la société comme celle conçue par Hobbes. C'est à ces deux types d'idée de la société que s'oppose Foucault pour élaborer sa propre notion du rapport entre la société et la guerre et cela à l'appui de son analyse des discours sur la guerre des races chez ces historiens de la noblesse.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Commençons donc par étudier l'idée d'entité sociale chez Durkheim. Comme on le sait, ce sociologue étudie l'évolution des règles de droits et de procédures pénales, voire « les formes sociales générales »²⁶⁶. Foucault précise alors qu'au contraire de ce que l'on tend à penser, ces formes sociales générales telles que le sociologue les étudie ne sont pas fixés ni immobiles, ni encore privées de souplesse. Bien au contraire, il n'ignore pas de disciplines et de normes qui s'exercent au sein même de la société et s'y étendent insidieusement. En tant qu'étude du social, la sociologie et Durkheim a donc pour son objet principal d'étudier la société comme système mobile et flexible des disciplines et des contraintes, domaine indépendant par rapport à la politique et à l'économie. Ainsi Foucault déclare-t-il :

... ce qui caractérise le social comme tel, par opposition au politique qui est le niveau des décisions, à l'économique qui est le niveau des déterminations, ce n'est rien d'autre que le système des disciplines, des contraintes. Ce système des disciplines comme médium du pouvoir, c'est ce par quoi le pouvoir s'exerce, mais de manière à ce cacher et à se présenter comme cette réalité qui est maintenant à décrire, à savoir, et qu'on appelle la société, objet de la sociologie. La société, a dit Durkheim, est le *système des disciplines*²⁶⁷.

Dans ce sens, il serait séduisant et même légitime de rapprocher Durkheim de Foucault pour trouver chez le dernier la pensée du « social ». En effet, Stéphane Legrand propose dans *Les normes chez Foucault* une analogie de sa sociologie à la pensée des normes chez Foucault²⁶⁸. Cela se confirmerait effectivement, car ce passage cité en-haut précise que la société chez le sociologue désigne en réalité « le système des disciplines ».

Foucault s'oppose néanmoins à l'idée durkheimienne de la société. Il est vrai que le concept de société chez Durkheim prend en considération l'idée de discipline comme c'est le cas chez Foucault. Pourtant, le dernier estime que les recherches sociologiques de Durkheim ne prennent pas suffisamment en compte l'existence de la bataille et la guerre

²⁶⁶ SP, p. 31.

²⁶⁷ SoPu, p. 243. Mis en italique par nous.

²⁶⁸ Voir Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2007, pp. 5-10.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

qui traversent la société, ni la stratégie du pouvoir qui sous-tend la normalisation qui se répand, implicitement ou explicitement, au sein de la société. C'est ainsi qu'il exprime : « ce qu'il [Durkheim] n'a pas dit, c'est que ce système doit pouvoir être analysé à l'intérieur des stratégies propres à un système de pouvoir »²⁶⁹. En résumé, tout en étant conscient des effets de la technologie de la discipline dans la société, Durkheim ne prend pas en considération ni la guerre ni la stratégie du pouvoir qui traversent, selon Foucault, toutes les parties de la société normalisatrice et normalisée.

Alors, qu'en est-il des idées de société et de guerre proposées chez les théoriciens du contrat social, dont notamment Hobbes ? Foucault déploie du moins deux fois une vive critique à la théorie du contrat social : une fois dans *La société punitive* (1972-1973) et l'autre fois dans « *Il faut défendre la société* » (1975-1976). Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de critiquer l'idée du rapport exclusif entre la société et la guerre qui est sous-jacente dans sa théorie du contrat social. Il sera alors question de savoir comment Foucault y rend compte de la théorie hobbesienne du contrat social et pourquoi celui-ci ne peut pas l'accepter comme schéma d'intelligibilité de la société.

On sait bien que dans *Léviathan*, Hobbes souligne qu'avant la conclusion du contrat social, soit dans l'état de nature, il existe « la guerre de tous contre tous », où tout le monde est un loup pour les autres. Le conflit étant généralisé et pérennisé, tout le monde a peur les uns des autres, puisqu'il risque incessamment de se faire agresser par eux et de sa voir extorquer ses biens. C'est donc naturel, d'après Hobbes, de chercher à arrêter cette guerre constante des uns et des autres pour établir l'état de paix au travers du contrat social : contrat qui consiste à céder le pouvoir aux mains du seul souverain qui, en contrepartie, assure le maintien de la sécurité de ses sujets dans son territoire. C'est ainsi qu'apparaît le souverain qui porte le super-pouvoir sur les autres et qui termine enfin cet état de guerre de tous contre tous.

À une telle théorie du contrat social, Foucault remarque qu'une fois conclu le contrat social, la guerre devient alors un état d'*exception* qui n'éclate que dans des occasions rares, puisque c'est désormais la paix qui domine en temps normal dans la société d'après le contrat social. Pour le dire autrement, la guerre est désormais exclue de la société. Dans cette perspective, la guerre civile n'est qu'un rare événement survenu exceptionnellement dans une société en état de paix, tandis que la guerre devient le droit

²⁶⁹ SoPu, p. 243.

d'un État souverain et un moyen de la diplomatie entre les États. Foucault soutient par conséquent que l'enjeu de Hobbes était d'exclure la guerre de la société en privilégiant la souveraineté comme schéma d'intelligibilité du pouvoir et de la société.

Le problème se pose alors de savoir pourquoi Hobbes a voulu éliminer la guerre en vue d'établir le rapport exclusif entre guerre et société. Foucault signale que cette hypothèse de Hobbes a pour but de résoudre la question de la conquête des anglais : question épineuse qui a suscité tant de discussions chez les historiens, les juristes, les philosophes, dans l'Angleterre qui risquait de voir éclater une guerre civile totale à son époque contemporaine. En effet, selon lui, Hobbes voit apparaître et se multiplier ce type de discours politico-historiques qui mettent en cause la légitimité du pouvoir souverain du roi, en se référant à la présence permanente de la guerre au sein de la société anglaise. C'est pour refuser et réprimer ce type de critique historico-politique contre la souveraineté et pour éliminer les discours critiques qui ne cessent de rappeler l'existence de la guerre dans la société que, suivant Foucault, il est obligé d'élaborer la théorie du contrat social qui suppose le rapport exclusif entre la société et la guerre. Ainsi : « Le discours philosophico-politique de Hobbes a été une manière de bloquer cet historicisme politique qui était donc le discours et le savoir effectivement actifs dans les luttes politiques du XVII^e e siècle »²⁷⁰.

Par conséquent, dans les deux cas, à savoir la sociologie chez Durkheim et la théorie du contrat social chez Hobbes, la société est considérée comme étant extérieure à et incompatible avec la guerre : là où la société existe, il n'y a pas de guerre. De leur point de vue, la guerre n'a aucune place dans la société, car elle n'est désormais possible que comme moyen de la diplomatie et de la politique internationale entre les États souverains : régime de la politique internationale appelée habituellement « système de Westphalie ». Ou bien, la guerre n'y est possible qu'en tant que « guerre civile » qui représente l'état d'exception dans une société où la paix règne dans un temps normal. En effet, l'auteur de *Léviathan* estime que la guerre civile est une résurgence éventuelle de la guerre de tous contre tous dans une société, défendant ainsi que la guerre civile n'apparaît que si le souverain perd momentanément sa prise sur la société et elle disparaît tout de suite après l'avoir reprise. Par conséquent, ces deux penseurs considèrent que la société se trouve toujours à l'extérieur de la guerre. En conséquence : « Tant qu'il y a un souverain, il n'y a

²⁷⁰ FDS, p. 96.

pas de guerre de tous contre tous et la guerre civile ne peut réapparaître qu'en bout de course lorsque le souverain disparaît »²⁷¹.

3.2. Le discours sur la guerre des races

Ayant examiné ces deux types de discours sur la guerre et la société, Foucault est conduit alors à analyser un autre type de discours qui se rapproche plus de sa conception du rapport entre les deux que les discours analysés ci-dessus. Comme nous l'avons brièvement évoqué, il s'agit d'un discours tenu par les historiens de la noblesse de l'époque de l'Ancien Régime. Foucault évoque pour l'exemple de ces historiens les noms comme Mably(1709-1785), Buat-Nançay(1732-1787) ou Montlosier(1755-1838), mais il soutient que c'est notamment Boulainvilliers(1658-1722) qui nous permet de bien saisir ce qu'il appelle « le discours sur la guerre des races » : discours qui cherche à révéler des affrontements permanents entre les nobles-historiens et le souverain sous l'Ancien Régime²⁷².

Pour bien analyser la spécificité de ce discours sur la guerre des races, Foucault prête une attention particulière à un mémoire rédigé par Boulainvilliers²⁷³. Dans son examen du texte, il insiste sur le fait que l'on y voit apparaître le premier usage de l'histoire contre le pouvoir royal sur la scène politique à proprement parler. D'après lui, l'histoire s'employait jusqu'alors, du moins dans la cour royale, comme généalogie au sens traditionnel du terme : celle qui tend à renforcer l'autorité du roi qui est fondée sur sa continuité avec l'Ancien Rome. À un tel usage généalogique de l'histoire, Boulainvilliers oppose une nouvelle forme de l'histoire qui vise à critiquer le pouvoir royal. En effet, le rapport rédigé par ce noble cherche moins à légitimer le pouvoir du monarque qu'à

²⁷¹ SoPu, p. 29.

²⁷² Sur l'identité et la différence entre Boulainvilliers et Mably, cf. François Furet, *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, « Champs », 2007, chap. 2-4 (« Deux légitimations historiques de la société française : Mably et Boulainvilliers »).

²⁷³ Il s'agit d'un texte que Louis XIV lui a fait rédiger au bénéfice de son petit-fils, le duc de Bourgogne, car Boulainvilliers était alors un des maîtres de ce jeune duc. Le noble a assumé la tâche pénible de dresser un bilan général de l'État en collaboration avec d'autres. Ce qui est important d'après Foucault, c'est qu'il y ajoute un mémoire supplémentaire qui raconte l'histoire de la France, histoire qui est cependant retracée de son point de vue. Il s'agit pour lui de décrire la chute des nobles jusqu'à la monarchie de Hugues Capet. En effet, il y souligne comment le roi, ses juristes et ses intendants ont conspiré contre les nobles en les privant de leurs biens de manière illégitime au cours de l'histoire de la France.

dénoncer sa méchanceté, car c'est le dernier qui est, selon toujours ce noble, responsable de la chute des nobles sous le régime de l'État absolutiste. Foucault souligne ainsi que ce que Boulainvilliers y relate a pour effet de dénouer le lien privilégié entre l'histoire et le roi. En un sens, il a rendu l'histoire une arme avec laquelle il s'affronte avec le roi-pillard.

Force est alors de constater que ce nouvel emploi de l'histoire entraîne un changement radical dans le corpus des faits historiques. Car c'est l'histoire des luttes entre les Francs et les Gaulois remontant jusqu'au IV^e siècle qui constitue désormais un corpus privilégié aussi bien pour les historiens de la noblesse que pour les défenseurs de la légitimité royale. Pour les premiers, dont en particulier Boulainvilliers, le but est de rétablir l'équilibre des forces initiales entre ces deux puissances raciales à travers la mise au jour de différentes ruses usées par les Gaulois à l'égard des Francs. Face à une telle vive critique, le pouvoir royal, de son côté, est obligé d'aborder aussi des recherches historiques pour se défendre contre les attaques basées sur l'histoire. C'est bien là que Foucault trouve l'apparition du discours sur la guerre des races sur la scène politique en France : discours qui dévoile la bataille traversant la *société* qui est apparaît en état de paix.

Il est alors important de savoir s'il est possible de reconnaître dans ce discours sur la guerre des races l'idée marxiste de lutte des classes. De fait, les marxistes admettent volontiers que l'on la trouve, même en état de germe, dans ces discours des historiens de la noblesse. Pourtant, Foucault ne se met pas d'accord sur cette interprétation, parce que, d'après lui, les historiens de la noblesse ne se posent point le problème de savoir comment définir ces races, à la différence des marxistes dont l'intérêt principal consiste à savoir qui appartient à la classe dominante (la bourgeoisie) ou à la classe dominée (le prolétariat). Bref, il s'agit, pour les marxistes, de regrouper les hommes dans l'une de ces deux classes suivant leur statut sociologique et juridique. En revanche, dans le discours sur la lutte des races tenu par ces historiens, il s'agit de développer une nouvelle grille d'intelligibilité qui permet de rendre compréhensible la guerre au sein de la société, ce qui n'est pas forcément le cas dans l'idée marxiste de lutte des classes²⁷⁴ Quel est alors ce nouveau schème d'intelligibilité de la guerre selon ces historiens de la noblesse ?

²⁷⁴ Dans un entretien « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » tenu quelques années après « *Il faut défendre la société* », Foucault remet en cause la notion de lutte des classes. Mais là, il le fait en repensant à la notion de volonté. Selon lui, on

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Revenons alors sur l'analyse des textes de Boulainvilliers par Foucault pour savoir comment ce noble considère la guerre ? Il utilise, toujours selon Foucault, la guerre comme « analyseur général de la société » : « Boulainvilliers fait subir trois généralisations successives ou superposées à la guerre. Premièrement, il la généralise par rapport aux fondements du droit ; deuxièmement, il la généralise par rapport à la forme de la bataille ; troisièmement, il la généralise par rapport au fait de l'invasion et à cet autre fait réciproque de l'invasion qu'est la révolte »²⁷⁵. Nous envisagerons alors ces trois caractéristiques dans le schème d'intelligibilité de la société proposée par lui.

Premièrement, Boulainvilliers considère qu'à la différence de Hobbes, la guerre n'apparaît pas comme suspension exceptionnelle du droit naturel. Au contraire, il estime que la guerre se retrouve partout dans l'histoire, produisant constamment des inégalités au sein d'une société. Autrement dit, son idée de guerre renvoie, selon Foucault, aux rapports de forces qui traversent de part en part la société entière. Ainsi Foucault déclare-t-il : « Donc, partout des inégalités, partout des violences fondant des inégalités, partout des guerres. Il n'y a pas de sociétés qui puissent tenir sans cette espèce de tension belliqueuse entre une aristocratie et une masse de peuple »²⁷⁶. De ce point de vue, la guerre existe antérieurement au droit naturel qui garantit l'égalité de tous si bien qu'elle est rendue abstraite et fictive. Pour Boulainvilliers, la nature qui est par essence égalitaire est

interprète traditionnellement cette notion de deux manières suivantes. On assiste d'un côté au modèle de la philosophie naturelle et d'autre part à celui de la philosophie du droit. Le premier, représenté par Leibnitz, considère que la volonté est la force, tandis que le deuxième, dont en particulier Kant, estime que la volonté relève de l'ordre moral. Or, Foucault soutient qu'il existe un autre modèle de la volonté, suivant lequel celle-ci représente en quelque sorte « un principe de déchiffrement intellectuel, un principe de compréhension [...] pour cerner la réalité » (« Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », in DE II, p. 604). Ce sont Schopenhauer et Nietzsche qui élaborent, d'après lui, une telle conception de la volonté. Il souligne alors qu'elle va jusqu'à renverser les rapports entre le savoir, les passions et la volonté, dans la mesure où le savoir est dès lors analysé en termes de volonté et de passions, comme il le fait précisément avec sa notion de « volonté de savoir ». Pour le dire autrement, chez Nietzsche la question de la volonté est posée en tant que lutte ou bataille : il offre en effet un point de vue stratégique et militaire pour analyser la volonté. C'est avec ce concept de volonté comme lutte que Foucault tente de reformuler ici des questions qui se posent avec la notion de lutte des classes. Comme il n'y a plus lieu de définir sociologiquement les classes de la bourgeoisie et du prolétariat, les questions qui se posent sont, selon Foucault : « Qu'est-ce que la lutte, quand on dit lutte des classes ? Puisqu'on dit lutte, il s'agit de conflit et de guerre. Mais comment cette guerre se développe-t-elle ? Quel est son objectif ? Quels sont ses moyens ? Sur quelles qualités rationnelles repose-t-elle ? » (*Ibid.*, p. 606).

²⁷⁵ FDS, p. 139.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 138-139.

faible par rapport à l'histoire génératrice des inégalités. Ainsi, ce n'est pas le droit naturel mais la guerre qui est pertinente pour rendre intelligibles la société et son histoire. Ainsi comprise, la guerre n'est donc jamais la bousculade ou l'interruption survenues occasionnellement dans une société.

Deuxièmement, il s'agit pour le noble de prendre en compte des rapports de forces qui traversent la société. Autrement dit, il s'agit de savoir qui possède les armes et d'analyser l'organisation des institutions militaires et de l'armée à l'intérieur d'une société donnée. Le problème de la possession des armes en pose d'emblée un autre : celui de la technique. Foucault prend pour l'exemple le calcul du coût économique causé par de différentes formes de l'armée – celle de chevaliers ou de fantassins – par rapport à celui qui la possède. On s'aperçoit ici que la guerre est entendue « comme répartition des armes, nature des armes, techniques de combat, recrutement, rétribution des soldats, impôts afférents à l'armée » et ainsi « comme institution interne et non plus comme événement brut de la bataille »²⁷⁷. Une telle interprétation de la guerre entraîne nécessairement un changement profond quant au rapport de la guerre avec la société. En effet, la guerre n'est plus considérée comme événement qui survient de l'extérieur de la société. Loin de là, elle traverse le corps social tout entier. Il faut donc souligner que chez Boulainvilliers « ce n'est plus comme fait de l'invasion que la guerre laisserait sa marque sur un corps social, mais que, par le relais des institutions militaires, elle se trouve avoir des effets généraux sur l'ordre civil tout entier »²⁷⁸.

Troisièmement, la notion de guerre selon Boulainvilliers permet de saisir comment les forts sont devenus faibles, et comment les faibles sont devenus forts. Il n'est donc pas là question de savoir qui a été vainqueur et qui a été vaincu. Il s'agit plutôt pour cet historien noble de « ce problème du passage de la force à la faiblesse et de la faiblesse à la force »²⁷⁹. Foucault précise alors qu'en adoptant une telle perspective, l'histoire devient un *calcul des forces*. Dès lors qu'il faut décrire les mécanismes des rapports de forces, cette analyse de la guerre ne se fait alors plus suivant la dichotomie simpliste vainqueurs/vaincus. Il faut plutôt tenir compte de tout un petit système d'appuis,

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 142.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

d'alliances, de conflits internes, au lieu de prendre en considération le duel entre les deux masses opposées. Ainsi, Foucault parle de la façon suivante :

Jusqu'au XVII^e siècle, la guerre, c'était bien, essentiellement, la guerre d'une masse contre une autre masse. Boulainvilliers, lui, fait pénétrer le rapport de guerre dans tout le rapport social ; il va le subdiviser par mille canaux divers, et va faire apparaître la guerre comme une sorte d'état permanent entre des groupes, des fronts, des unités tactiques, en quelque sorte, qui se civilisent les uns les autres, s'opposent les uns aux autres, ou au contraire s'allient les uns avec les autres²⁸⁰.

Il faut remarquer alors que nous assistons à l'idée selon laquelle tous les hommes s'affrontent les uns aux autres à l'intérieur de la société. Cette idée rappelle sans doute la « guerre de tous contre tous » chez Hobbes. Pourtant, Foucault estime que l'idée de Boulainvilliers se distingue nettement de celle de Hobbes, dans la mesure où il est question pour le dernier d'exclure la société du corps social.

Foucault conclut ainsi qu'ayant déterminé le rapport immanent entre la guerre et la société, Boulainvilliers a inventé la conception de la guerre comme « grille d'intelligibilité » du corps social et même l'histoire en général : « C'est la guerre qui rend la société intelligible chez Boulainvilliers et je pense, à partir de là, dans tout le discours historique »²⁸¹. Cela dit, il ne faut pas comprendre que l'histoire décrite par ce noble a été tout juste. Foucault raconte qu'elle serait entièrement fausse. Cela dit, le vrai problème n'est pas de savoir si l'histoire esquissée par ce noble est vraie ou fausse. Au contraire, c'est de se rendre compte que Boulainvilliers a bouleversé la façon dont on comprend la

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 144. Il est intéressant de remarquer ici que Foucault considère une telle conception de la guerre comme conditions de possibilité de la définition de la guerre défendue par le stratège allemand Karl von Clausewitz. Dans son ouvrage, *De la guerre*, il définit celle-ci comme autre moyen de continuer la politique ; pour lui, la guerre est un moyen exceptionnel par rapport aux autres dont se sert la politique en temps normal. La guerre est donc placée à l'extérieur de la société. Selon Foucault, une pareille perspective de la guerre tient davantage au renversement de l'idée de guerre chez Boulainvilliers qu'à sa *creatio ex nihilo*. En effet, le philosophe estime que le propos de Clausewitz est de dégager l'essence pure de la guerre d'une société chaotique pleine de confusions. En ce sens, les textes du stratège allemand servent à discipliner ces divers conflits traversant la société pour créer une entité idéale de la guerre, avec ses règles de jeu strictes. Cf. *Ibid.*, p. 41.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 145.

guerre, la société et encore l'histoire. De ce point de vue, Foucault admet que sa généalogie partage cette grille d'intelligibilité instaurée par Boulainvilliers. Ainsi dit-il :

La grille d'intelligibilité posée par Boulainvilliers a instauré – je crois – un certain régime, un certain pouvoir de partagée vérité/erreur, que l'on peut appliquer au discours de Boulainvilliers lui-même, et qui peut faire dire, d'ailleurs, que son discours est faux, dans son ensemble, et faux dans son détail. [...] Il n'en reste pas moins que c'est cette grille d'intelligibilité qui a été posée pour notre discours historique. Et c'est à partir d'une intelligibilité de ce type que, nous, désormais, pouvons dire ce qui est vrai ou faux dans le discours de Boulainvilliers²⁸².

C'est ainsi que Foucault caractérise le discours sur la guerre des races chez les historiens de la noblesse, dont en particulier Boulainvilliers. En résumé, il s'agit d'un discours qui trouve la guerre au sein même de la société à la différence des deux théories de la société évoquées ci-dessus²⁸³.

3.3. L'appropriation du discours sur la guerre des races par l'État

Dans le reste du cours « *Il faut défendre la société* », Foucault expliquera comment ce discours sur la lutte des races a été *retourné* au seuil de la modernité. En effet, il estime que le pouvoir de l'État se l'appropriera pour neutraliser les effets critiques entraînés par ce discours. Tout en gardant l'idée du rapport entre la guerre et la société, le nouveau discours sur le rapport entre société et guerre a pour objectif de confiner la guerre dans le domaine économique et social, rejetant ainsi à l'extérieur le calcul des armes et des alliances militaires qui occupait une place centrale dans le discours sur la lutte des races. Il est alors intéressant de constater qu'à ses yeux, la dialectique de Hegel comme la pensée

²⁸² *Idem.*

²⁸³ Il ne sera pas inutile d'évoquer ici que Foucault paraît trouver dans le discours de Boulainvilliers « l'origine » de sa propre généalogie. On dirait que c'est en faisant cette généalogie de la généalogie qu'il s'oppose à l'idée de l'histoire intimement liée au pouvoir et à l'État. Dans ce sens, la généalogie menée par Foucault sert d'emblée à la critique de l'idée générale et commune de l'histoire. Il affirme ainsi : « dans la mesure même où l'histoire était bien – je crois – un savoir essentiellement étatique, entre l'histoire disciplinarisée par l'État, devenue contenu d'enseignement officiel, et puis cette histoire liée aux luttes, comme conscience des sujets en lutte, il y a eu un affrontement perpétuel » (*Ibid.*, p. 165).

de Clausewitz sur la guerre représentent ce retournement ou cette réappropriation du discours de la lutte des races. Nous analyserons ainsi comment Foucault a décrit la généalogie du retournement de ce discours sur la guerre des races.

Pour retracer l'histoire d'une transformation pareille du discours de la lutte des races, Foucault prête une attention particulière au texte rédigé juste avant la Révolution : *Qu'est-que le Tiers-État ?* de Sieyès. On sait bien qu'il s'agit d'un livret qui se donne le but de défendre l'intérêt du Tiers-État, c'est-à-dire la classe bourgeoise et citoyenne différente des deux autres états, à savoir la noblesse et la clergie. Comment Sieyès renverse-t-il alors le discours de la lutte des races élaboré par les historiens de la noblesse ?

En premier lieu, Foucault remarque que le texte de Sieyès a pour objectif de redéfinir le concept de *nation*. On se rappellera que chez Boulainvilliers, pour qu'il y ait une nation, ou une race, il suffit qu'il y existe un groupe des hommes qui aient en commun un certain intérêt et un certain nombre de choses communes, telles que des coutumes, des habitudes et une langue. Autrement dit, la définition d'une race ne lui présente pas de problème théorique sérieux. Pourtant, une définition pareille de la nation ne semble pas suffisante aux yeux de Sieyès. Selon Foucault, il considère que la nation, c'est « un rapport, au contraire, vertical, allant de ce corps d'individus, susceptibles de constituer un État, jusqu'à l'existence effective de l'État lui-même »²⁸⁴. Autrement dit, Sieyès considère que la nation doit être définie désormais par son rapport essentiel avec l'État. C'est ainsi que dans ce texte la nation est considérée comme ensemble des individus qui est susceptible de constituer un État, « jusqu'à l'existence effective de l'État lui-même »²⁸⁵.

Du point de vue de Sieyès, l'État ne détient donc plus le pouvoir souverain et absolu ; il n'est considéré que comme ensemble des fonctions publiques et privés que le seul Tiers-État ou la société civile est à même d'assumer. Quelles sont alors ces fonctions constitutives de l'État ? À cet égard, Sieyès attire d'abord l'attention sur les lois communes et l'instance législative qui les déterminent. De plus, la nation doit être capable d'assumer également les travaux, tels que l'agriculture, le travail manuel et le commerce, ainsi que les fonctions publiques, dont l'armée, la justice, l'administration et la religion.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁸⁵ *Idem.*

Il est alors intéressant de noter que d'après Sieyès, la noblesse ne peut en aucun cas assumer toutes ces fonctions, publiques ou privées, car cette classe privilégiée a longtemps laissé et même a imposé toutes ces fonctions aux mains du Tiers-État. De ce fait, la noblesse n'a pas sa place dans ce que Sieyès définit comme nation. Seul le Tiers-État, qui peut mener à bien toutes les fonctions publiques et privées de l'État, constitue à lui seul la nation ou l'État-nation. Elle exclue par conséquent les autres états – la noblesse et la clergie – à l'extérieur de l'État.

Foucault insiste alors sur le fait que dans cette réflexion de *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, il n'y a désormais plus de luttes autour du pouvoir de l'État. Maintenant que l'État-nation est défini par Sieyès comme ensemble des fonctions à assumer et que le seul Tiers-État garantit toutes les fonctions nécessaires pour le maintenir, il n'est plus question ni de la guerre, ni de la victoire, ni encore de la domination d'une nation par rapport aux autres chez Sieyès. Dans sa perspective, il s'agit plutôt de l'« étatisation » permanente qui se déroule au sein même de l'État-nation, ainsi que le montre Foucault : « Non pas 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 »²⁸⁶. Il précise ainsi que chez Sieyès ce n'est plus la guerre qui fournit la grille d'intelligibilité de la société, car il n'y a plus de batailles et de luttes à l'intérieur de l'État lié à la seule nation privilégiée : le Tiers-État. C'est en ce sens que le discours de Sieyès s'oppose à celui des historiens de la noblesse, pour lesquels c'est la guerre qui leur permet de déchiffrer des rapports de force entre les races dans la société. Foucault souligne ainsi que la guerre est exclue de la société dans le discours de Sieyès. La guerre n'existe dès lors qu'entre les États comme moyen de la politique internationale ; c'est ce que confirme la thèse célèbre de Clausewitz selon laquelle la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens.

Cela dit, il faut bien noter que la guerre ne disparaît pas complètement dans l'État-Nation. Foucault précise en effet qu'elle s'y transforme en *guerre économique et social entre les citoyens*. L'enjeu de la guerre n'y est plus de dominer la race adverse, puisqu'il n'y a qu'une seule race. Au contraire, elle a pour objectif de réaliser l'universalité de l'État. C'est au sein d'une seule race que la guerre se déroulera, et cela de façon ni militaire ni belliqueuse, mais *civile*. Ainsi Foucault affirme-t-il :

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 200.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

On va maintenant, au contraire, avoir une histoire où la guerre — la guerre pour la domination — sera remplacée par une lutte qui est, en quelque sorte, d'une autre substance : non pas un affrontement armé, mais un effort, une rivalité, une tension vers l'universalité de l'État. C'est l'État, et l'universalité de l'État, qui vont être, à la fois, l'enjeu et le champ de bataille de la lutte ; lutte par conséquent qui, dans la mesure même où elle n'aura pas pour fin et pour expression la domination, mais aura pour objet et espace l'État, sera essentiellement civile. Elle va se dérouler essentiellement à travers et en direction de l'économie, des institutions, de la production, de l'administration²⁸⁷.

Force est alors de constater que la lutte entre les citoyens ne se comprend plus en termes militaires comme c'était le cas dans le discours de la lutte des races ; c'est plutôt en termes *économiques, politiques, ou sociaux* que l'on la déchiffrera depuis l'âge moderne. Si on réfléchit donc sur le rapport entre guerre et société, ce n'est plus le calcul des forces entre les camps opposés qu'il faut mettre à la lumière. Cette guerre doit s'analyser du point de vue de l'histoire de la société civile qui devient maintenant la *réalité* sur fond de laquelle tout se déroule²⁸⁸. Ainsi Foucault dit-il :

Et je crois que c'est là où se pose l'une des questions fondamentales de l'histoire et de la politique, non seulement du XIX^e siècle, mais du XX^e siècle encore. Comment peut-on comprendre une lutte en termes proprement civils ? Ce qu'on appelle la lutte, la lutte économique, la lutte politique, la lutte pour l'État, est-ce que ceci peut être effectivement analysé en des termes non guerriers, dans des termes proprement *économico-politiques* ? Ou faut-il retrouver, derrière cela, quelque chose qui serait, justement, ce fond indéfini de la guerre et de la domination que les historiens du XVIII^e siècle avaient essayé de repérer ?²⁸⁹

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 201.

²⁸⁸ Foucault analysera la genèse de l'idée de société civile quelques années plus tard dans le cours *Naissance de la biopolitique*. Là encore, il refuse de considérer la société civile comme grille d'intelligibilité du pouvoir et de la guerre au sein de la société. Voir sur ce point NB, la leçon du 4 avril 1979.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 202.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Alors que le discours inventé par le Tiers-État maintient l'idée de guerre dans la société, le discours propose toutefois une grille d'intelligibilité tout à fait différente de celle qui était proposée par les historiens de la noblesse. De fait, il considère dès lors que la guerre se déroule dans l'espace économico-politique de l'État-Nation et qu'elle se déchiffre du point de vue plus économique et politique que militaire. De plus, s'il existe une guerre au sein de la société civile, celle-ci a pour objectif d'améliorer et d'achever l'universalité de l'État-Nation dans l'*avenir* ; le discours de la lutte des races consistait, rappelons-le, à remonter dans le passé pour rétablir les rapports de force originaux.

Il convient de constater alors que, suivant Foucault, la dialectique de Hegel s'inscrit pleinement dans cet espace de l'État-Nation qui représente l'universel et le *tout*. Si sa notion de dialectique fait valoir l'idée de lutte comme force motrice de l'histoire, son enjeu est de pacifier ce discours sur la lutte des races qui est essentiellement militaire, belliqueux et antiétatique :

La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises [...] comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale. La dialectique a colonisé ce discours historico-politique qui faisait, parfois avec éclat, souvent dans la pénombre, parfois dans l'érudition et parfois dans le sang, son chemin pendant des siècles en Europe. La dialectique c'est la pacification, par l'ordre philosophique et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale²⁹⁰.

Comme il le souligne dans ce passage, la dialectique, qu'elle se développe entre les individus ou entre la société et l'État, vise en réalité à neutraliser la puissance du discours sur la guerre des races.

De même, la thèse célèbre de Clausewitz – la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens – se place également par Foucault dans ce retournement du discours de la lutte des classes : « Je crois en effet [...] que le principe selon lequel la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens était un principe bien antérieur à

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

Clausewitz, qui a simplement retourné une sorte de thèse à la fois diffuse et précise qui circulait depuis le XVII^e et XVIII^e siècle »²⁹¹. De ce point de vue, il ne serait pas étonnant de savoir que l'on rapproche tendanciellement la philosophie de Hegel à la pensée de Clausewitz sur la guerre, puisque l'un comme l'autre visent, selon Foucault, à retourner et neutraliser tous les deux le discours précédent, c'est-à-dire le discours sur la guerre des races²⁹². Cependant, comme nous l'avons constaté, cette comparaison conduit davantage à masquer l'existence même de la guerre qui traverse la société qu'à mettre au jour la vérité de celle-là.

C'est ainsi qu'en suivant l'analyse de Foucault, nous avons éclairé les différents discours sur le rapport entre guerre et société. Son enjeu consiste à mettre au jour et faire la généalogie du discours sur la guerre des races défendu par les historiens de la noblesse, dont notamment Boulainvilliers : discours qui sera ensuite retourné contre lui-même par les historiens et les philosophes qui affirment le pouvoir absolu du Tiers-État et de la société civile pour masquer la bataille qui traverse de bout en bout la société moderne. On se demande alors : le discours sur la guerre des nations a-t-il disparu complètement depuis l'époque moderne ? Ce n'est en réalité pas le cas. Comme il le précise, le discours sur la guerre des races connaît deux formes différentes au sein de la société moderne : le *racisme biologique* et la *lutte des classes*.

D'un côté, le racisme biologique consiste à laisser fonctionner encore la souveraineté dans une société biopolitisée qui fait vivre et laisse mourir les hommes à son intérieur. On s'aperçoit tout de suite que le principe de la souveraineté et celui de la biopolitique se contredisent l'un et l'autre. C'est alors que, d'après Foucault, la stratégie du pouvoir déploie le discours sur la guerre des races afin d'assurer l'exercice de la souveraineté et de justifier le meurtre des hommes au sein de la société biopolitique. Il précise que, pour ce faire, ce discours sur la guerre des races se traduit par le racisme biologique à l'âge moderne, grâce auquel la souveraineté peut survivre même après la généralisation de la biopolitique à l'époque moderne.

D'un autre côté, Foucault soutient que ce discours sur la guerre des races apparaît sous la forme du discours sur la lutte des classes depuis l'époque moderne. Selon lui,

²⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

²⁹² Voir par exemple René Girard, *Achever Clausewitz : Entretien avec Benoît Chantre*, Paris, Flammarion, « Champ Essais », 2011.

celui-ci a pour but de s'opposer au discours biopolitique, dont en particulier celui de Malthus. Comme on le sait, celui-ci défend que les dynamiques de croissance de la population dépassent largement celles de la production, ce qui représente, selon lui, la cause ultime de la pauvreté dans la société. De ce point de vue, il faut mener une politique active de contrôle de la natalité pour maîtriser la croissance de la population génératrice de la pauvreté. En revanche, Marx défend, de son côté, que la pauvreté tient moins à ce déséquilibre entre ces deux vitesses de croissance qu'à l'exploitation structurelle de la population imposée par le capital. Ainsi, il propose de voir le développement de l'histoire à la lumière de la lutte des classes, affirmant que c'est la lutte entre la classe bourgeoise et la classe prolétaire qui est motrice de l'histoire. Voilà comment le discours sur la guerre des races se traduit par celui de la lutte des classes.

Il faut souligner alors que ces deux formes de discours sur le rapport entre guerre et société ont pour but commun d'atteindre un certain but : d'une part la société sans classe et, de l'autre, la société d'une seule nation. Rappelons ici que le discours sur la guerre des races chez Boulainvilliers a également pour but de rétablir les rapports de forces initiaux entre roi et nobles dans le passé lointain. Si Foucault insiste sur l'importance du discours sur la guerre des races, il refuse en même temps de revenir sur l'origine quelle qu'elle soit²⁹³.

²⁹³ De fait, Foucault affirme un an après le cours « *Il faut défendre la société* » comme suit : « Le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné, de relations. Donc, le problème n'est pas de constituer une théorie du pouvoir qui aurait pour fonction de refaire ce que Boulainvilliers, d'un côté, un Rousseau, de l'autre, ont voulu faire. Tous deux partent d'un état originaire où tous les hommes sont égaux, et puis, que se passe-t-il ? Invasion historique pour l'un, événement mythico-juridique pour l'autre, toujours est-il qu'à partir d'un moment les gens n'ont plus eu de droits et il y a eu du pouvoir. Si on essaie de bâtir une théorie du pouvoir, on sera toujours obligé de le considérer comme surgissant en un point et à un moment donnés, et on devra en faire la genèse, puis la déduction. Mais si le pouvoir est en réalité un faisceau ouvert, plus ou moins coordonné (et sans doute plutôt mal coordonné) de relations, alors le seul problème est de se donner une grille d'analyse, permettant une analytique des relations de pouvoir » (« Le jeu de Michel Foucault », dans DE II, p. 302). Dans ce propos de Foucault, il importe de distinguer l'idée de retour sur l'état originaire et celle de relations de pouvoir comme grille d'analyse. Comme nous l'avons soutenu, Foucault garde toujours l'idée de guerre comme analytique du pouvoir, qu'il a découvert chez Boulainvilliers et d'autres historiens de la noblesse, bien que certains croient y trouver une modification profonde dans la pensée de Foucault juste un an après son cours au Collège de France. Voir par exemple Omoe Sonoda, « De la guerre au gouvernement. Sur les cours au Collège de France de Michel Foucault », in K.Takakuwa et K.Serizawa, eds., *Après Foucault*, Tokyo, Presses universitaires de Keiô, 2007, pp. 11-40 (en japonais).

4. Les technologies de l'objectivation et la reformulation de la question de l'homme

Ayant analysé comment Foucault concevait l'être de la technique et repérait le lieu de bataille, on s'est posé la nouvelle question : celle de savoir comment Foucault analysait l'*objectivation* et l'assujettissement provoqués par le pouvoir de la vérité. Cette question vaut d'emblée comme celle de savoir comment l'homme et de la pensée anthropologique sont construits en tant que l'objet du savoir et du pouvoir dans le cours de l'histoire²⁹⁴. Pour aborder ce problème, nous étudierons ces trois thèmes suivants : 1. la construction de l'*âme* individuelle (*Surveiller et punir*) ; 2. la genèse de l'intériorité et de la conscience qui s'examine infiniment (*La Volonté de savoir*) ; 3. la généalogie de la « population » qui, en tant qu'unité indépendante des individus, est l'objet central des sciences positives, à savoir les sciences de la vie, du travail et du langage (*Sécurité, territoire, population*). Nous verrons enfin comment Foucault explique la genèse de l'homme moderne en se fondant sur cette étude des trois modes d'objectivation.

4.1. L'objectivation de l'âme individuelle

D'abord, notre analyse porte sur le problème de la construction de l'âme individuelle dont Foucault traite principalement dans *Surveiller et punir*. Pour ce faire, il pointe l'importance de la technologie disciplinaire dans cette objectivation de l'âme individuelle, qui prépare du même coup la naissance des sciences humaines, dont notamment la psychologie. Comment son analyse procède-t-elle alors ?

Il convient d'abord d'étudier comment Foucault caractérise l'assujettissement. Il est alors à noter que celui-ci ne s'opère pas au niveau *idéologique*. Suivant la notion d'idéologie, une voix, dont on ne sait ni l'auteur ni l'origine, interpelle les hommes pour les transformer en sujets. On note alors que l'assujettissement supposé par l'idéologie s'effectue au niveau précisément idéologique, non pas corporel. En revanche, Foucault précise qu'il faut tourner nos yeux vers les différentes techniques de corps afin de savoir comment l'assujettissement se fait en réalité. Il en évoque alors trois éléments : l'échelle, l'objet et la modalité. Il est d'abord question de l'échelle du contrôle. Il ne s'agit pas de

²⁹⁴ Sur la reformulation de la question des sciences humaines, voir Guillaume le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2014, pp. 147-149.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

traiter le corps en tant qu'unité indissociable, mais de le travailler d'une manière plus détaillée que globale. L'assujettissement consiste alors à exercer sur le corps une coercition tenue à travers le contrôle de ses mouvements, gestes, attitudes et sa rapidité. Deuxièmement, il est question de l'objet du contrôle. Les techniques d'assujettissement visent moins à la sémiologie du corps individuel – c'est le cas de l'idéologie – qu'à l'économie de ses mouvements physiques et leur organisation. La contrainte imposée à le corps ne porte ainsi moins sur ses signes que sur ses *forces physiques*. Troisièmement, il s'agit la modalité du contrôle : la discipline implique une coercition constante qui veille sur les *processus* même de l'activité corporelle et physique plutôt que sur son résultat et son produit. Ce faisant, la discipline *quadrille* le temps, l'espace dans lesquels les mouvements corporels prennent place et se déroulent. C'est de telle façon que les techniques d'assujettissement investissent le corps de l'homme pour l'encadrer, le rendre docile et produire leur obéissance. Force est alors de constater que, ce disant, Foucault s'oppose clairement à ce que la théorie du contrat social suppose²⁹⁵.

L'assujettissement étant ainsi défini, nous nous pencherons ensuite sur l'analyse de Foucault quant à l'objectivation de l'âme individuelle. Il note d'abord que l'assujettissement fait en sorte que les hommes sont offerts comme objets à l'observation. Cette objectivation a pour but de ramasser des informations sur eux et de mieux les soumettre à l'ordre. Autrement dit, l'assujettissement par la discipline rend les corps à la fois *visibles* et *lisibles*, ainsi qu'il le montre :

Le pouvoir disciplinaire, lui, s'exerce en se rendant invisible ; en revanche il impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire. Dans la discipline, ce sont les sujets qui ont à être vus. Leur éclairage assure l'emprise du pouvoir qui s'exerce sur

²⁹⁵ Dans *Surveiller et punir*, Foucault oppose en effet le rêve du philosophe et celui du militaire, le dernier étant basé sur ces techniques disciplinaires d'assujettissement : « Le songe d'une société parfaite, les historiens des idées le prêtent volontiers aux philosophes et aux juristes du XVIII^e siècle ; mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société ; sa référence fondamentale était non pas à l'état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine, non pas au contrat primitif, mais aux coercitions permanentes, non pas aux droits fondamentaux, mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique » (SP, p. 443).

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

eux. C'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire²⁹⁶.

Il est alors intéressant de remarquer que l'examen, qui place des individus dans un champ de surveillance, les situe par là même dans un champ documentaire. De fait, il les inscrit dans toute une épaisseur de documents qui les captent et les fixent. Ainsi, selon Foucault, « Il [l'assujettissement] laisse derrière lui toute une archive ténue et minutieuse qui se constitue au ras des corps et des jours »²⁹⁷. Il se dégage alors « toute une série de codes de l'individualité disciplinaire qui permettent de transcrire en les homogénéisant les traits individuels établis par l'examen »²⁹⁸. Pour enregistrer ces traits individuels, l'examen procède par le cumul des documents, la mise en corrélation de ces éléments documentés, l'organisation de champs comparatifs pour classer et former des catégories et fixer des normes. C'est grâce à cet appareil ou cette technique d'écriture que l'examen fait de l'individu un objet du savoir, établissant ainsi le lien entre l'énoncé et la visibilité.

Foucault tient alors à souligner que ce système d'écriture des individus introduit une discontinuité profonde du point de vue du savoir : l'apparition d'une science de l'individu, non plus de l'espèce. Il précise qu'avec les techniques d'écriture et d'examen, on assiste à un renversement de la thèse aristotélicienne, selon laquelle les sciences ont pour objet davantage l'espèce que l'individu. En revanche, Foucault affirme qu'il s'agit dès lors de l'individu qui figure au centre du savoir :

On a sans doute raison de poser le problème aristotélicien : une science de l'individu est-elle possible, et légitime ? À grand problème, grandes solutions peut-être. Mais il y a le petit problème historique de l'émergence, vers la fin du XVIII^e siècle, de ce qu'on pourrait placer sous le sigle de sciences « cliniques » ; problème de l'entrée de l'individu (et non plus de l'espèce) dans le champ du savoir ; problème de l'entrée de la description singulière, de l'interrogatoire, de l'anamnèse, du « dossier » dans le fonctionnement général du discours scientifique. À cette simple question de fait, il faut sans doute une réponse sans grandeur : il faut regarder du côté de ces procédés

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 220.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 468.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 469.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

d'écriture et d'enregistrement, il faut regarder du côté des mécanismes d'examen, du côté de la formation des dispositifs de discipline, et de la formation d'un nouveau type de pouvoir sur les corps²⁹⁹.

De fait, toute une série de techniques de dressage, classement, normalisation transforment chaque homme individu en « cas » individuel. Cela dit, il faut noter que ce que Foucault entend par « individu » renvoie moins à l'idée d'individu du droit supposée par la théorie du contrat qu'à un individu qui fait l'objet de la technologie de la discipline visant à le décomposer en une série de forces et de comportements³⁰⁰. C'est ainsi que la technologie de la discipline enregistre l'unité de l'individu sur le plan du langage et du savoir.

Reste alors à savoir comment le discours des sciences humaines, dont l'objet est l'âme des individus, voit sa naissance. Pour répondre à cette question, il faut bien constater qu'avec l'apparition de la technologie disciplinaire, l'individualité n'est plus le privilège pour des hommes dont l'historiographie mérite d'être rédigée. À l'âge moderne, la description des individus cible aussi bien des héros que de petits hommes infâmes, mineurs ou anormaux, dont l'enfant, le malade, le fou, le condamné, etc. Foucault affirme en effet que les procédés disciplinaires abaisse le seuil de l'individualité descriptible pour faire de cette description un moyen de contrôle et une méthode de domination. Si étudier le cas des individus renvoie à chercher leurs anomalies, c'est parce qu'il existe une grande continuité du normal et de l'anormal ou celle du normal et du pathologique à l'âge moderne ; c'est ce qu'il appelle la « société de normalisation », que représente la dialectique du Même et l'Autre sur le plan discursif.

Force est alors de constater que l'objet de l'âme individuelle ne cesse d'individualiser les hommes pour repérer des anomalies, aussi petites qu'elles soient, dans leur esprit et corps :

Dans un système de discipline, l'enfant est plus individualisé que l'adulte, le malade l'est avant l'homme sain, le fou et le délinquant plutôt que le normal et le non-délinquant. C'est vers les premiers en tout cas que sont tournés dans notre civilisation tous les mécanismes individualisants ; et lorsqu'on veut individualiser l'adulte sain,

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 470-471.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 471.

normal et légaliste, c'est toujours désormais en lui demandant ce qu'il y a encore en lui d'enfant, de quelle folie secrète il est habité, quel crime fondamental il a voulu commettre. Toutes les sciences, analyses ou pratiques à radical « psycho- », ont leur place dans ce retournement historique des procédures d'individualisation³⁰¹.

En résumé, les techniques d'écriture qui investissent le corps humain ont pour effet d'individualiser les hommes et d'enregistrer les hommes sur le plan du langage. C'est autour de ce nouvel objet, l'individu, que le discours des sciences humaines a pu émerger, puisqu'il avait pour son objet principal l'âme individuelle ou la *psychê*. Ainsi compris, l'individu et l'âme individuelle constituent et partagent un objet qui traverse les niveaux de l'énoncé et du corps.

Il ne sera pas inutile de rappeler enfin que dans *Les Mots et les choses*, les sciences humaines étaient considérées comme réapparition du Discours à l'âge moderne afin de remplir le vide qui se trouvait au sein du trièdre du savoir moderne³⁰². Pourtant, l'apparition des sciences humaines s'expliquent maintenant par la constitution de l'individu et de l'âme individuelle par la technologie de la discipline³⁰³. C'est ainsi que l'analyse de la technologie du corps – la discipline – lui permet de repenser sur la genèse des sciences humaines examinées une dizaine d'années avant.

4.2. L'aveu et le savoir herméneutique

³⁰¹ *Ibid.*, p. 473.

³⁰² Sur ce point, voir *infra.*, Chap.1.4.

³⁰³ Au sujet de l'idée d'assujettissement, Axel Honneth critique dans *La théorie du pouvoir* de la manière suivante. La notion de discipline chez Foucault n'est en fin de compte qu'une variante de la psychologie comportementaliste. Selon la dernière, les comportements représentent et explicitent l'état d'âme des individus, si bien qu'il suffit de réguler les comportements pour assurer l'intériorisation des normes et de l'ordre chez les hommes ainsi que pour traiter leurs maladies mentales. Pourtant, l'enjeu de l'analyse de la discipline et de la société disciplinaire n'est pas aussi simple. De fait, Foucault cherche à expliquer ici comment les techniques disciplinaires de corps et le discours des sciences humaines ont pour leur objet commun l'individu et l'âme individuelle, celle qui permet aussi la psychologie comportementaliste. Pour critiquer cette individualisation de l'homme, il faut expliquer comment une telle *stratégie du pouvoir* apparaît au seuil de l'âge moderne ; la simple critique des techniques disciplinaires ne serait jamais suffisante pour critiquer l'individualisation incessante des hommes et pour dénouer le complexe du savoir-et-pouvoir qui la provoque.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Comme nous venons de l'étudier, *Surveiller et punir* nous explique comment l'homme est constitué en tant qu'âme individuelle, l'objet de la technologie disciplinaire et des sciences humaines. À cet égard, Dreyfus et Rabinow affirment à juste titre dans leur ouvrage que *Surveiller et punir* se consacre à étudier le mode d'objectivation des sujets³⁰⁴. Par ailleurs, *La volonté de savoir*, pour sa part, se donne pour objectif d'étudier le mode de *subjectivation* de l'homme en tant qu'individu. Foucault analyse alors l'histoire de la pratique d'aveu pour expliquer comment les hommes se constituent en sujet individuel : sujet qui ne cesse d'interpréter son propre désir pour trouver et avouer ce qu'il y a d'anormal chez lui. En un sens, ce sujet herméneutique dont il s'agit dans *La volonté de savoir* est complémentaire du sujet individuel constitué par la discipline. On se rappellera d'ailleurs que, dans *Les Mots et les choses*, l'homme est à la fois l'objet et le sujet du savoir dans la modernité. Ainsi, étudier ce mode de subjectivation représente le revers de notre étude sur le mode d'objectivation. C'est de ce point de vue que nous serons tentés d'aborder la question de l'aveu et de l'herméneutique. Pour ce faire, il nous sera question ici de retracer l'histoire de l'aveu et du sujet herméneutique telle que Foucault l'a développée aussi bien dans *La volonté de savoir* que dans *Les anormaux*.

Nous étudierons d'abord comment Foucault a esquissé l'histoire de l'aveu dans les institutions monastères dans le cours *Les Anormaux*. Il y est question de savoir comment la pratique d'aveu et celle de confession ont évolué dans l'histoire du christianisme, en particulier depuis l'âge classique ou le xvii^e siècle. Il remarque alors que l'aveu n'appartenait pas forcément au rituel de la pénitence depuis son origine. Comme on le sait, celle-ci ne désignait qu'un statut que l'on prenait de façon délibérée et volontaire à un moment donné pour être puni et pardonné par là. Dans ce système pénitentiel, l'aveu n'avait pratiquement aucun rôle à jouer : l'aveu avait pour seule fonction de déclarer au prêtre sa volonté de faire de la pénitence. Pourtant, c'est sous l'influence d'une pratique judiciaire, située hors du pouvoir pastoral, que l'aveu a pris plus d'importance dans ce rituel de la pénitence. Dès lors, quand on commettait un crime, il devait aller avouer auprès d'un prêtre dans quelles circonstances on a commis une faute. C'était nécessaire pour que le prêtre puisse mesurer et appliquer la bonne pénitence et la

³⁰⁴ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, op. cit., II.5. («»

bonne satisfaction à faire de la part de celui qui l'a commise. Foucault soutient ainsi : « Il [aveu] permet simplement au prêtre de déterminer la peine. Ce n'est pas l'aveu qui, d'une manière ou d'une autre, va provoquer la rémission des péchés »³⁰⁵. L'aveu a pris ainsi de plus en plus d'ampleur aussi bien dans le système pénitentiaire que dans le mécanisme de la rémission. Elle demeurait néanmoins une pratique marginale et secondaire dans l'ensemble de la pratique pénitentiaire.

Comment l'aveu a-t-elle pris alors l'importance que l'on connaît aujourd'hui ? Comment y a-t-il eu lieu une réorganisation complète du système pénitentiaire qui accordait plus d'importance à l'aveu et finissait par l'institutionnaliser en tant que confession ? Foucault indique que c'est du fait même que l'acte d'avouer provoquait de la honte chez les pénitents que l'on s'est demandé si avouer ses péchés faisait partie de l'expiation et qu'à la limite, un aveu, suffisamment humiliant, ne constituait pas à lui seul la pénitence. On assiste ainsi à une reconfiguration du système de la pénitence qui se centre sur l'aveu ainsi qu'à l'institutionnalisation de la confession. Il précise alors que depuis la seconde partie du Moyen Âge, l'Église s'est progressivement réapproprié ce mécanisme de l'aveu pour installer une nouvelle obligation, selon laquelle un laïque devrait se confesser régulièrement, du moins une fois par an, même s'il ne commettait aucune faute à avouer. De plus, elle a voulu que l'on confesse des péchés, aussi petits qu'ils soient, dans la mesure où c'était désormais au prêtre de décider si un péché était grave ou non. Ainsi, l'obligation de la confession s'est largement répandue à partir du XIII^e siècle. En parallèle, le pouvoir ecclésiastique s'est approprié un pouvoir de plus en plus serré sur la vie des fidèles. Pour caractériser cette diffusion de la confession en Europe, Foucault évoque trois caractéristiques. Premièrement, la confession s'est placée au centre du mécanisme de la rémission des péchés. Deuxièmement, le domaine de l'aveu s'est étendu, puisqu'il ne s'agit plus d'avouer les péchés les plus graves mais de tout avouer. Troisièmement, le pouvoir du prêtre s'est accru : il s'agit désormais pour les prêtres de surveiller et contrôler la vie entière de leurs fidèles. C'est ainsi que la pratique d'aveu s'est généralisée vers la fin du Moyen Âge. Cela dit, il soutient que la pratique d'aveu relevait encore de l'ordre juridique et légal : l'aveu tournait encore autour de ce qui était permis et défendu.

³⁰⁵ AN, p. 161.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Foucault insiste alors sur le fait que c'est au XVI^e siècle, où la Réforme et la Contre-réforme se sont succédées l'une à l'autre, que la pratique d'aveu a connu un changement profond. Qu'est-ce qui a alors changé dans la pratique d'aveu à la suite de ces grands événements socio-religieux ? En bref, il s'agissait autrefois de demander au pécheur d'avouer quels types d'infraction et de transgression qu'il a commis par rapport aux lois et à la morale de l'Église. Pour prendre l'exemple de l'acte sexuel, il y avait une distinction juridique et formelle entre le permis et l'interdit. C'est dans ce sens que l'aveu pratiqué autrefois relevait, suivant lui, de l'ordre juridique, puisqu'il était question de juger les actes suivant les règles données. Or, il estime que depuis le Concile de Trente, de nouvelles techniques d'aveu ont été inventées pour ensuite s'appliquer, et cela portait davantage sur le corps et la sensation du confessé que sur les infractions qu'il a faites. Il le montre ainsi :

... on assiste là à l'épingle de la chair sur le corps. La chair, le péché de la chair, c'était avant tout l'infraction à la règle de l'union. Maintenant le péché de la chair habite à l'intérieur du corps lui-même. C'est en interrogeant le corps, c'est en interrogeant les différentes parties du corps, c'est en interrogeant les différentes instances sensibles du corps, que l'on va pouvoir traquer le péché de la chair³⁰⁶.

Dans ce nouveau régime de l'aveu, il faut désormais confesser des plaisirs et des désirs déshonnêtes que le pécheur a ressentis au fond de son âme lorsqu'il avait commis des actes sexuels, qu'ils soient permis ou non. C'est ainsi qu'apparaît une analytique du corps sexuel ou ce que Foucault appelle « la physiologie morale de la chair »³⁰⁷ : l'aveu y joue maintenant un rôle essentiel dans cette nouvelle *technologie du corps* différente de la technologie disciplinaire. Cela dit, il ne faut pas entendre par là que l'aveu avait déjà pour objet l'inconscient et le désir sexuel tels que Freud les concevrait bien plus tard. Il appartenait toujours à l'ordre de la conscience et de la représentation. Au contraire, il compare plutôt cette physiologie de la chair davantage à la sémiologie de Condillac qu'à la technique herméneutique de Freud.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 175.

³⁰⁷ *Idem.* Foucault analyse par la suite le phénomène répandu de la possession qui a troublé le pouvoir pastoral au moment même de l'apparition de cette nouvelle physiologie de la chair. Sur ce point, voir Arianna Sforzini, *Michel Foucault : Une pensée du corps*, op. cit., pp. 134-142.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Corrélativement à l'apparition de l'analytique de la sexualité corporelle, un nouvel objet singulier apparaît comme effet inattendu de la diffusion de la technologie physiologique de la chair : la possession ou la convulsion du corps. Là, Foucault précise que ce phénomène est loin d'être naturel, mais qui doit se comprendre comme résistance à cette nouvelle analytique du corps. Il soutient que malgré les résistances de la part de l'Église, celle-ci n'a pas réussi à maîtriser ce phénomène des possédés ; ce qui a fait chuter l'autorité et le pouvoir de l'Église en faveur du pouvoir séculier de la médecine. De fait, le déplacement de la chair dans la pratique médicale s'observe, d'après lui, dans l'apparition du problème pathologique du « système nerveux » au XVIII^e siècle : « La convulsion est cette immense notion-araignée qui tend ses fils aussi bien du côté de la religion et du mysticisme, que du côté de la médecine et de la psychiatrie. C'est cette convulsion qui va être l'enjeu d'une bataille importante, pendant deux siècles et demi, entre la médecine et le catholicisme »³⁰⁸. La notion de « système nerveux » renvoie donc au premier codage anatomique et médical de la sexualité que la physiologie morale de la chair avait déjà découpée en tant qu'*objet* de la technologie du corps, d'où se produit le discours scientifique sur la sexualité du XIX^e siècle.

En parallèle, la pratique de l'aveu s'est également s'est glissé, quoique d'une façon implicite, le champ clinique et médical, ce qui lui permet de sortir ensuite du domaine et de se propager massivement au sein de la société européenne. Foucault parle ainsi : « il [l'aveu] a diffusé ; on l'a utilisé dans toute une série de rapports : enfants et parents, élèves et pédagogues, malades et psychiatres, délinquants et experts » sous les différentes formes : « interrogatoires, consultations, récits autobiographiques, lettres »³⁰⁹. De même, cette généralisation de l'aveu fait que les plaisirs avoués soient maintenant ramassés et enregistrés dans une très grande *archive*. Ce n'était pas le cas auparavant, puisque les règles de l'aveu dans le catholicisme voulaient qu'une fois déclarés, les énoncés impurs devaient se dissiper aussitôt pour ne pas laisser aucune trace derrière eux. C'est l'apparition du discours sur la sexualité qui permet de les retenir et de construire une grande archive des plaisirs du sexe. « Ainsi les sociétés occidentales ont commencé à tenir le registre indéfini de leurs plaisirs. Elles en ont établi l'herbier, instauré la

³⁰⁸ AN, p. 198.

³⁰⁹ VS, pp. 661-662.

classification ; elles ont décrit les déficiences quotidiennes comme les bizarreries ou les exaspérations. Moment important »³¹⁰.

Foucault précise alors que l'aveu joue un rôle tout à fait particulier dans les sciences modernes, ce qu'il appelle la « science de l'aveu ». Il s'agit d'« une science qui prenait appui sur les rituels de l'aveu et sur ses contenus, une science qui supposait cette extorsion multiple et insistante, et se donnait pour objet l'inavouable-avoué »³¹¹. Foucault repère alors cinq points suivants qui rend possible la naissance de la science-aveu : 1. « la codification clinique du « faire-parler » » ; 2. « le postulat d'une causalité générale et diffuse » ; 3. « le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité » ; 4. « la méthode de l'interprétation » ; 5. « la médicalisation des effets de l'aveu »³¹². En bref, on assiste dans cette science de l'aveu au branchement de la vieille injonction de l'aveu sur les méthodes de l'écoute clinique. Force est alors de constater que l'importation de l'aveu dans la pratique scientifique ne manque de susciter la répulsion de la part du discours scientifique

³¹⁰ *Ibid.*, p. 662.

³¹¹ *Idem.*

³¹² Voici les cinq caractéristiques de cette science de l'aveu.

1. Une codification clinique du « faire-parler ». Elle consiste à combiner la confession avec les techniques d'examen qui visent à déchiffrer et interpréter les signes et symptômes de la vie de l'avouant. Ayant recours à de différentes procédures telles que l'interrogatoire, questionnaire, les associations libres, l'examineur réinscrit la procédure d'aveu dans un champ d'observations scientifiquement acceptables.

2. Le postulat d'une causalité générale et diffuse. En postulant que le sexe peut être une cause de tout et de n'importe quoi et que le sexe porte avec lui des dangers illimités, il est justifié de soumettre les hommes à une inquisition exhaustive.

3. Le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité. En supposant que le fonctionnement du sexe est de nature d'échapper au regard de l'interrogateur en même temps qu'à l'interrogé, la quête de la vérité demande un travail collaboratif de la part des deux parties afin de faire venir à la lumière la vérité du sexe en latence.

4. La méthode de l'interprétation. Si on veut mettre au jour la vérité du sexe, il ne suffit pas qu'il l'avoue à lui seul. Afin que la vérité soit connue et reconnue d'une manière « scientifique », il faut absolument que celui qui écoute interprète la parole de l'avouant : « il faut doubler la révélation de l'aveu par le déchiffrement de ce qu'il dit ». Dans ce sens, l'aveu ne constitue plus tout seul la preuve solide ; il est toujours soumis à l'interprète qui est du même coup le maître de la vérité.

5. La médicalisation des effets de l'aveu. Séparé de l'ordre juridique de la faute et de la transgression, l'aveu se trouve alors intégré dans la domaine médical et impliqué dans le partage du normal et du pathologique. Il fait désormais partie intégrante des interventions médicales. « Le vrai, s'il est dit à temps, à qui il faut, et par celui qui en est à la fois le détenteur et le responsable, guérit ».

qui est hautement institutionnalisé au fil du XIX^e siècle. Il n'en demeure pas moins qu'ainsi « la sexualité s'est définie comme étant « par nature » »³¹³.

Il faut noter ici que c'est autour du *sexe*, ou la sexualité naturalisée, que s'est constituée un savoir herméneutique du sujet. Foucault soutient que deux processus se développent autour de la question du sexe. D'une part, on s'attache à dire la vérité du sexe qui ne cesse de s'enfuir au travers du discours sur la sexualité ; d'autre part, on lui demande de dire la vérité de nous-mêmes. Ainsi : « Nous lui disons sa vérité, en déchiffrant ce qu'il nous en dit ; il nous dit la nôtre en libérant ce qui s'en dérobe »³¹⁴. Par conséquent, c'est autour de ce jeu de la vérité et de son dévoilement que se constitue, selon Foucault, un *savoir du sujet* : « savoir, non pas tellement de sa forme, mais de ce qui le scinde ; de ce qui le détermine peut-être, mais surtout le fait échapper à lui-même »³¹⁵. Cela veut dire que ce savoir du sujet renvoie moins à l'analyse de la subjectivité transcendantale chez Kant ou Husserl qu'à l'*herméneutique* du sujet qui consiste à interpréter la vérité de soi à travers la science de l'aveu. C'est ainsi qu'il écrit : « selon des cercles de plus en plus serrés, le projet d'une *science du sujet* s'est mis à graviter autour de la question du sexe. La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe »³¹⁶.

Force est alors de constater que ce savoir herméneutique du sujet – dont non seulement la psychanalyse freudienne mais aussi la philosophie herméneutique de Dilthey et même de Heidegger – apparaît comme « contre-science » ou contestation aux sciences positives et objectives de l'homme, dans la mesure où le premier se propose d'étudier l'intériorité et l'âme profonde des hommes que les sciences humaines n'arrivent pas à

³¹³ *Ibid.*, p. 666. Foucault opère ensuite la distinction entre la *scientia sexualis* et l'*ars erotica*. Selon lui, l'*ars erotica* consiste en techniques de soi qui cherchent à maximaliser le plaisir procuré par les actes sexuels. C'est un savoir non scientifique qui se transmet à travers le rapport lui-même intime et érotique entre maître et disciple. Cependant, il ajoute aussitôt que la science de la sexualité ou la science de l'aveu représente en réalité une forme singulière de cet art érotique : « On dit souvent que nous n'avons pas été capables d'imaginer des plaisirs nouveaux. Nous avons au moins inventé un plaisir autre : plaisir à la vérité du plaisir, plaisir à la savoir, à l'exposer, à la découvrir, à se fasciner de la voir, à la dire, à captiver et capturer les autres par elle, à la confiner dans le secret, à la débusquer par la ruse ; plaisir spécifique au discours vrai sur le plaisir. [...] Faut-il croire que notre *scientia sexualis* n'est qu'une forme singulièrement subtile d'*ars erotica* ? » (*Ibid.*, pp. 668-669).

³¹⁴ *Ibid.*, p. 667.

³¹⁵ *Idem.*

³¹⁶ *Idem.* Mis en italique par nous.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

saisir par leurs propres moyens. Autrement dit, l'herméneutique représente, selon lui, une *contestation* de ces sciences humaines qui objective l'âme des individus pour en faire l'objet des recherches scientifiques. Si Foucault a donc pour but d'étudier la généalogie du sujet individuel dans *La Volonté de savoir*, ce sujet ne correspond plus à l'*individu* étudiés par les sciences humaines mais au *sujet de conscience* qui fait l'objet de la science herméneutique.

Pourtant, dans *La volonté de savoir*, Foucault ne considère plus que la science de l'aveu conteste bien les sciences humaines pour laisser apparaître la possibilité d'une nouvelle science du langage et d'une nouvelle *épistémè*. Il y estime plutôt que l'un et l'autre s'accordent à créer et maintenir la figure de l'homme qui est à la fois le sujet et l'objet du savoir. D'un côté, la discipline fabrique le sujet individuel qui fait l'objet des études empiriques de l'homme. De l'autre, l'herméneutique constitue le sujet transcendantal qui ne cesse d'interpréter son propre désir et sa propre vérité pour résister aux sciences humaines qui objectivent les individus, leur âme et leur désir. Il ne sera alors pas erroné de penser que l'homme – à la fois le sujet et l'objet du savoir – est constitué par la connexion des technologies de corps hétérogènes, à savoir la discipline et l'analytique du désir. Cette thèse est d'autant plus étonnante que dans *Les Mots et les choses*, la psychanalyse était considérée comme contestation vis-à-vis des sciences humaines³¹⁷. Rappelons alors que, suivant *Les Mots et les choses*, les sciences humaines font réapparaître l'analytique des représentations et la souveraineté de la conscience à l'âge moderne, tandis qu'en faisant valoir la dimension de l'inconscient, la psychanalyse s'oppose à cette souveraineté subjective impliquée dans les sciences humaines. C'est dans cette perspective que Foucault a considéré la psychanalyse, à côté de l'ethnologie, comme relevant d'un mouvement contestataire par rapport aux sciences humaines. Pour quelle raison Foucault a-t-il abandonné alors ce point de vue pour affirmer dès lors que les

³¹⁷ Rappelons tout de même que dans *La Volonté de savoir* Foucault découvre dans la psychanalyse une résistance au pouvoir élargissant de la normalisation, dont les sciences humaines sont de principaux porteurs. Pour ce faire, la psychanalyse a revalorisé la dimension de la loi et la mort, deux éléments qui relèvent, selon lui, du pouvoir souverain. Ce faisant, elle s'est affrontée avec la prolifération incessante du pouvoir disciplinaire et normalisateur dans la société moderne. Dans ce sens, on peut parler de la résistance de la psychanalyse par rapport à la société de la normalisation. Cependant, ce faisant, elle renforce la prise du corps, de la sexualité et du sexe, en faisant valoir davantage le sujet du désir qui ne cesse de s'interpréter. Voir *Ibid.*, p. 728.

sciences humaines et les sciences de l'aveu sont complémentaires pour former la figure de l'homme ?

Cela dit, nous n'avons pas encore bien étudié une autre technologie du corps qui, selon Foucault, a objectivé les hommes d'une toute autre manière que la discipline et l'analytique du désir. Il s'agit de la technologie *biopolitique* du corps qui, en créant la population comme objet, donne naissance à ces sciences positives. C'est après l'examinée que nous serons en mesure de mieux comprendre la place accordée à l'homme dans le savoir moderne et la modification profonde que Foucault a introduite par rapport à son chef d'œuvre précédent.

4.3. La biopolitique et la construction de la population

Il convient de noter d'abord que, dans la *Sécurité, territoire, population*, la biopolitique est définie avant tout comme une technologie qui assure la santé de la *population* plutôt que celle de chaque individu. Sur ce point, Foucault prend en exemple l'histoire des maladies pour expliquer la spécificité de la technologie de la biopolitique et de la « sécurité » par rapport aux technologies de la souveraineté et de la discipline. À son avis, la peste a exigé de quadriller la ville envahie par cette épidémie pour protéger ses habitants : on a alors enfermé chacun de ces habitants dans leur maison pour enregistrer ensuite des informations en ce qui concerne leur état de santé. Il soutient que, ce faisant, le traitement de la peste a pour effet d'individualiser les hommes. En prévenant la propagation de la maladie, on a mis en œuvre une technologie de la discipline visant à recueillir des données individuelles. Si Foucault considère le traitement de la peste comme modèle de la technologie disciplinaire, qu'est-ce qui représente alors celui de la technologie biopolitique ? C'est, selon lui, la *variole* qui en fournit un exemple. Alors, quelle est la spécificité du traitement de cette maladie ?

À ce sujet, Foucault prête attention aux pratiques d'inoculation qui surgissent à partir du XVIII^e siècle. Il dit en effet :

Le problème se pose tout autrement, non pas tellement d'imposer une discipline, bien que la discipline [soit] appelée à la rescousse, mais le problème fondamental, ça va être de savoir combien de gens sont attaqués de variole, à quel âge, avec quels effets, quelle mortalité, quelles lésions ou quelles séquelles, quels risques on prend à se faire

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

inoculer, quelle est la probabilité selon laquelle un individu risquera de mourir ou d'être atteint de variole malgré l'inoculation, quels sont les effets statistiques sur la population en général, bref tout un problème qui n'est plus celui de l'exclusion comme dans la lèpre, qui n'est plus celui de la quarantaine comme dans la peste, qui va être le problème des épidémies et des campagnes médicales par lesquelles on essaie de juguler les phénomènes soit épidémiques, soit endémiques³¹⁸.

En bref, la technologie de la biopolitique, ou ce que Foucault appelle « le dispositif de sécurité » dans ce cours, a pour son objet la *population* : celle qui est différente des individus et même du peuple qui, en demeurant une masse désordre, ne montre aucune régularité sur quoi que ce soit. En revanche, la population est ce sur quoi l'on est susceptible d'intervenir, soit pour minimiser le risque du danger causé par la maladie soit pour maximaliser ses forces productrices et reproductrices.

S'agissant de cette nouvelle technologie, Foucault en énumère trois caractéristiques : l'espace, l'événement et la normalisation.

1. Cette technologie tisse un rapport spécifique avec l'espace auquel elle s'applique. Pour mieux rendre compte de sa spécificité, il convient de la comparer avec deux autres technologies : celles de la souveraineté et de la discipline. Il signale en effet que la souveraineté capitalise un territoire, ce qui pose le problème du siège du gouvernement ; d'autre part, la discipline architecture un espace pour bien distribuer les éléments d'une manière hiérarchique et fonctionnelle. Or, dit Foucault, « la sécurité va essayer d'aménager un *milieu* en fonction d'événements ou de séries d'événements ou d'éléments possibles, séries qu'il va falloir régulariser dans un cadre multivalent et transformable »³¹⁹. Il tient alors à préciser que malgré l'absence de l'usage du mot *milieu* dans les discours qui formulaient cette technologie, cela n'empêche pas de considérer que la technologie biopolitique avait pour son objet principale le milieu, où « il ne s'agit pas tellement de fixer les limites, les frontières, dans lequel il ne s'agit pas tellement de déterminer des emplacements, mais surtout essentiellement de permettre, de garantir,

³¹⁸ STP, p. 12.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

d'assurer des circulations : circulation des gens, circulation des marchandises, circulation de l'air, etc. »³²⁰. Force est alors de constater qu'avec le concept de milieu, cette technologie a introduit au sein de l'espace artificiel de la souveraineté un nouvel élément : la *naturalité* de l'homme, ou, en d'autres termes, l'homme en tant qu'*espèce vivante*. L'intervention sur le milieu reconduit d'emblée à l'*humanisation de la nature*, celle-ci étant alors à la fois naturelle et artificielle³²¹.

2. Foucault soutient ensuite que la technologie biopolitique du corps a changé profondément la notion de l'événement. Ici encore, la comparaison avec la souveraineté et la discipline sert à mettre en relief la particularité de la biopolitique. Alors que la discipline a pour fonction d'empêcher *tout* – même de petits détails ne lui échappe pas idéalement –, la biopolitique consiste à *laisser faire et passer* les choses. En prenant l'exemple de la disette, il remarque que la biopolitique laisse monter les prix, laisse la rareté s'établir et même laisse les gens avoir faim si bien qu'elle laisse s'installer le fléau général de la disette. Il est à noter alors que, pour la biopolitique, la disette représente en quelque sorte une *réalité*. Plutôt que d'éviter à tout prix une catastrophe naturelle, dit Foucault, « la sécurité a essentiellement pour fonction de répondre à une réalité à laquelle elle répond – l'annule, ou la limite ou la freine ou la règle. C'est cette régulation dans l'élément de la réalité qui est, je crois, fondamental dans les dispositifs de la sécurité »³²². De ce point de vue, la biopolitique, qui considère l'événement comme une réalité plutôt qu'une catastrophe, laisse la liberté aux mains de la population pour mieux résoudre le problème posé par l'événement que la discipline. Il est intéressant de noter alors que la liberté est comprise ici moins comme privilège dont une personne jouit que comme « la possibilité de mouvement, déplacement, processus de circulation et des gens et des choses »³²³. Si la Révolution et la société moderne ont tant réclamé la liberté des hommes, c'est parce que, d'après Foucault, celle-ci faisait partie intégrante de la technologie biopolitique, sans laquelle elle ne pourrait plus fonctionner.

³²⁰ *Ibid.*, p. 31.

³²¹ Il ne sera pas inutile de noter que Foucault reprend ici ce qu'il a déjà analysé dans l'*Histoire de la folie* en ce qui concerne l'apparition du concept de « nature humaine » au seuil de la modernité. Sur ce point, voir *infra*. Chap. I. 2.

³²² *Ibid.*, p. 48.

³²³ *Ibid.*, p. 50.

3. Il est question de la normalisation exercée par la biopolitique. Foucault affirme d'abord que la norme se distingue de la loi. Mais, cela ne signifie pas que, comme le fait Kelsen, il faut fonder la loi sur la norme qui, provenant de la raison pratique de l'homme, représente une source ultime des lois. Si la norme compte mieux que la loi, c'est que, comme nous l'avons vu, la norme a un rapport immanent avec la technologie du corps, non pas avec la subjectivité humaine. Ce disant, il se propose donc d'étudier de différentes formes de norme qui sont dans un rapport immanent avec les différentes technologies du corps³²⁴.

Foucault distingue alors deux types de norme : la « normation » de la discipline et la « normalisation » de la biopolitique. D'un côté, le but de la normation disciplinaire est de décomposer les corps en une série d'éléments et de mouvements pour les recomposer et les soumettre à l'ordre soit d'une institution soit d'une société entière. Elle établit ainsi, affirme-t-il, « le partage entre ceux qui seront considérés comme inaptes, incapables et les autres », c'est-à-dire que « c'est à partir de là qu'elle fait le partage binaire du normal et de l'anormal »³²⁵. Si la discipline crée donc le partage entre le normal et l'anormal par ces techniques d'individualisation, la discipline opère la « normation » au sens où celle-ci crée ce partage binaire. En revanche, Foucault soutient que la biopolitique s'opère par le biais de la *normalisation* qui se distingue de la normation. Suivant lui, son objectif n'est pas de partager le normal et l'anormal. La technologie biopolitique prend en compte « l'ensemble sans discontinuité, sans rupture, des malades et non malades, c'est-à-dire en somme la population » et cherche à savoir « quel est le coefficient de morbidité probable, ou de mortalité probable, c'est-à-dire ce qui est

³²⁴ « un certain nombre de gens ayant la prudence, ces temps-ci, de relier Kelsen se sont aperçu que Kelsen disait, démontrait, voulait montrer qu'entre la loi et la norme il y avait et il ne pouvait pas manquer d'y avoir un rapport fondamental, que tout système de loi se rapporte à un système de normes. Mais je crois qu'il faut bien montrer que le rapport de la loi à la norme indique bien en effet qu'il y a, intrinsèque à tout impératif de la loi, quelque chose que l'on pourrait appeler une normativité, mais que cette normativité intrinsèque à la loi, fondatrice peut-être de la loi, ne peut en aucun cas être confondue avec ce qu'on essaie ici de repérer sous le nom de procédures, procédés, techniques de normalisation. Je dirais même au contraire que, s'il est vrai que la loi se réfère à une norme, la loi a donc pour rôle et fonction – c'est l'opération même de la loi – de codifier une norme, d'opérer par rapport à la norme une codification, alors que le problème que j'essaie de repérer, c'est de montrer comment, à partir [de] et au-dessous, dans les marges et peut-être même à contresens d'un système de la loi se développent des techniques de normalisation » (*Ibid.*, p. 58).

³²⁵ *Ibid.*, p. 59.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

normalement attendu, en fait d'atteinte par la maladie, en fait de mort liée à la maladie dans cette population »³²⁶. Pour le dire plus techniquement, elle essaie d'esquisser des *courbes normales* de chaque groupe dans une population donnée. C'est sur la base de ces différentes courbes normales ou des normalités que la technologie de la biopolitique détermine des courbes défavorables et déviantes par rapport à la courbe normale et désirable. À partir de cette observation, elle vise à modifier, améliorer et normaliser des groupes qui présentent de mauvaises courbes. C'est cette opération de la biopolitique que Foucault nomme la « normalisation » opposée à la normation de la discipline. Force est alors de constater qu'à la différence de la normation, la normalisation s'opère à l'intérieur du jeu des différentes normalités pour déterminer le normal et l'anormal. Autrement dit, leur distinction est tout à fait mobile et situationnelle, ce qui ne manque d'établir une continuité du normal et du pathologique : les deux ne cessent alors de se renvoyer l'un à l'autre, sans jamais bâtir leur distinction définitive. Pour reprendre l'exemple de la disette, la police disciplinaire des grains consiste à isoler, concentrer, enfermer des choses ; dans ce sens, elle est *centripète*. Au contraire, la biopolitique est *centrifuge*, dans la mesure où il s'agit là de laisser faire et, de ce fait, laisse se propager de plus en plus ses domaines d'intervention. De fait, le traitement biopolitique de la disette est comme le suivant : « on intègre sans cesse de nouveaux éléments, on intègre la production, la psychologie, les comportements, des importateurs, des exportateurs, on intègre le marché mondial »³²⁷.

Nous avons constaté jusqu'ici comment Foucault a repéré les caractéristiques de la technologie de la biopolitique qui a pour son objet de traitement et d'intervention la population. En d'autres termes, la population est l'effet d'objectivation induit par cette technologie. Force est alors de constater que, selon lui, la population consiste en ces deux choses : l'espèce humaine et le public. D'un côté, la population implique l'idée d'espèce humaine, selon laquelle l'humain n'occupe qu'une place parmi les autres espèces vivantes dans ce monde. C'est de telle sorte que l'homme qui *vit* se donne comme objet du savoir et du pouvoir. D'autre part, le public est l'autre facette de la population. Foucault le définit comme suit : « Le public, [...] c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés,

³²⁶ *Ibid.*, p. 64.

³²⁷ *Ibid.*, p. 46.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions »³²⁸. Distinguée du peuple qui ne représente qu'une masse inorganique, la population a ses propres régularités sur lesquelles il est possible dès lors d'intervenir avec des techniques de corps et de langage.

Ayant défini ainsi la technologie biopolitique, Foucault nous désigne enfin à quel point l'objectivation de la population modifie la configuration du savoir au seuil de l'âge moderne. Il tient à souligner en effet que cette technologie de la biopolitique, qui a pour son objet privilégié la *population*, a pour effet de donner naissance aux sciences positives – les sciences de la vie, du travail et du langage. Voici comment Foucault s'explique à ce sujet :

Je crois que [...] on pourrait dire que si on cherche l'opérateur de transformation qui a fait passer de l'histoire naturelle à la biologie, de l'analyse des richesses à l'économie politique, de la grammaire générale à la philologie historique, l'opérateur qui a fait ainsi basculer tous ces systèmes, ces ensembles de savoirs vers les sciences de la vie, du travail et de la production, vers les sciences des langues, c'est du côté de la population qu'il faut le chercher. Non pas sous la forme qui consisterait à dire : les classes dirigeantes comprenant enfin l'importance de la population ont lancé dans cette direction les naturalistes, qui, du coup, se sont mués en biologistes, les grammairiens qui, du coup, se sont transformés en philologues et les financiers qui sont devenus économistes. Ce n'est pas sous cette forme-là, mais sous la forme suivante : c'est un jeu incessant entre les *techniques de pouvoir* et leur *objet* qui a petit à petit découpé dans le réel et comme champ de réalité la population et ses phénomènes spécifiques. Et c'est à partir de la constitution de la population comme corrélatif des techniques de pouvoir que l'on a pu voir s'ouvrir toute une série de domaines d'objets pour des savoirs possibles³²⁹.

Il dit de plus que l'apparition du nouvel objet – la population – est décisive dans la construction de l'homme comme figure centrale du savoir moderne. Il est assez frappant

³²⁸ *Idem*. Sur la question du rapport entre l'opinion publique et la norme, voir Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, 2014, chap. 4.

³²⁹ *Ibid.*, p. 80. Mis en italique par nous.

de voir Foucault affirmer ici que l'homme n'est en réalité que l'effet de l'émergence de la population :

C'est la thématique de l'homme, à travers les sciences humaines qui l'analysent comme être vivant, individu travaillant, sujet parlant, il faut la comprendre à partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objet de savoir. L'homme, ce n'est, après tout, rien d'autre, tel qu'il a été pensé, défini à partir des sciences dites humaines du XIX^e siècle et tel qu'il a été réfléchi dans l'humanisme du XIX^e siècle, cet homme ce n'est rien d'autre, finalement, qu'une figure de la population³³⁰.

Nous sommes ainsi portés à nous interroger sur la conséquence de toute cette réflexion sur les objectivations différentes de l'homme sur sa compréhension de son apparition présentée dans *Les Mots et les choses*.

4.4. L'objectivation de l'homme et la place de la critique

Il convient de rappeler ici que dans *Les Mots et les choses*, ce n'est pas l'apparition des sciences positives qui ménage la place à la figure de l'homme moderne. En effet, c'est plutôt la philosophie critique de Kant et son idée de subjectivité transcendantale qui auraient introduit une rupture dans la continuité du Discours de l'âge classique, ce qui a pour conséquence de produire le discours des sciences positives, à savoir celles de la vie, du travail et du langage. Cependant, comme nous l'avons vu, Foucault affirme maintenant que c'est la technologie biopolitique, non pas la *Critique* kantienne, qui sert à introduire une rupture fondamentale dans le savoir moderne, en inventant la population comme objet du pouvoir-et-savoir. Pour mieux rendre compte de ce point, nous nous proposerons ici de faire référence au dernier chapitre dans *La volonté de savoir*. Foucault y affirme en effet que c'est *l'entrée de la vie sur la scène politique*, c'est-à-dire l'objectivation de la population et du milieu humain, qui ont marqué un moment décisif dans la création du savoir moderne :

³³⁰ *Ibid.*, p. 81.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même ; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps³³¹.

Du fait que la menace permanente imposée par l'épidémie et la famine devient de moins en moins fortes et imminentes grâce à l'amélioration de la technologie biopolitique et hygiénique, on assiste à un desserrement lent mais progressif de la vie et de la mort au cours de l'histoire³³². Il est intéressant de constater alors qu'ici encore, Foucault inverse la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal politique³³³ : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »³³⁴. En d'autres termes, la philosophie politique d'Aristote supposait l'existence d'un homme vivant pour discuter sur les affaires politiques, alors même qu'à l'époque moderne, c'est la vie même de l'homme qui figure au cœur de la politique au sens large.

³³¹ *Ibid.*, p. 723. Il est intéressant de voir ici que Foucault a conçu la possibilité de la « bio-histoire » à laquelle la naissance de la biopolitique appartient : « Si on peut appeler « bio-histoire » les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de « bio-politique » pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformations de la vie humaine » (*Ibid.*, p. 722). Foucault évoque cette notion de bio-histoire aussi dans un petit article consacré à *La logique du vivant* de François Jacob, : « Bio- ».

³³² Ce disant, Foucault n'oublie pas d'indiquer le paradoxe créé par l'apparition de la biopolitique en Occident : « Hors du monde occidental, la famine existe, à une échelle plus importante que jamais ; et les risques biologiques encourus par l'espèce sont peut-être plus grands, plus graves en tout cas, qu'avant la naissance de la microbiologie » (*Ibid.*, p. 722).

³³³ En effet, Foucault évoque le nom d'Aristote aussi dans *Surveiller et punir*, lorsqu'il se réfère au moment où les techniques d'examen ont fait apparaître les cas individuels comme objet des recherches à la fois pratiques et scientifiques. Dans ce cas, c'était pour souligner l'impact de la technologie disciplinaire qu'il a opéré l'inversement de la thèse aristotélicienne, selon laquelle la science a pour son objet davantage l'espèce que l'individu.

³³⁴ *Ibid.*, p. 722.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

C'est dans ces circonstances que Foucault tente de reformuler la question de l'homme moderne. Voyons comment il la formule :

Cette transformation a eu des conséquences considérables. Inutile d'insister ici sur la rupture qui s'est alors produite dans le régime du discours scientifique et sur la manière dont la double problématique de la vie et de l'homme est venue traverser et redistribuer l'ordre de l'épistémè classique. Si la question de l'homme a été posée – dans sa spécificité de vivant et dans sa spécificité par rapport aux vivants – la raison en est à chercher dans le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie : dans cette position double de la vie qui la met à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir³³⁵.

Dans ce passage, on notera que Foucault pointe deux éléments afin d'expliquer l'apparition de l'homme. D'un côté, le corps vivant de l'homme fournit l'objet du savoir-et-pouvoir dans les sciences positives qui, idéalement, demeurent à l'extérieur du cours de l'histoire. D'autre côté, face à l'apparition de la biopolitique, la philosophie réagit pour démontrer ce qu'il y a de propre chez l'homme : propriété qui ne saurait être réduite à sa nature vivante. C'est, selon lui, ce que le font la philosophie dialectique de Hegel ainsi que la philosophie positive de Comte ou encore la phénoménologie de Husserl. Cela dit, l'explication donnée ici à propos de la naissance de l'homme n'a aucune ambiguïté : c'est l'apparition de la nouvelle technologie du corps, la biopolitique, qui a provoqué une rupture fondamentale dans la disposition du savoir pour en annoncer un nouvel âge : rupture à laquelle les philosophes réagiront ensuite pour fonder le développement de ces sciences positives sur la subjectivité, qu'elle soit historique, positive, ou encore transcendantale³³⁶.

³³⁵ *Idem.*

³³⁶ Dans *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault explique autrement l'apparition de l'homme. C'est la combinaison des deux éléments hétérogènes, à savoir la souveraineté et la discipline, qui donne lieu, selon lui, à l'homme : « Le discours des sciences humaines a précisément pour fonction de jumeler, de coupler cet individu juridique et cet individu disciplinaire, de faire croire que l'individu juridique a pour contenu concret, réel, naturel, ce qui a été découpé et constitué par la technologie politique comme individu disciplinaire.[...] Et ce qu'on appelle l'Homme, au XIX^e et XX^e siècle, ce n'est rien d'autre que l'espèce d'image rémanente de cette oscillation entre

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

Il est important de souligner ici que toute cette analyse conduit à résoudre le problème posé dans *Les Mots et les choses*. On se rappellera que Foucault n'y était pas certain de la cause principale de cette discontinuité épistémologique survenue au seuil de la modernité : il se demandait en effet laquelle était une cause fondamentale dans l'apparition du savoir moderne entre la *Critique* de Kant et l'implication des choses dans elles-mêmes qui se dégageaient dès lors des mots. Cependant, à ce stade, Foucault paraît trancher sur ce point : c'est moins la *Critique* kantienne que la technologie biopolitique du corps qui joue un rôle décisif dans la construction du savoir moderne centré sur la figure de l'homme. C'est ainsi que l'idée d'objectivation lui permet de repenser à l'histoire des *épistémè* entreprise une dizaine d'années avant et de lui donner un nouveau schème d'intelligibilité. En outre, il faut bien constater que tout cela est possible à partir de sa réflexion philosophique sur l'être de la technique, réflexion qui a été élaborée, d'une manière ou d'une autre, depuis lors.

Tout cela dit, la formulation du problème dans la construction de l'homme ne se termine pas encore en réalité. Comme nous l'avons noté, la question de la vérité pose celui de l'objectivation et de la *subjectivation*. La dernière occupe pourtant une place tout à fait limitée dans la discussion d'en haut : rappelons qu'en réagissant à l'objectivation de la population et à l'apparition des sciences positives, la philosophie tente de les fonder sur la *subjectivité*, soit transcendante, soit historique, soit positive. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault critique cette *subjectivation* des sciences positives par la philosophie, puisque celle-ci recourt également l'homme pour ce faire. Loin de critiquer le savoir moderne centré sur l'homme, la philosophie contribue à le renforcer pour achever ce cercle anthropologique et le lien ontologique de l'homme avec l'être : ce qu'il appelle l'être de l'homme.

Si la philosophie moderne ne contribue qu'à renforcer la figure de l'homme, cela n'est en réalité pas le cas chez Kant. De fait, comme nous l'avons vu, Foucault n'accorde

l'individu juridique, qui a bien été l'instrument par lequel dans son discours la bourgeoisie a revendiqué le pouvoir, et l'individu disciplinaire, qui est le résultat de la technologie employée par cette même bourgeoisie pour constituer l'individu dans le champ des forces productives et politiques »(*Le pouvoir psychiatrique*, p. 59-60).

plus la place fondamentale de Kant dans la création du savoir moderne, comme c'était le cas dans *Les Mots et les choses*. Il estime sans doute que si sa critique invente la notion de subjectivité, ce n'est pas pour fonder sur celle-ci les sciences positives. Le problème se pose alors : quel rôle la réflexion kantienne sur la subjectivité kantienne a-t-elle joué à l'arrivée de la modernité ? Autrement dit, toute cette discussion sur l'objectivation remet en cause la place de Kant dans l'histoire du savoir.

C'est sans doute pour cette raison que Foucault est amené à s'interroger de nouveau sur la critique de Kant à la fin des années 1970. De fait, il a donné une conférence intitulée « Qu'est-ce que la Critique ? » pour repenser au rôle que Kant a joué par rapport au mouvement de l'*Aufklärung*. Pour ce faire, il prête attention à ce que Kant a défendu la sortie de la minorité au début de « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Cet article s'inscrit, d'après lui, dans une longue tradition de la critique qui consiste à se demander : « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ? »³³⁷. Pour le dire autrement, la critique consiste à s'interroger sur les effets de pouvoir induits par la vérité ou, pour employer l'expression de Foucault, par « la politique de la vérité » :

... si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que 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 vérité³³⁸.

³³⁷ « Qu'est-ce que la critique ? », in Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique* suivi de *La culture de soi*, eds., par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, p. 37.

³³⁸ *Ibid.*, p. 39.

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

La critique met en cause donc le rapport intrinsèque entre la vérité et le pouvoir. Autrement dit, c'est l'objectivation ou l'assujettissement des hommes qui se joue au niveau du langage et du corps qu'elle doit mettre en doute.

Cela dit, on se pose naturellement la question : quel est alors le rapport entre la question de l'*Aufklärung* et les *Critiques* de Kant ? De fait, la critique kantienne consiste à mettre au jour les limites de la connaissance imposées par la structure même de la subjectivité. Foucault dit alors qu'il est possible d'interpréter le rapport entre les *Critiques* et l'*Aufklärung* de la manière suivante : ce « courage du savoir », qui est l'ordre des mots de l'*Aufklärung*, nous engage à connaître et à reconnaître les limites de notre connaissance et de notre subjectivité. Dans ce sens, c'est le mouvement des Lumières va de pair avec les *Critiques* qui s'interrogent sur la structure transcendantale de la subjectivité. De fait, selon lui, c'est la mise en lumière de la structure subjective qui nous permet de ne plus obéir à l'ordre imposé par autrui, car nous ne nous soumettons dès lors plus qu'à notre propre autonomie et à notre propre raison. Ainsi dit-il :

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 aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même³³⁹.

S'il est donc important de s'interroger sur « *Was ist Aufklärung ?* » de Kant, c'est pour repenser au rapport de la critique avec la subjectivité et, de ce fait, pour savoir d'où vient cet ordre : « *Obéissez* ». Il est intéressant de voir à quel point Foucault tient à séparer cet *obéissez* et le pouvoir monarchique – celui du roi Frédéric II – qui est considéré comme auteur de cet ordre. En d'autres termes, il cherche à montrer que le *obéissez* tient moins à l'autorité monarchique qu'au rapport que le sujet tient avec soi-même et donc à l'autonomie de la subjectivité. Ainsi, en repensant au problème de la critique kantienne sur la base de sa réflexion sur la technique de l'objectivation, il est amené à se poser la

³³⁹ *Idem.*

III. L'ÊTRE DU CORPS ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

question de la subjectivité et de son autonomie, d'où se dégage l'importance de la subjectivation chez le dernier Foucault.

Il faut se rappeler ici que dans *Les Mots et les choses*, Foucault a considéré Kant comme celui qui avait confondu « les conditions de possibilité de la connaissance » et « les conditions de possibilité de la connaissance des objets ». Autrement dit, Kant était celui qui avait tort d'identifier la technique de subjectivation et celle de l'objectivation, ce qui créait la voie vers l'apparition de l'homme comme figure centripète du savoir moderne. Or, dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault semble penser que ces deux lignes de pensée ne sont pas mélangées dans la philosophie kantienne et, en outre, il est considéré désormais comme celui qui permet de penser l'autonomie de la technique de la subjectivation par rapport à celle de l'objectivation.

C'est ainsi que nous sommes portés à analyser les recherches de Foucault sur la technologie de subjectivation et de soi, recherches qu'il effectue avec toutes ses forces jusqu'à la fin de sa vie.

IV. La technique de soi : la subjectivité et la vérité

Comme nous l'avons analysé dans le chapitre précédent, c'est en repensant la question de l'homme en termes d'objectivation que Foucault a été amené à s'interroger sur la question de la subjectivation et la technique de soi durant les dernières années de sa vie. Avant de commencer, il convient de rappeler brièvement l'objet de ses recherches historiques.

On considère que la question de la subjectivité s'est posée au moment où Foucault étudiait l'histoire de la sexualité : un thème qu'il avait déjà abordé dans le premier volume de *Histoire de la sexualité*. Il s'agissait initialement de faire la généalogie du « sujet du désir » où l'expérience de la sexualité est centrée sur le désir du sujet et son herméneutique interminable. Une telle expérience de la sexualité viendrait selon lui de la tradition chrétienne, période à laquelle on portait une grande attention à la *chair*. De fait, il fallait déchiffrer ses pensées pour y dévoiler son propre désir caché dans la profondeur de l'âme. Cette obligation d'aveu avait pour objectif d'aider le disciple à renoncer à ses propres désirs pour se soumettre volontairement à son directeur de conscience. Ainsi, cette histoire de la sexualité se situe au point de confluence de deux concepts : l'objectivation (soumission) et la subjectivation (déchiffrement du désir subjectif). C'est par conséquent à travers l'histoire de la sexualité que Foucault a été amené à se pencher sur l'histoire du gouvernement de soi et, par la suite, sur les techniques de soi déployées dans la constitution du sujet du désir et de l'homme avouant sous le pouvoir pastoral.

C'est alors que Foucault s'est tourné vers la morale et la philosophie païennes afin de les opposer au sujet du désir et à la sexualité des chrétiens. Comme le précise Frédéric Gros, en examinant l'histoire de la sexualité, Foucault aurait ressenti la nécessité de « retrouver les racines chrétiennes du sujet désirant convoqué par nos psychologies et psychanalyses modernes » ; il continue : « pour faire apparaître dans sa dimension d'événement historique le sujet médiatisant le rapport à son sexe par la constitution [...] du discours de son désir, il a semblé nécessaire à Foucault de remonter en deçà même de l'expérience chrétienne de la chair. C'est la signification première »³⁴⁰.

³⁴⁰ Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996, pp. 96-97.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

C'est sans doute lorsque Foucault a étudié l'histoire de la sexualité et la morale païenne qu'il a réalisé à quel point cette dernière avait des points communs avec la morale chrétienne concernant les règles du comportement sexuel. Cependant, il a souligné qu'il existait des expériences différentes vis-à-vis des mêmes codes de comportement, dans la mesure où l'expérience des codes varie selon les *techniques de soi*. Autrement dit, celles-ci permettent d'éprouver des expériences différentes face aux mêmes codes de conduite. À en croire Foucault, l'histoire de cette technique de soi l'a tellement intéressé qu'il a fini par écrire un nouvel ouvrage portant exclusivement sur elle, en laissant de côté l'histoire de la sexualité :

L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre [*L'usage des plaisirs*], c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi, où la sexualité avait disparu, et j'ai été obligé de récrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre³⁴¹.

C'est ainsi que Foucault s'est interrogé sur la technique de soi et sur la subjectivité à travers sa généalogie de la sexualité chrétienne en Europe. Alors que sa généalogie de la sexualité païenne et chrétienne donne beaucoup à réfléchir, nous nous pencherons davantage sur la question philosophique de la subjectivité et de la technique de soi, car elle nous permettra de mieux réfléchir à la question de la technique chez Foucault³⁴².

Dès lors que l'on parle de subjectivité, il faut éviter de l'identifier à la notion de subjectivité transcendantale, que ce soit celle de Kant ou de la phénoménologie. De plus, il convient de rappeler que ce n'est pas le sujet qui utilise à son gré la technique. Bien au contraire, comme nous l'avons précisé, le sujet est conçu comme fonction dérivée de la technique, qu'elle soit celle des énoncés ou des corps. On peut alors se poser la question suivante : quelle est la spécificité de cette technique de soi par rapport à celles du langage et du corps ? ; et quel est donc le soi qui fait l'objet de cette technique ?

³⁴¹ « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans DE II, p. 1203.

³⁴² Frédéric Gros donne un aperçu concis et précis de cette généalogie de la sexualité chez les Grecs et les Romains. Voir Frédéric Gros, *Michel Foucault, op. cit.*, chap. III (« Les pratiques de subjectivation »).

Pour répondre à ces questions, il faut établir une distinction entre le *sujet* et la *subjectivité*. Si la technique n'a cessé d'entraîner une succession interminable de fonctions subjectives, la subjectivité a eu, pour sa part, des formes plus ou moins stables et durables au cours de l'histoire : formes qui se sont imposées et renforcées par la force de la *vérité*. C'est d'ailleurs pour cette raison que le dernier Foucault insiste tant sur le rapport entre la subjectivité et la vérité. Dans cette perspective, on s'aperçoit qu'il existe un écart ineffaçable entre le sujet de la technique et la subjectivité de la vérité. On peut même dire qu'il existe une *bataille* entre les petits sujets de la technique et la subjectivité de la vérité, tout comme c'est le cas dans l'affrontement du savoir avec la vérité³⁴³. C'est dans une telle perspective que nous analyserons la réflexion de Foucault sur la technique de soi dans l'Antiquité.

1. La vérité et la subjectivité

1.1. La technique du gouvernement et le régime de vérité

Il convient tout d'abord de rappeler que la question de la technique de soi ne s'est pas posée d'emblée chez Foucault. Après avoir présenté et examiné la notion de gouvernementalité, il s'est ensuite proposé d'étudier le rapport inextricable qui existe entre le gouvernement et la vérité. Comme il le précise, il s'agissait plus d'analyser le rapport entre les exercices du gouvernement et la manifestation du vrai que le rapport entre le pouvoir et le savoir³⁴⁴. Comment définit-il alors ces deux concepts ?

Le gouvernement désigne selon lui l'intervention dans les conditions de possibilité d'une action, qu'elle soit langagière ou physique. Pour bien comprendre ce

³⁴³ L'idée du conflit entre les sujets et le Sujet n'est pas sans rappeler la pensée du sujet chez Lacan. En effet, de nombreuses études tentent de rapprocher Lacan et le dernier Foucault en ce qui concerne la notion de sujet. Sur ce point, voir par exemple : John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, London, Routledge, 2013.

³⁴⁴ Cela dit, il ne faut pas croire que Foucault a complètement changé d'idées à partir du cours *Du Gouvernement des vivants*. Il nous semble que le problème du gouvernement et de la vérité était sous-jacent aux études consacrées au pouvoir et au savoir. Comme nous en avons discuté dans le chapitre III, l'analyse foucauldienne du pouvoir était en réalité composée des deux éléments : d'une part « la technologie politique du corps » et d'autre part la bataille, la guerre ou « la politique de vérité ». Si Foucault insiste sur le rapport entre le gouvernement et la vérité, c'est sans doute pour mettre en relief ces deux aspects que sa notion de pouvoir impliquait déjà de manière équivoque.

concept, il est intéressant de nous référer à l'article « Le sujet et le pouvoir » dans lequel il déclare :

Il faut laisser à ce mot [gouvernement] la signification très large qu'il avait au XVI^e siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique ; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres³⁴⁵.

Quant à cette action sur les actions possibles d'autrui, il affirme que les Grecs l'appellent précisément *tekhnê*. Force est de constater que cette action ne vise pas à créer de nouvelles choses *ex nihilo*, mais qu'elle dédouble et déplace les conditions *actuelles et déjà données* de possibilité d'une action. Cela nous rappelle les procédés d'écriture de Roussel qui consistent à déconstruire les déjà-dits et leurs conditions d'émergence afin de laisser la place à un nouvel énoncé.

Qu'en est-il alors de la vérité qui est, selon Foucault, inséparable de l'exercice du gouvernement ? Désigne-t-elle un savoir scientifique qui fonde et ordonne l'action de celui-ci ? D'après lui, la vérité n'est pas le fondement de l'exercice du gouvernement. Mais il souligne tout de même que le gouvernement ne s'exerce pas sans la manifestation du vrai qui représente en quelque sorte un *supplément*. En prenant pour exemple l'astrologie pratiquée par l'empereur romain Septime Sévère, Foucault s'attache à montrer à quel point la vérité, aussi inutile qu'elle paraisse, fournit une pièce essentielle au gouvernement. Même si celui-ci n'en tire aucune règle de conduite, les manières de gouverner les hommes sont confirmées au travers de cette astrologie³⁴⁶. Il est alors évident

³⁴⁵ « Le sujet et le pouvoir », in DE II, p. 1056.

³⁴⁶ Foucault discute de l'importance de la pratique astrologique chez Septime Sévère de la façon suivante : « il ne s'agissait pas pour lui d'établir, par un certain nombre de procédés, la vérité de telle ou telle sentence. Il ne s'agissait pas, donc, d'établir l'exactitude du vrai par opposition à un faux qui serait réfuté et éliminé. Il s'agissait essentiellement de faire surgir le vrai lui-même, sur fond de l'inconnu, sur fond du caché, sur fond d'invisible, sur fond d'imprévisible. [...] Il

qu'elle ne lui impose pas des règles de gouvernance ; elle est purement *excédentaire* par rapport au gouvernement. Ainsi, Foucault dit : « je voudrais essayer de vous montrer [...] comment on ne peut pas diriger les hommes sans faire des opérations dans l'ordre du vrai, opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une façon efficace »³⁴⁷.

Pour mieux comprendre comment la vérité influence le gouvernement des hommes, il convient de se rappeler l'exemple de l'aveu d'un aliéné repris par Foucault bien après la publication de *l'Histoire de la folie*. Selon lui, le psychiatre – il pense notamment à Leuret, qu'il connaît depuis le début de sa carrière philosophique – a insisté sur le fait que l'aliéné avouait sa propre vérité, à savoir qu'il était effectivement fou. Dans la mesure où l'aveu de l'aliéné constituait une étape cruciale dans le processus de traitement de sa folie, il s'est attaché à l'arracher en recourant souvent à une violence brutale. À cet égard, Foucault précise que ce n'est pas le contenu de l'aveu qui est important dans ce processus de traitement. On s'aperçoit aisément que celui-ci n'ajoute rien de plus à la connaissance de la maladie ou de sa cause. C'est plutôt l'acte même d'avouer sa propre vérité – sa folie – qui est, selon lui, essentiel pour assurer un bon gouvernement des aliénés dans la pratique psychiatrique. Ainsi, cet exemple d'aveu nous montre dans quelle mesure la vérité est nécessaire à l'exercice du gouvernement, alors même qu'elle ne présente aucune utilité pratique ou scientifique.

La question est donc de savoir comment Foucault définit une telle notion de vérité qui est inséparable de l'exercice du gouvernement, sans qu'elle lui soit pour autant utile. Il est à noter qu'il ne la considère pas comme une adéquation des idées avec la chose – l'idée représentative de la vérité –, ce qui n'est bien évidemment pas le cas dans les deux exemples cités ci-dessus. Considère-t-il alors la vérité comme un dévoilement de ce qui est caché et donc de l'Être ? La réponse est plus ambiguë. En un sens, ce dont il s'agit ici, c'est précisément du dévoilement de la vérité, qui n'est pas un savoir secret permettant de mener à bien le gouvernement des autres. Sur ce point, il précise qu'elle doit se comprendre comme un *régime* qui s'impose au gouvernement des hommes, sans qu'il

s'agissait d'un rituel de manifestation de la vérité, entretenant avec l'exercice du pouvoir un certain nombre de rapports qui ne peuvent certainement pas se réduire à l'utilité pure et simple, même si le calcul n'en est pas absent [...] » (GV, p. 7).

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

n'ordonne directement au gouvernement de s'exercer comme il faut. Foucault invente ainsi la notion de « régime de vérité », qu'il explique comme suit :

Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques. En gros, si vous voulez, un régime de vérité, c'est ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai³⁴⁸.

Dans ce passage, nous constatons en premier lieu que le régime de vérité ne détermine pas la manière dont il faut gouverner les hommes ni comment les individus doivent se conduire. Autrement dit, le régime de vérité doit se distinguer de la coercition des actions. En effet, Foucault tient à souligner qu'il y a un espace de liberté entre le régime de vérité et la soumission des hommes à celui-ci. Notons que pour assurer un bon gouvernement des autres, cette liberté ne s'identifie pas à la liberté individuelle telle qu'elle est abordée par le libéralisme ni à la liberté de la conscience qui permet de décider ce qui est bien ou mal. La liberté dont il est question, c'est celle de s'engager dans un régime de vérité qui détermine, d'une façon ou d'une autre, les manières de gouverner.

Pour préciser davantage ce qu'est la vérité, Foucault prend pour exemple la phrase : « C'est vrai, donc je m'incline. »³⁴⁹ À première vue, cette phrase paraît naturelle et évidente. Il attire cependant l'attention du lecteur sur ce « donc » qui lie le « c'est vrai » (la vérité) et le « je m'incline » (la soumission). Ainsi :

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 dans son contenu. Le “tu dois” interne à la vérité, le “tu dois” immanent à la manifestation de la vérité, c'est là un problème que la science en elle-même ne peut pas justifier et prendre

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁴⁹ GV, p. 94. Souligné par l'auteur.

en compte. Ce “tu dois” est un problème, un problème historico-culturel qui est, je crois, fondamental³⁵⁰.

Notons que Foucault doute ici de la force du vrai qui ne tient à rien d’autre qu’à la vérité elle-même³⁵¹. En d’autres termes, il remet en cause l’idée selon laquelle la force du vrai provient de sa force interne. Selon lui, la force de la vérité n’est que *conventionnelle*. De ce point de vue, elle s’exerce sur l’homme seulement s’il consent préalablement à s’incliner devant ce qui est vrai. C’est de cette manière qu’il existe un grand clivage entre « c’est vrai » et « je m’incline ». Force est de constater que ce « donc » qui les lie ne relève pas de la logique, mais du conventionnel. C’est cette dimension *conventionnelle* et non nécessaire de la force du vrai qu’il tient à mettre en avant avec la notion de « régime de vérité ».

Il est à noter qu’avec ce concept, Foucault aborde, quoique de façon implicite, la question du rapport entre la vérité et la subjectivité. Lorsque la proposition « c’est vrai, donc je m’incline » est loin d’être évidente, le régime de vérité demande alors au sujet de faire en sorte que cela fonctionne. Pour s’expliquer, il prend pour exemple le jeu de la logique, où le sujet qui fait *de la* logique dispose toujours de la liberté de ne pas obéir à la vérité produite, même si la vérité démontrée est incontestablement vraie à l’intérieur du jeu. Cela signifie que la vérité d’une proposition logique n’est contraignante que si l’on se constitue *a priori* comme sujet qui se soumet volontiers aux règles du jeu logique. Le régime de vérité conduit ainsi l’homme à « se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu », sans quoi la vérité quelle qu’elle soit ne peut jamais exercer sa force sur les hommes³⁵². Par ailleurs, ces deux exemples absurdes engagent, chacun à sa manière, le sujet de l’énoncé à se soumettre au régime de vérité afin de permettre au gouvernement de s’exercer de la bonne façon. Il faut bien souligner que le gouvernement des autres, ou l’objectivation, repose, quoique d’une manière oblique, sur la subjectivation et le rapport de soi à soi. Ainsi, c’est

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

³⁵¹ Comme Hervé Oulc’hen le précise à juste titre, Foucault critique ici, même implicitement, la thèse spinoziste et althussérienne de l’« idée vraie ». Cf. Oulc’hen Hervé, *L’intelligibilité de la pratique : entre Foucault et Sartre*, thèse présentée à l’Université Bordeaux III, 2013, pp. 106-109.

³⁵² *Idem.*

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

autour de la question de la vérité que l'on voit Foucault glisser du problème de l'objectivation à celui de la subjectivation.

Si l'on s'attache à étudier davantage le cours *Du Gouvernement des vivants*, la problématisation de la subjectivité s'observe plus clairement. De fait, Foucault s'y donne pour but d'analyser la différence entre les deux régimes de vérité répandus dans le christianisme primitif : l'*exomologèse* (l'acte de foi) et l'*exagoreusis* (l'acte d'aveu). Le premier signifie la soumission des hommes à la vérité doctrinale, c'est-à-dire à celle de la Bible, tandis que le second correspond à un régime de vérité où le croyant est obligé d'avouer sa propre vérité en face de son directeur de conscience. Foucault soutient alors que c'est ce deuxième type de régime de vérité qui exerce une grande influence sur la construction de la subjectivité dans l'histoire de l'Europe : subjectivité qui se soucie interminablement de son désir secret caché à l'intérieur de sa conscience et de son âme et qui veille toujours sur les mouvements de sa propre pensée. Cette vigilance envers soi est d'ailleurs parfaitement formulée dans les textes de saint Augustin. Ici, il faut bien comprendre que la vérité avouée est moins celle de ce monde ou d'un autre monde que celle du *sujet* qui l'avoue, si bien que la vérité avouée n'apporte pratiquement rien à la connaissance de la vérité du monde ni de la Bible. De fait, cet acte n'a pour objet que d'examiner tous les mouvements secrets de l'âme de l'avouant pour débusquer les présences cachées du Malin face à son directeur spirituel. Ce faisant, il s'abandonne aussi bien à la volonté de son directeur qu'à un régime particulier de vérité imposé à lui-même comme à son directeur.

Ainsi, comme le précise justement Frédéric Gros, l'analyse foucaldienne des régimes de vérité ne porte pas tant sur le gouvernement des autres à proprement parler que sur les deux formes différentes de subjectivité :

Ces dernières analyses de Foucault [sur ces deux régimes de vérité] n'opposent plus que deux formes de subjectivité. La notion de gouvernementalité, qui se comprenait d'abord comme gouvernementalité *de* sujets corollaires à ses formes, tend à se replier sur la dimension du soi, et se redéfinir à partir d'elle. C'est la dimension du sujet qui s'est ouverte pour développer des formes de gouvernementalité qu'il ne tient que de lui. Dès lors les pratiques de soi pourront venir s'articuler avec les relations de pouvoir

et les discours vrais (trois dimensions irréductibles) pour composer l'expérience historique³⁵³.

C'est ainsi que la problématique du régime de vérité et du gouvernement des hommes a conduit Foucault à s'interroger sur le rapport entre la vérité et la subjectivité.

Rappelons qu'au début de ce chapitre, nous avons établi une différence entre la subjectivité et la technique de soi en soulignant le rapport privilégié entre subjectivité et vérité. Celui-ci étant démontré, il s'agit désormais de savoir ce qu'est la technique de soi et quelle est sa relation avec la subjectivité.

1.2. La technique et le soi

Pour examiner la question de la technique de soi, il convient de déterminer comment Foucault définit la notion de technique dans ses derniers cours. Nous constaterons d'abord qu'elle n'est pas perçue comme un outil ou moyen qui permet d'atteindre un but. Une telle perspective supposerait une séparation entre le sujet et son expérience vécue, ce que l'on observe par exemple chez Husserl, du moins dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. En effet, il faut selon lui protéger le monde de la vie (*das Lebenswelt*) contre l'envahissement du système et de la technologie. Ce disant, il essaie d'écarter au maximum l'expérience vécue du sujet et les techniques qu'il peut utiliser pour son compte. Vis-à-vis d'une telle conception de la technique comme moyen, Foucault précise que la technique est inséparable de la vie. Il utilise en effet l'expression *tekhnê tou biou*, soit la technique de vie, pour exprimer sa propre conception de la technique³⁵⁴.

On peut alors se demander quelle est la définition positive de la technique selon Foucault. Dans le cours *Subjectivité et vérité*, il s'oppose à la définition instrumentale en affirmant que la technique consiste à « transformer des modes d'être des choses ». Il s'explique :

³⁵³ Frédéric Gros, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 90.

³⁵⁴ Il ne serait pas inutile de rappeler ici qu'une telle conception de la technique chez Foucault est inspirée de celle qui est proposée par les anthropologues, dont notamment Marcel Mauss et André Leroi-Gourhan. En effet, Leroi-Gourhan cherche à expliquer comment les diverses activités de la vie peuvent et doivent être considérées essentiellement comme activités techniques. Sur ce point, voir par exemple Jean-Pierre S  ris, *La technique, op. cit.*, pp. 123-132.

Ce sont des techniques, c'est-à-dire des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations. Ces transformations sont ordonnées à certaines fins qu'il s'agit d'atteindre à travers ces dites transformations. Opérer donc sur un objet déterminé des transformations en vue de certaines fins, c'est la définition grecque, et disons la définition en général de la *tekhnê*, de la technique. La *tekhnê*, ce n'est pas un code du permis et du défendu, c'est un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action³⁵⁵.

On s'aperçoit que, pour le philosophe, la *tekhnê* signifie les modes d'action qui visent à *transformer*, non pas à *produire, les objets*, ou plus précisément, les modes d'être des objets, qu'ils soient des mots ou des choses. La technique consiste ainsi à changer les modes d'être des objets en vue de les destiner à une fin quelconque³⁵⁶.

Force est de constater qu'en tant qu'opération transformatrice, la technique s'applique aussi bien aux objets qu'aux *sujets*. Si Foucault insiste sur le fait que la technique de gouvernement consiste à assujettir les hommes en les objectivant en tant qu'individus et population, la technique n'est tout de même pas indifférente à la dimension subjective. Elle consiste en effet à transformer les modes d'être propres à celui qui s'en sert. Dès lors que les modes d'être du sujet sont tributaires de la technique, on réalise que la subjectivité ne se comprend pas comme une substance ni comme un fondement commandant de l'extérieur l'usage des techniques et des objets techniques. Une telle perspective revient à supposer une absolue séparation entre le sujet et l'objet, ce dont témoigne par exemple la subjectivité transcendantale chez Kant. En effet, dans une interview, « Le retour de la morale », Foucault souligne à quel point la subjectivité

³⁵⁵ SV, p. 253.

³⁵⁶ Dans une interview « Espace, savoir et pouvoir » en 1982, Foucault explique que le mot grec *tekhnê* renvoie à l'idée de gouvernement, que ce soit celui de soi ou des autres. De ce fait, il couvre un champ plus vaste que le mot « technologie » au sens du moyen de production : « L'inconvénient du mot *technê*, je m'en rends compte, est son rapport avec le mot "technologie", qui a un sens bien spécifique. On donne un sens très étroit au mot "technologie" : on pense aux technologies dures, à la technologie du bois, du feu, de l'électricité. Mais le gouvernement est aussi fonction de technologies : le gouvernement des individus, le gouvernement des âmes, le gouvernement de soi par soi, le gouvernement des familles, le gouvernement des enfants. » (« Espace, savoir et pouvoir », dans DE II, p. 1104).

kantienne est différente de la subjectivité grecque qui se caractérise par la technique de soi. Il soutient que si l'on trouve chez les Grecs une sorte de réflexion sur la subjectivité, elle ne correspond pas à la réflexion de Kant sur les conditions de possibilité de l'expérience ; celui-ci s'attarde exclusivement sur la structure universelle de la subjectivité, séparant du mieux possible la chose du sujet dans sa philosophie transcendantale. En revanche, Foucault signale que le sujet de la technique chez les Grecs n'est pas déterminé par le statut ni par l'activité, mais par leur rapport avec les choses. Ainsi, la technique grecque se caractérise tout d'abord par sa proximité fondamentale avec les choses. Par conséquent, la subjectivité ne trouve sa place que dans un vide creusé par la technique au sein des choses :

C'est la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi. C'est encore la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes, la manière dont en quelque sorte on les met en perspective et on les utilise³⁵⁷.

On s'aperçoit dans ce passage que la technique est définie comme opération transformatrice des modes d'être des choses. Il ne sera donc pas erroné d'affirmer que la technique consiste, selon Foucault, à agir sur les *conditions de possibilité* aussi bien de l'expérience que des *objets de l'expérience*. Autrement dit, la technique permet de relier l'objectivation à la subjectivation.

Si Foucault définit la subjectivité grecque par son rapport essentiel avec les choses à la différence de la subjectivité transcendantale de Kant, cela signifie également que la subjectivité grecque est essentiellement *technique*, dans la mesure où c'est à travers la technique agissant sur les modes d'être des objets – en l'occurrence, de leur propre corps – qu'elle s'élabore et se constitue comme telle au beau milieu du monde des objets. Ainsi, l'étude de la subjectivité grecque renvoie d'emblée à l'analyse des différentes techniques déployées par les Grecs, qui prennent des formes différentes en fonction des opérations techniques. Nous signalerons que dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault affirme déjà que le sujet de l'énoncé n'est rien d'autre qu'une fonction dérivée d'un énoncé donné ;

³⁵⁷ SV, p. 255.

ou bien la fonction de la positivité des corps. Étudier la subjectivité implique de nous détourner de la subjectivité en tant que telle : ce sont les techniques mobilisées et appliquées aux objets qu'il faut étudier. C'est dans une telle perspective que, selon lui, le sujet reste *technique*. En outre, il faut bien comprendre que l'objet et le sujet s'articulent grâce à la *technique* au sens de la transformation des modes d'être des choses.

On peut alors remarquer qu'une telle idée de la technique permet de se débarrasser du problème du *fondement*, qu'il soit celui du sujet sur l'objet ou, inversement, celui de l'objet sur le sujet. C'est parce que la subjectivation et l'objectivation représentent deux manières d'être des choses qu'elles font, chacune à sa façon, de la technique. Il importe de noter que c'est cette conception de la technique qui distingue Heidegger de Foucault.

1.3. Le rapport de soi à soi

Pour comprendre ce qui différencie ces deux penseurs, il convient de préciser que, d'après Foucault, la subjectivité doit être appréhendée du point de vue du rapport à soi. Il affirme en effet dans *L'usage des plaisirs* qu'il s'agit pour lui d'« étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la *constitution de soi-même comme sujet* »³⁵⁸. C'est l'idée du sujet comme rapport réflexif de soi à soi qui caractérise la notion de sujet chez le dernier Foucault, c'est-à-dire à partir des années 1980³⁵⁹. On comprend dès lors que cette idée du sujet comme rapport de soi à soi ne correspond pas à celle du sujet comme fonction dérivée des énoncés ou des corps. Si les techniques consistent à creuser un vide dans la positivité des mots et des choses pour les disposer au profit du sujet, cela implique

³⁵⁸ UP, p. 724.

³⁵⁹ Sur ce point, Frédéric Gros écrit à juste titre dans la « Situation du cours » : « C'est seulement en 1980 qu'il conçoit l'autonomie relative, l'irréductibilité en tout cas des techniques de soi. Autonomie relative, disons-nous, parce qu'il faut se garder de toute exagération. Foucault ne "découvre" pas en 1980 la liberté native d'un sujet qu'il aurait jusque-là ignorée. On ne saurait soutenir que Foucault aurait, soudain, délaissé les processus sociaux de normalisation et les systèmes aliénants d'identification afin de faire émerger, en sa splendeur virginale, un sujet libre s'auto-créant dans l'éther an-historique d'une auto-constitution pure. Ce qu'il reproche à Sartre, c'est justement d'avoir pensé cette auto-crétation du sujet authentique, sans enracinement historique. Or, justement, ce qui constitue le sujet dans un rapport à soi déterminé, ce sont des techniques de soi historiquement repérables, lesquelles composent avec des techniques de domination elles aussi historiquement datables. Du reste, l'individu-sujet n'émerge jamais qu'au carrefour d'une technique de domination et d'une technique de soi. Il est le pli des procès de subjectivation sur des procédures d'assujettissement, selon des doublures, au gré de l'histoire, plus ou moins recouvrantes. » (Frédéric Gros, « Situation du cours », dans HS, p. 507).

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

de savoir d'où vient cette force du soi. C'est là qu'il prête attention à l'idée de rapport de soi à soi.

Si l'on part du rapport de soi à soi, il ne faut pas considérer le soi comme un être ou une substance par rapport aux choses et aux mots. Comme nous l'avons précisé, Foucault ne l'envisage pas ainsi dans ses recherches sur la subjectivité ou la subjectivation. Comment peut-on alors le définir ? Sur ce point, Agamben signale à juste titre dans *L'Usage des corps* que dans l'expression « le rapport de soi à soi », ce qui compte, c'est davantage le rapport que le soi ; ce disant, il explique bien le caractère essentiellement *relationnel* du soi. De plus, ce rapport de soi se trouve en puissance et en état de potentialité, ce qui fait que l'on ne peut le saisir concrètement en tant que tel. Ce rapport de soi à soi est comme un *réseau d'événements singuliers* où le soi comme événement s'auto-affecte. Par conséquent, si l'on peut saisir ce rapport de soi à soi, c'est parce qu'il est actualisé dans des formes positives, qu'elles soient des mots ou des choses.

C'est ainsi que Foucault s'est penché sur le rapport de soi à soi dans des formes plus concrètes et historiques. Pour ce faire, au début du cours *L'Herméneutique du sujet*, il distingue deux formes de rapport à soi qui se sont actualisées dans l'histoire : le souci de soi (*epimeleia heautou*) et la connaissance de soi (*gnôthi seauton*)³⁶⁰. Bien que l'on ait l'habitude d'accorder plus d'importance à la connaissance de soi qu'au souci de soi, il soutient que la pratique du souci de soi est en réalité plus importante que celle de la connaissance de soi dans la tradition philosophique et spirituelle de l'Antiquité gréco-romaine.

Cette notion de « souci de soi » ne manque pas de rappeler la question du souci (*Sorge*) traitée par Heidegger dans son *Être et temps*. Comme on le sait, il l'a situé au centre de son ouvrage ayant pour but d'établir l'ontologie fondamentale. Selon lui, l'homme quotidien ne se soucie pas de lui-même ; il se soucie plutôt de sa vie, soit pratique soit théorique, dans ce monde : c'est ce que Heidegger nomme le *Besorgen*, la préoccupation quotidienne. Il estime que l'homme quotidien est enfoui dans ce monde qui l'entoure, voire assimilé à lui. Or, si un jour il prend acte de la mort qui représente la fin de sa propre existence, alors se manifeste le phénomène du « souci » (*Sorge*) qui, différent du *Besorgen*, touche au cœur de toutes les possibilités de l'être-là et de son

³⁶⁰ Nous discuterons de l'histoire de ces deux concepts dans la section suivante.

expérience. C'est en ce sens que le souci de soi permet à l'être-là de se situer aux limites de sa propre existence et du monde.

Comment Heidegger caractérise-t-il ce souci comme fondement de l'être-là ? D'après lui, le souci est toujours un *souci de soi* ; dans cette mesure, il ne doit jamais se confondre avec la subjectivité quelle qu'elle soit. Le philosophe souligne que ce rapport à soi, ou l'auto-affection, dévoile l'horizon indépassable de tous les étants et, de ce fait, laisse se manifester l'Être qui les fonde tous ; rappelons que c'est en commentant la première édition de la *Critique de la raison pure* de Kant qu'il a avancé davantage dans sa réflexion sur ce rapport ontologique de l'auto-affection. Le caractère ontologique du rapport à soi s'observe sans doute chez Foucault. Sur ce point, Giorgio Agamben fait référence à l'une de ses notes qui affirme : « Le soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport. »³⁶¹ C'est donc le souci de soi, ce rapport de soi à soi, qui se trouve au cœur de tous les étants possibles chez Heidegger.

Il est important de noter que dans l'*Être et temps*, Heidegger semble réduire l'idée d'auto-affection (le rapport à soi) à la subjectivation (l'être-là). De fait, c'est au fond de l'analyse existentielle de l'être-là qu'il a trouvé le temps fondamental qui se temporalise ainsi que l'idée d'auto-affection. C'est avec l'appui de cette auto-affection qu'il a cru trouver un lien, direct ou indirect, entre le sujet transcendantal et la chose en soi : deux éléments qui ont été absolument séparés par la *Critique* kantienne. Cela dit, une telle réponse n'est pas sans poser problème, car elle suppose que c'est le sujet qui fonde l'objet sur lui-même. En d'autres termes, il identifie l'auto-affection au sujet pour que l'objet devienne un élément purement passif attendant d'être fondé. Ainsi, il ne peut sortir du dilemme du fondant et du fondé : problème qui caractérise le savoir moderne, comme nous l'avons soutenu. Aussi, même après son tournant ontologique et son renoncement à l'étude existentielle de l'être-là, il continue de maintenir l'idée de fondement, mais cette fois celui du sujet sur la *tekhnê* de l'objet. Dans cette optique, c'est l'objet qui s'identifie par lui avec l'idée d'auto-affection ; le sujet devient alors un élément fondé par la technique de l'objet. C'est pour cela que la philosophie de Heidegger oscille toujours entre la subjectivation et l'objectivation.

³⁶¹ Cité par Frédéric Gros, « Situation du cours », in HS, p. 514. Cf. Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo sacer IV-2*, trad. par Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2015, pp. 65-66.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

Cela dit, on se pose naturellement la question suivante : pourquoi Heidegger n'a-t-il pas réussi à sortir de la problématique du fondement ? Pour répondre à cette question, il convient de revenir une fois de plus sur l'idée même d'auto-affection. Celle-ci désigne en effet l'horizon indépassable de tous les étants et représente les *conditions de possibilité de tous les étants*. À la lumière de la notion foucaldienne de la technique – qui questionne la relation entre les conditions de possibilité de l'expérience (subjectivation) et les conditions de possibilité des objets de l'expérience (objectivation) –, on s'aperçoit que Heidegger n'a en réalité jamais mis en doute l'idée même d'auto-affection au sens des *conditions de possibilité de tous les étants*. Comme Emmanuel Levinas le précise, le philosophe allemand n'a pas douté de la *totalité* et donc de l'*unicité* du rapport de soi à soi, ni même de l'idée de conditions de possibilité. Dès lors qu'il n'y a qu'un seul rapport de soi à soi, il est impossible pour Heidegger de se dégager de l'idée de *fondement*. En revanche, Foucault propose pour sa part de diviser ces conditions de possibilité en deux éléments : les conditions de possibilité de l'expérience (subjectivation) et les conditions de possibilité des objets de l'expérience (l'objectivation), ce qui lui permet de se dégager aussi bien de la totalité du rapport de soi à soi que de l'idée même de fondement. Il faut ainsi souligner que le rapport de soi à soi ne soulève pas la question du fondement, mais celle de la *vérité*.

De ce point de vue, la critique de Foucault à l'égard de l'ontologie heideggérienne ne s'appuie pas tant sur l'idée de subjectivité que sur le *jeu de vérité* qui se manifeste au point d'articulation entre la subjectivation et l'objectivation. C'est dans une telle perspective que la note laissée par Foucault et présentée par Frédéric Gros dans sa « Situation du cours » de *L'Herméneutique du sujet* doit être interprétée :

Pour Heidegger, c'est à partir de la *tekhnê* occidentale que la connaissance de l'objet a scellé l'oubli de l'Être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent³⁶².

³⁶² HS, p. 505. Sur la différence entre la notion de *tekhnê* chez Heidegger et celle de technique de soi chez Foucault, voir par exemple Judith Revel, « Michel Foucault : repenser la technique », in *Tracés*, 2009 (accessible sur <https://traces.revues.org/2583>).

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

On s'aperçoit que si la notion heideggérienne de la technique a pour but de réfléchir au problème de l'objectivation technique, Foucault cherche pour sa part à étudier l'histoire de la *subjectivation*³⁶³. Cela dit, l'objectif ultime de celui-ci n'est pas de revenir sur l'analyse existentielle de l'être-là et de la subjectivité telle que Heidegger l'a entamée. Bien au contraire, s'il choisit d'étudier la subjectivation, c'est pour mettre au jour le régime de vérité qui oscille entre l'objectivation et la subjectivation en fonction des situations données.

Force est de constater que ce régime de vérité, où la subjectivation et l'objectivation s'entrecroisent d'une manière ou d'une autre, ne relève pas tant du *fondamental* que de l'*originnaire* et du *positif*, car, rappelons-le, la subjectivation et l'objectivation sont des modes d'être des *choses* – langage ou corps – qui font l'objet de la *technique* visant à les transformer. On comprend ainsi que la pensée de Foucault sur la technique lui permet de bien se dégager de la problématique du *fondement* à la Heidegger et de se situer à la sortie du savoir moderne qui est possédé par l'idée de fondement. Dans un nouveau savoir esquissé par Foucault, ce n'est plus le fondement mais le jeu conflictuel de vérité qui se trouvera en son cœur : jeu de vérité qui se déroule dans la positivité des choses et dans un rapport toujours décalé entre la subjectivation et l'objectivation.

C'est dans une telle perspective philosophique que Foucault s'est engagé à étudier l'histoire de la subjectivité dans *L'Herméneutique du sujet* en 1982. En l'examinant de près, nous verrons dans quelle mesure cette réflexion sur ce nouveau savoir est inséparable de ses études critiques sur les textes des philosophes gréco-romains.

³⁶³ De même, la notion de technique de soi permet à Foucault de se démarquer de Habermas. Dans « Sexualité et solitude », le premier signale que Habermas fait une distinction entre la domination (la technologie des autres), la communication (la technologie des signes) et l'activité finalisée (la technologie de la production). De ce point de vue, il estime que Habermas montre lui aussi dans quelle mesure il est important d'étudier la manière dont interagissent ces différentes technologies au cours de l'histoire. Pourtant, Foucault remarque deux différences qui le séparent de Habermas. D'une part, il estime que ce philosophe allemand paraît imaginer une utopie, où la technologie de la communication et des signes s'affranchirait un jour de la technologie de la domination ou du gouvernement des autres. D'autre part, ce qui est plus important, c'est qu'il indique précisément que la distinction habermassienne des technologies ne comprend pas en elle « la technologie de soi » : technologie qui est irréductible à ces trois autres et garde ainsi son indépendance à leur égard. Selon lui, ces techniques de soi consistent à permettre, comme nous l'avons déjà vu, « à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et de manière à produire en eux une transformation, une modification, de pureté, de pouvoir surnaturel ». Ainsi, tout en admettant l'importance des études habermassiennes, Foucault se décide pour sa part à étudier l'histoire de ces techniques de soi dans l'Antiquité. Cf. « Sexualité et solitude », dans DE II, p. 990.

2. La technique de soi dans l'Antiquité

2.1. La connaissance de soi et le soi objectivé chez Alcibiade

Nous examinerons ici comment Foucault traite la question de la subjectivation dans l'histoire de la philosophie européenne. Alors que ses deux derniers ouvrages – *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* – s'intéressent à l'étude détaillée des techniques de vie dans l'Antiquité gréco-romaine, *L'Herméneutique du sujet* nous présente sa conception de l'histoire de la philosophie, non seulement dans l'Antiquité gréco-romaine mais aussi au-delà de l'époque antique. De fait, l'un des thèmes principaux de ce cours consiste à mettre en lumière ce qu'il appelle le « moment cartésien », une rupture épistémologique et pratique présentée par la philosophie cartésienne et, en particulier, par son discours sur les méthodes et son principe d'évidence.

Pour mieux considérer ce point, il nous faut tout d'abord comprendre que Foucault distingue deux formes du rapport à soi : la « connaissance de soi » et le « souci de soi ». Bien que l'on ait l'habitude d'accorder plus d'importance à la connaissance de soi qu'au souci de soi, Foucault signale que, du moins dans la Grèce antique, ce précepte « Connais-toi toi-même » n'était en réalité qu'une partie de la pratique du souci de soi dans la tradition de la philosophie antique. Il affirme en effet que l'ordre « Connais-toi toi-même » affiché devant les temples en Grèce n'imposait pas d'examiner l'intériorité de son âme pour exposer ses pensées intimes devant Dieu ou un quelconque directeur de conscience. Ce précepte n'avait rien à voir avec la pratique de confession chrétienne ayant pour cible l'âme et l'intériorité de celui qui avoue. Il impliquait plutôt d'examiner préalablement les questions que l'on poserait à Dieu ou bien d'être conscient du fait que l'homme est *mortel* – à la différence des dieux immortels – afin de s'affranchir d'un désir démesuré pouvant dépasser notre compétence³⁶⁴. Comparé à cette connaissance de soi qui ne jouait qu'un rôle restreint, le souci de soi représentait, d'après Foucault, une pratique ou une éthique largement répandue – dont la connaissance de soi n'était qu'une partie – dans l'Antiquité. Foucault affirme ainsi que ce principe de la connaissance de soi est jumelé au souci de soi : « c'est beaucoup plus dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle "Connais-toi toi-même" »³⁶⁵.

³⁶⁴ Cf. HS, pp. 5-6.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

S'il nous paraît alors que la connaissance de soi revêt davantage d'importance dans l'histoire de la philosophie ou de la spiritualité que le souci de soi, c'est, d'après Foucault, parce qu'une rupture épistémologique s'est produite pas à pas durant le Moyen Âge³⁶⁶. Il soutient que ce long processus de transformation a atteint son point culminant lorsque Descartes a affirmé que « tel qu'il est le sujet est capable de vérité »³⁶⁷. Ce moment dit « cartésien » annonce l'ouverture d'une nouvelle époque dans l'histoire de la subjectivité ou du rapport de soi à soi : ce nouveau rapport à soi où il n'est désormais plus question des exercices spirituels, ni encore du souci de soi, au profit de la connaissance de soi et de l'évidence méthodologique. Il tient à préciser alors dans quelle mesure cette évidence cartésienne était en réalité une reprise de l'ancien précepte « Connais-toi toi-même » qui, au-delà d'une simple pratique de soi, instaurait la Vérité comme objet final de la connaissance :

... en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du "Connais-toi toi-même" un accès fondamental à la vérité³⁶⁸.

Il n'est pas difficile de remarquer dans cet extrait que la connaissance cartésienne de la Vérité s'effectue au détriment des exercices spirituels et, en dernière instance, du souci de soi au sens du rapport à soi. Pour le dire autrement, le moment cartésien représente la victoire de la domination de la Vérité et de la subjectivité qui se suffit à elle-même pour y accéder. Comme Heidegger l'a déjà précisé, la subjectivité de Descartes – notons d'ailleurs que celui-ci parle en réalité peu du sujet dans ses textes – instaure la vérité symbolique qui permet une correspondance adéquate entre les mots et les choses.

Il est intéressant de se rappeler que le principe d'évidence chez Descartes a également joué un rôle à part dans la réflexion de Foucault sur l'*épistémè* classique dans *Les Mots et les Choses*. Pourtant, une différence non négligeable marque la distance qui

³⁶⁶ À ce sujet, Foucault insiste sur l'importance de la philosophie médiévale et, en particulier, la philosophie scolastique dans la construction du ; sujet qui n'est pas forcé de pratiquer des exercices spirituels afin d'avoir accès à la Vérité. Cf. HS, pp. 28-29.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

sépare ce chef-d'œuvre et le cours dont il est question ici. Alors que Foucault insistait dans le premier sur l'importance du Discours – principe selon lequel les mots et les choses s'identifient les uns aux autres dans les *représentations* –, dans *L'Herméneutique du sujet*, il tente d'expliquer leur relation harmonieuse par l'apparition d'une nouvelle subjectivité, ce qui n'était pas le cas dans l'ouvrage précédent. On n'aurait pas tort de suggérer alors que dans la subjectivation cartésienne, le rapport entre la subjectivation et l'objectivation n'a pas encore connu de discontinuité à la différence de la philosophie kantienne qui souffre d'un rapport décalé et non contingent entre l'objectivation (les conditions de possibilité de l'expérience des objets) et la subjectivation (les conditions de possibilité de l'expérience).

Quoi qu'il en soit, l'intérêt de Foucault n'est pas de décrire une histoire *majeure* de ces subjectivités ; loin de là, tout en portant une grande attention aux techniques de soi *mineures*, il s'efforce de faire la généalogie d'une telle subjectivation cartésienne ou kantienne pour repérer la possibilité de s'en débarrasser. C'est dans une telle perspective qu'il a été amené à s'interroger sur le rapport entre la subjectivité et la Vérité, ou entre les techniques de soi et la vérité de la subjectivité dans l'histoire de l'Antiquité.

2.2. La constitution du soi comme Vérité dans l'*Alcibiade*

Pour ce faire, Foucault consacre les cours introductifs de *L'Herméneutique du sujet* à l'analyse détaillée de l'*Alcibiade* : un dialogue platonicien difficile à dater dans la mesure où divers thèmes y sont mélangés.

Dans le cours *L'Herméneutique du sujet*, Foucault entame une analyse minutieuse des textes de Platon, dont *Alcibiade*. À travers l'étude de ce texte, il cherche à montrer comment le souci de soi (*epimeleia heautou*) est fondé sur la connaissance de soi (*gnôthi seauton*). Ainsi, l'*Alcibiade* représente pour Foucault davantage le cas limite de la technique de soi grecque qu'un de ses exemples ; ce qui contraste avec son commentaire de l'*Apologie de Socrate*, où il s'attarde sur Socrate et sa façon d'inciter les citoyens à se soucier d'eux-mêmes. Si celui-ci leur demande de se connaître eux-mêmes, d'après Foucault, il ne s'agit pas pour eux de devenir l'objet de la connaissance comme c'est le cas dans l'examen de conscience chez les chrétiens. Pour ce philosophe, le « Connais-toi toi-même » renvoie d'emblée au « Soucie-toi de toi-même » et rien de plus. Il est important de souligner que ce souci de soi consiste à établir la souveraineté et à maîtriser

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

parfaitement ses rapports avec son propre corps (la nutrition), sa femme et sa famille (l'économie familiale), ainsi que son amour envers les jeunes (l'érotique)³⁶⁹. Comme il le précise, le bon gouvernement de soi permet de bien gouverner les autres et la cité dans la Grèce antique. En un sens, la subjectivité comme maîtrise de soi s'articule d'une manière continue autour du gouvernement des hommes, qu'ils soient des jeunes, des femmes ou des hommes.

Si Foucault s'attarde sur l'*Alcibiade*, c'est parce qu'il y repère une discontinuité théorico-pratique quant au rapport entre le gouvernement de soi et des autres. Avant d'entrer dans les détails, il convient de rappeler qu'Alcibiade est un citoyen jeune et beau issu d'une famille très riche d'Athènes, ce qui le conduit naturellement à vouloir exercer dans le futur un pouvoir politique sur ses citoyens. C'est de ce jeune homme très ambitieux que Socrate s'est approché pour le convaincre de se gouverner de la bonne manière. Au fil du dialogue, on constate que malgré son statut privilégié au sein de la *polis*, il lui manque l'éducation qui lui permettra de bien gouverner. La question est alors de savoir quelle est l'éducation qu'on ne lui a pas donnée. Selon Socrate, il lui manque avant tout le *souci de soi-même* : souci de soi qui constitue la condition indispensable pour être capable de diriger les autres.

En quoi consiste donc ce souci de soi indispensable au bon gouvernement des autres dans la cité ? Comme dans ses autres dialogues, Socrate vise tout d'abord à faire savoir à ce jeune homme qu'il ne connaît pas l'essentiel du gouvernement de la cité et des autres : tâche dont il souhaite pourtant se charger. Ce qui est important d'après Socrate, c'est qu'il est impossible de savoir ce qu'est le gouvernement de la cité et des citoyens si l'on ne se soucie pas d'abord de soi-même. Ainsi, on constate qu'il existe un rapport entre le gouvernement des autres et celui de soi-même, soit entre l'objectivation et la subjectivation.

Socrate se demande alors ce qu'est ce soi dont il faut se soucier. Il est intéressant de noter qu'il divise la notion de soi en trois éléments : le sujet-agent, les outils et l'action. Suivant son exemple, un cordonnier se sert de ses outils pour fabriquer des cordons. De même, pour jouer de la musique, un musicien a besoin d'un instrument musical. Qu'en est-il de l'usage du corps ? Selon le philosophe, quand le sujet fait quelque chose avec son corps – par exemple regarder un objet –, le sujet-agent doit se servir de ses yeux pour

³⁶⁹ Sur ce point, voir Frédéric Gros, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 100-106.

le faire. Le problème est alors de savoir comment définir ce sujet de l'action qui se sert d'instruments et d'objets techniques. Étant donné que le sujet est en mesure d'utiliser son propre corps, celui-ci ne fait pas partie du sujet-agent. Ainsi, Socrate affirme que le sujet qui emploie le corps est l'*âme*.

Force est de constater que Foucault souligne la différence entre l'âme comme sujet de l'action et celle qui est considérée comme enfermée dans la prison du corps. Autrement dit, du moins dans l'*Alcibiade*, on peut supposer qu'il n'est pas question pour Platon de sortir l'âme de la prison du corps pour lui permettre de s'orienter vers l'autre monde et de contempler les Idées. En revanche, le soi est ici considéré comme une âme qui, en tant qu'agent, se sert d'instruments, y compris de son propre corps, pour faire quelque chose. Il ajoute qu'une telle conception du soi comme usager s'observe dans les pensées grecques en général³⁷⁰.

Cela dit, le soi n'est pas considéré par Platon simplement comme un sujet-agent qui se sert de son corps. Foucault tient ainsi à souligner que le philosophe fait également du soi l'objet de la connaissance. Quant à Platon, il a aussi élaboré l'idée de *connaissance de soi*, bien qu'elle ait encore un rapport étroit avec le souci de soi. Foucault souligne alors que chez Platon, du moins dans l'*Alcibiade*, le souci de soi conduit en fin de compte à la connaissance de soi, ce qui marque une rupture radicale dans l'histoire des techniques de soi dans la Grèce antique. Il écrit :

... il me semble que tout le mouvement de la pensée platonicienne, à propos du souci de soi, sera précisément, en récupérant et en réintégrant un certain nombre de ces techniques [du soi] préalables, archaïques, préexistantes, de les ordonner, de les subordonner au grand principe du "connais-toi toi-même". [...] En tout cas ici, dans ce texte, où toutes ces techniques préalables, ces techniques du soi ne sont pas évoquées, on peut dire qu'aussitôt que s'est ouvert l'espace du souci de soi, et aussitôt qu'a été

³⁷⁰ Foucault tient alors à préciser que l'expression verbale française « se servir » est une traduction de l'expression grecque *chrêsthai* : « *Khrêsthai* (*khraômai* : je me sers) désigne en fait plusieurs types de relations que l'on peut avoir avec quelque chose ou avec soi-même » (HS, p. 55). Notons là que l'idée de *chrêsthai* apparaît aussi dans le titre même de l'ouvrage de Foucault *L'Usage du plaisir* (*chrêsthai aphrodisiôn*). Sur ce point, voir aussi Tetsu Hakoda, *Les luttes de Foucault. La naissance du « sujet gouvernant »*, Tokyo, Presses universitaires de Keiō, 2012, pp. 183-186.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

défini le soi comme étant l'âme [comme usager], tout l'espace ainsi ouvert est couvert par le principe du "connais-toi toi-même"³⁷¹.

Ce passage nous montre à quel point le souci de soi et la connaissance de soi s'enchevêtrent dans la définition de l'âme chez Platon. Comment ce soi platonicien se caractérise-t-il alors ?

Foucault soutient que le soi dont il s'agit renvoie plus à la *divinité* qu'à l'ego et au moi³⁷². Par conséquent, le soi est quelque chose de divin. De ce fait, la connaissance de soi et de son âme pousse davantage à contempler cette divinité en soi qu'à connaître le secret caché de sa propre âme ou à dévoiler la vérité de l'inconscient³⁷³. Dans ce sens, la connaissance de soi renvoie moins au déchiffrement de mon âme et de son désir caché qu'à la contemplation de la divinité, c'est-à-dire la Vérité, dans la mesure où le soi à connaître est une partie divine en moi. La connaissance de soi permet ainsi de connaître la Vérité divine, ce qui donne au pratiquant les moyens de discerner le vrai du faux, le bien du mal ou le beau du mauvais et, par conséquent, de bien gouverner les autres. Il faut souligner qu'en définissant le soi comme divinité, Platon impose la Vérité et les Idées à l'intérieur même des différentes techniques de soi qui leur étaient indifférentes jusque-là.

C'est là que nous retrouvons le problème central de l'*Alcibiade* : que doit-on faire pour bien gouverner les autres ? Foucault affirme en conclusion que, selon l'*Alcibiade*, la connaissance de soi comme divinité permet le bon gouvernement des autres :

Ouvrant sur cette connaissance du divin, le mouvement par lequel nous nous connaissons nous-mêmes, dans le grand souci que nous avons de nous-mêmes, va donc

³⁷¹ HS, pp. 66-67.

³⁷² Foucault signale dans le cours que la reconnaissance du soi passe par le jeu du miroir et de la dialectique du Même et de l'Autre. De fait, Platon explique que s'il est impossible de regarder son propre œil au moyen de ce même œil, alors regarder l'œil doit passer nécessairement par l'œil d'un autre qui est de la même nature que le sien. De même, alors qu'il n'est pas possible de connaître sa propre âme, il n'en est pas moins possible de connaître son âme par le biais de la connaissance d'une autre âme. Cf. HS, pp. 68-69.

³⁷³ À ce sujet, Daniele Lorenzini se réfère justement à la thèse de Vernant, selon laquelle pour Socrate et Platon la contemplation de l'âme signifie davantage l'âme *en moi* que *mon* âme. Dans ce sens, la connaissance de soi chez eux ne s'assimile pas au déchiffrement de l'âme d'un individu comme c'est le cas chez les chrétiens. Voir Daniele Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 210.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

permettre à l'âme d'atteindre la sagesse. Dès qu'elle sera au contact du divin, dès qu'elle l'aura saisi, qu'elle aura pu penser et connaître ce principe de pensée et de connaissance qu'est le divin, l'âme sera dotée de sagesse (*sôphrosunê*). Étant dotée de *sôphrosunê*, à ce moment-là l'âme pourra se retourner vers le monde d'ici-bas. Elle saura distinguer le bien du mal, le vrai du faux. L'âme saura, à ce moment-là, se conduire comme il faut, et, sachant se conduire comme il faut, elle saura gouverner la cité³⁷⁴.

Du point de vue de Foucault, Platon ne pense plus au lien immédiat entre le bon gouvernement de soi et le bon gouvernement des autres citoyens, comme c'était le cas auparavant. En effet, le bon gouvernement doit désormais passer davantage par la connaissance de soi entendue comme contemplation de la divinité et même l'Être dans mon âme que par la maîtrise parfaite de son propre corps, de sa maison et de son désir vis-à-vis des jeunes garçons. Autrement dit, on voit dans ce dialogue s'imposer l'Être comme Vérité à travers la technique de soi, alors qu'il en était complètement dépourvu jusque-là.

C'est de cette manière que Platon a apporté, selon Foucault, une modification profonde dans l'histoire du rapport entre la subjectivité et la vérité : ce que Foucault appelle le grand « paradoxe du platonisme »³⁷⁵. En effet, la réflexion de Platon reflète la tradition spirituelle pythagoricienne, où l'accès à la Vérité n'est possible qu'au moyen d'exercices spirituels. Cette connaissance de soi peut prendre deux formes différentes : soit les exercices spirituels tels qu'ils se pratiquent au cours de l'histoire antique, soit la contemplation, théorique ou scientifique, de la vérité qui ne demande pas au sujet de connaissance de réaliser des efforts, spirituels ou physiques, pour le faire. En d'autres termes, Foucault suggère que ce texte de Platon ouvre la voie aussi bien à la *spiritualité* qu'à la *rationalité*, deux formes de subjectivité tout à fait hétérogènes. Voici comment il résume cette dualité paradoxale du platonisme :

De sorte que le platonisme va jouer, tout au long, me semble-t-il, de la culture antique et de la culture européenne, ce double jeu : à la fois reposer sans cesse les conditions

³⁷⁴ HS, pp. 69-70.

³⁷⁵ HS, p. 75.

de spiritualité qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité, et résorber la spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance, connaissance de soi, du divin, des essences³⁷⁶.

La pensée de Platon se situe aux limites de la pensée grecque et prépare le destin du rapport entre subjectivité et Vérité que connaîtra la philosophie européenne. D'un côté, elle montre combien il est nécessaire de pratiquer les exercices spirituels pour contempler la Vérité. De l'autre, elle reflète, ne fût-ce qu'implicitement, l'idée selon laquelle la connaissance de la Vérité n'exige plus au sujet de connaissance de s'engager dans la voie ascétique : ligne de pensée qui se poursuivra dès lors à travers la philosophie scolastique et même Descartes. Dans cette mesure, la réflexion de Foucault sur l'*Alcibiade* montre que ce dialogue a ouvert la voie à la constitution de la subjectivité qui fonde le gouvernement des autres par le biais de la connaissance de la Vérité et de l'Être.

Ce qui nous importe ici, c'est qu'à la suite du cours, Foucault nous donne un aperçu d'un courant de pensée qui va à l'inverse de cette pensée platonicienne : la pensée romaine et, plus particulièrement, la philosophie stoïcienne. Comme nous le verrons, le stoïcisme mène une réflexion tout à fait inverse à celle de Platon, car celui-ci se donne pour but de dissoudre le soi dans le monde. En d'autres termes, il s'agit pour lui de fonder la subjectivation (le gouvernement de soi) sur le monde objectif (le gouvernement des autres) pour atteindre ce qu'il appelle l'*ataraksia*, « la tranquillité de l'âme ». Nous verrons ainsi comment Foucault esquisse la discontinuité fondamentale entre Platon et la philosophie stoïcienne³⁷⁷.

2.3. Le soi objectivé chez les stoïciens

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷⁷ Il ne sera sans doute pas inutile de remarquer qu'un tel rapprochement ne s'observe pas dans les deux derniers volumes de Foucault. Celui-ci y compare plutôt les techniques de vie grecques et la culture de soi romaine, sans mettre l'accent sur l'impact épistémologique de la philosophie platonicienne qui, comme nous l'avons constaté, situait au cœur de la technique de vie la connaissance de soi et la contemplation de la Vérité et des Idées. L'analyse de *Phèdre* dans *L'usage des plaisirs* constitue une seule exception de cette comparaison, sans que la réflexion autour de l'Être ne se développe davantage dans ces deux ouvrages.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

Selon Heidegger, dit Foucault, la technique romaine représente exclusivement l'objectivation et le gouvernement des autres au détriment du rapport de soi à soi, ce qui fait oublier l'Être au peuple romain : Être qui s'est manifesté une fois dans la pensée grecque. En ce qui concerne une telle interprétation de l'histoire des pensées, Foucault propose, pour sa part, d'examiner le type de subjectivité qui apparaît au moment où le monde est devenu dépendant de la technique chez les Romains et, plus particulièrement, chez les stoïciens³⁷⁸. En d'autres termes, il s'agit pour lui de déterminer quelle subjectivation est corrélée à la *tekhnê* romaine qui fait du monde l'objet de la technique. Mais quelle est donc cette subjectivité romaine qui se distingue selon lui de celle des Grecs ?

Il convient d'expliquer en premier lieu comment la culture de soi était généralement pratiquée et répandue dans la Rome antique. À la différence de la technique de soi limitée aux citoyens grecs, elle était recommandée en principe à tout le monde, quel que soit leur statut. On voit donc se généraliser dans la culture romaine la pratique du souci de soi, même si dans la plupart des cas les élites en étaient les principaux pratiquants. Or, avec l'expansion de cette culture de soi, sa nature s'est transformée dans une large mesure. Opposés aux Grecs, les Romains se souciaient d'eux-mêmes, non pas pour bien gouverner la cité et ses citoyens, encore moins pour se procurer des connaissances utiles. Foucault pense que le souci de soi dans le monde romain, et plus précisément dans la philosophie stoïcienne, se caractérise avant tout par l'*auto-finalisation* du souci de soi, ainsi qu'il le déclare :

Le soi est le but définitif et unique du souci de soi. Et par conséquent cette activité même, cette pratique du souci de soi, ne peut en aucun cas être considérée comme purement et simplement préliminaire et introductive au souci des autres. [...] On se soucie de soi pour soi-même, et c'est dans le souci de soi que ce souci trouve sa propre récompense. Dans le souci de soi on est son propre objet, on est sa propre fin. Il y a, si

³⁷⁸ Il ne sera pas inutile de noter ici que dans l'analyse foucauldienne du stoïcisme, il s'agit presque exclusivement du stoïcisme dit *latin* ou *impérial*, dont par exemple Sénèque, Épictète ou encore Marc Aurèle.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

vous voulez, à la fois une *absolutisation* [...] de soi comme objet du souci, et une *auto-finalisation* de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi³⁷⁹.

Pour bien définir cette absolutisation de soi chez les stoïciens, Foucault prête attention à leur notion de « conversion ». Il soutient que la conversion stoïcienne se différencie de celles des Grecs et des chrétiens³⁸⁰. D'un côté, la notion d'*epistrophê* chez les Grecs, qui ressemble à la conversion stoïcienne, définit un mouvement de l'âme par lequel celle-ci revient sur son origine, c'est-à-dire sur l'élément divin et donc sur l'Être et la Vérité. D'un autre côté, l'idée de *metanoia* chez les chrétiens correspond à l'expérience du renoncement à soi-même permettant de sortir de ce monde et de parvenir à l'au-delà. À ces deux modèles de conversion s'oppose celui des stoïciens. D'une part, la conversion se distingue de l'*epistrophê*, dans la mesure où elle ne cherche pas à parvenir à l'Être ni aux Idées situées à l'extérieur de notre vie et de ce monde. Comme le précise Foucault, la conversion chez les stoïciens s'exerce dans l'*immanence* à ce monde. D'autre part, la conversion est également différente de la *metanoia* : la première demande en effet de tourner le regard vers soi-même pour ne plus voir les autres ni les choses, si bien qu'elle se distingue de l'abandon de soi comme la *metanoia* chrétienne l'exige. On s'aperçoit ainsi dans quelle mesure le soi devient une fin chez ces philosophes hellénistiques.

Dès lors que Foucault insiste sur la conversion et le détour du regard de ce monde vers soi-même, on se demande naturellement comment il considère leurs discours sur la physique. Sur ce point, en admettant que la connaissance du monde joue un rôle très important dans leur philosophie, il s'attache à préciser que la connaissance du monde fait partie intégrante de leur pratique du souci de soi. Selon lui, « la physique » chez les stoïciens ne désigne pas la connaissance objective ou scientifique des objets, telle qu'elle se développera à l'époque moderne. Il souligne en effet qu'une simple contemplation

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 170-171. Rappelons que l'interprétation foucauldienne de la philosophie hellénistique ressemble à celle de Hegel. Comme on le sait, celui-ci dit effectivement dans son *Cours de l'histoire de la philosophie* que la philosophie hellénistique se caractérise par l'individualisme, le retrait du soi et un soi abstrait dépourvu du concret par rapport à la philosophie grecque qui est de nature plutôt communautariste. Or, Hegel n'entre pas dans le détail pour préciser quelle est cette subjectivité romaine, en signalant seulement que le sujet romain est abstrait, formel et dépourvu de concret et de sens.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 207-208.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

scientifique des choses ne pose aucun problème aux philosophes hellénistiques. En citant Sénèque, il affirme qu'il s'agit là de la distinction entre la connaissance inutile du monde extérieur et la connaissance utile qui touche à l'existence des hommes et permet de perfectionner le rapport à soi-même. Le problème est alors de savoir quelle est cette connaissance physique qui est considérée comme bénéfique à l'existence humaine.

Il est à noter tout d'abord que chez Sénèque la différence entre ces deux types de connaissance n'est pas liée en réalité à la nature des objets à connaître. Ces deux modes de connaissance se distinguent plutôt par leurs modalités respectives. Alors que la connaissance inutile du monde correspond à une pure contemplation théorique des objets, la connaissance utile du monde permet de prendre du recul pour le regarder avec distance : une distance qui permet de bien mesurer les choses et de s'en faire une représentation juste. Autrement dit, avec cette connaissance physique des objets, chacun est capable de mesurer de manière neutre la vraie valeur des choses et de prendre de la distance avec elles et le monde extérieur. Il est important de remarquer qu'une telle connaissance utile entraîne des effets *libérateurs* sur le sujet de connaissance puisqu'elle permet de se concentrer sur la perfection du soi et de laisser tomber les autres choses inutiles à cette fin. À en croire Foucault, les choses sont pareilles pour Marc Aurèle. Celui-ci propose un examen des représentations pour les situer dans le cours du temps afin de bien montrer que rien n'échappe à l'épreuve du temps ; c'est à travers cet examen que les sujets de connaissance arrivent à connaître la vraie valeur des choses représentées, leur permettant ainsi d'établir et de renforcer le rapport de soi à soi, sans qu'ils soient ennuyés par des choses triviales et inutiles³⁸¹. Force est de constater que dans le cas de Sénèque comme dans celui de Marc Aurèle, on comprend comment la connaissance du monde vaut d'emblée comme exercices spirituels et à quel point elle est inséparable de la pratique de la conversion et du retour à soi. Cette connaissance physique du monde est, pour utiliser l'expression de Foucault, « éthio-poétique ». Le discours sur la physique chez les

³⁸¹ Alors que Sénèque et Marc Aurèle partagent selon Foucault le même modèle de connaissance qui relève de la dimension spirituelle, les deux n'en proposent pas moins différents modes de connaissance : Foucault qualifie la connaissance de Sénèque de *verticale*, celle de Marc Aurèle d'*horizontale*, dans la mesure où la dernière cherche à examiner *sur le plan horizontal de l'existence humaine* les représentations des choses dans ce monde pour en évaluer les vraies valeurs. Voir HS, le cours du 24 février 1982 (Première heure).

stoïciens est moins théorique qu'*éthio-poétique*, dans la mesure où il contribue à transformer l'*éthos* du sujet connaissant pour revenir sur le soi-même.

Foucault attire ensuite l'attention sur la pratique que les stoïciens appellent *paraskeuê*, qui veut dire la « préparation » ou l'« équipement »³⁸². Elle consiste à transformer des discours vrais en règles de comportement permettant à l'homme de se comporter de la bonne manière face à une situation difficile ou inattendue. Comme il le précise, la *paraskeuê* désigne « l'élément de transformation du *logos* en *éthos* »³⁸³. En d'autres termes, elle désigne le fait que les stoïciens se donnent pour but de faire coïncider le langage et le corps ainsi que les mots et les choses. Il ne serait pas faux de suggérer que la philosophie stoïcienne sert à les lier harmonieusement sur fond de leur maîtrise de soi et de leur rapport parfait de soi à soi.

Ayant compris ainsi la pratique du souci de soi chez les stoïciens, on peut tout de même se poser la question : quel est son objectif ultime ? Du point de vue de Foucault, il en va avant tout de vivre « pour soi » et rien de plus. Dans sa vie philosophique, un stoïcien ne tend ni à se montrer comme l'un des meilleurs citoyens susceptibles de bien gouverner les autres, pas plus qu'à s'abandonner lui-même pour atteindre l'autre monde. Comme il le souligne, la pratique de soi stoïcienne a pour objectif de dresser un rapport parfait de soi à soi et de se maîtriser soi-même afin de vivre « pour soi » :

On doit vivre pour faire en sorte d'avoir à soi le meilleur rapport possible. À la limite, je dirais d'un mot : on vit "pour soi". Mais en donnant à ce "pour", évidemment, un sens tout à fait différent de celui qui est donné dans la formule traditionnelle "vivre pour soi". On vit avec, comme projet fondamental de l'existence, le support ontologique qui doit justifier, fonder et commander toutes les techniques d'existence : rapport à soi³⁸⁴.

³⁸² Foucault parle en même temps d'*askêsis*, « ascèse » chez les stoïciens. À la différence de l'ascèse chrétienne, celle du stoïcisme ne signifie pas l'abandon du soi et de son désir, ni encore la soumission de la volonté à celle des autres. Elle désigne plutôt des activités spirituelles qui permettent de dresser un rapport maîtrisé et parfait de soi à soi et, de là, de se comporter bien, naturellement ou automatiquement, face à des événements qui surviennent à n'importe quel moment de la vie. Voir sur ce point, *Ibid.*, pp. 301-305.

³⁸³ *Ibid.*, p. 312.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 430.

Dans ce passage, il faut noter que, selon Foucault, le « vivre pour soi » stoïcien suppose le « support ontologique », soit le rapport à soi qui fonde, en instance ultime, toutes les *techniques* de vie, qu'elles soient discursives ou corporelles.

Il tient à remarquer que la pensée du stoïcisme modifie profondément la conception même de la vie. Celle-ci est désormais considérée moins comme objet des techniques de soi que comme *lieu d'épreuves* qui se succèdent interminablement. Il affirme ainsi : « l'épreuve doit devenir une attitude générale en face du réel. Il faut finalement, et c'est là le sens de l'épreuve pour les stoïciens, que ce soit la vie tout entière qui devienne une épreuve »³⁸⁵. Tous les événements dont le sujet fait l'expérience dans sa vie sont alors perçus comme des épreuves, celles-ci ayant pour rôle d'examiner et de mesurer à quel point le rapport à soi est élaboré. On peut penser qu'une telle notion de la vie comme épreuve s'observe aussi chez les chrétiens, puisque ceux-ci la considèrent également comme une succession interminable d'épreuves. Ces deux conceptions de l'épreuve se distinguent toutefois : les stoïciens ne cherchent jamais à s'abandonner pour rejoindre l'autre monde mais davantage à *revenir sur le soi* en surmontant toute une série d'épreuves survenues durant leur vie.

C'est de cette manière que, selon Foucault, la philosophie stoïcienne a fixé le soi comme objet à atteindre par le biais de toutes les techniques d'existence : ce qui n'est pas le cas chez les Grecs, pour lesquels les techniques de soi ont pour objectif de bien gouverner les autres. Ce n'est pas non plus le cas chez les chrétiens, qui font du soi l'objet du déchiffrement et de l'herméneutique afin de révéler les secrets de l'âme et du désir caché. En revanche, la philosophie stoïcienne fait surgir le soi comme objet à atteindre, en absolutisant le rapport à soi.

Nous constatons donc que la philosophie stoïcienne a complètement transformé le rapport entre les techniques de soi et le souci de soi pour substantialiser ou, *ontologiser* ce rapport de soi à soi : « Je crois qu'on a là le moment où cette fameuse *epimeleia heautou*, ce souci de soi, qui apparaissait à l'intérieur du principe général, du thème général que l'on doit se donner une *tekhnê* (un art de vivre), a occupé en quelque sorte toute la place définie par la *tekhnê tou biou*. »³⁸⁶ Si le rapport à soi devient un impératif

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 412.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 465. Il est à noter que dans une interview, « À propos de la généalogie de l'éthique », Foucault opère une distinction nette entre la technique de vie (la *tekhnê tou biou*) chez les Grecs

chez les stoïciens, c'est parce qu'ils ont objectivé le soi comme but au détriment d'un rapport plus souple entre le gouvernement de soi et des autres³⁸⁷. Il ne serait pas erroné de dire que toutes les pratiques ascétiques du christianisme, qui consistent principalement en herméneutique interminable du moi – pas du soi – et de mon désir, n'auraient été possibles en réalité que si la philosophie du stoïcisme avait préalablement objectivé le soi comme objet à atteindre au travers d'exercices spirituels. Ainsi, c'est cette subjectivité spécifique chez les stoïciens qui représente le revers de la *tekhnê* romaine telle que Heidegger l'a défendue. On voit donc s'articuler tout autrement le gouvernement de soi et le gouvernement des autres chez les Romains, voire chez les stoïciens, à la différence du rapport isomorphe qui existe entre les deux chez les Grecs. Reste alors à savoir quelle est la conséquence de cette rupture à la fois pratique et théorique dans l'histoire de la subjectivité et de la pensée philosophique en général.

2.4. Le souci de soi et le destin de la philosophie européenne

Ayant examiné minutieusement la pratique du souci de soi chez les stoïciens, Foucault tente d'esquisser une histoire possible de la subjectivité à la fin de *L'Herméneutique du sujet*. Il s'oppose tout d'abord à l'idée selon laquelle c'est la connaissance de soi qui constitue le fil directeur de l'histoire de la subjectivité et de la spiritualité en Europe. Une telle histoire suppose, selon lui, que le sujet soit le fondement

et la technique de soi chez les stoïciens : « Je veux montrer que le grand problème grec n'était pas une technique de soi, c'était une *tekhnê* de vie, la *tekhnê tou biou*, la manière de vivre. [...] Et je crois que l'une des grandes évolutions de la culture antique a été le fait que cette *tekhnê tou biou* est devenue de plus en plus une *tekhnê* de soi. Un citoyen grec du V^e ou du IV^e siècle eût pensé que sa *tekhnê* de vie consistait à s'occuper de la Cité et de ses compagnons. Mais pour Sénèque, par exemple, le problème essentiel c'est de s'occuper de soi. » C'est dans cette perspective que Foucault évoque l'idée célèbre d'« esthétique de l'existence » : « La morale des Grecs est centrée sur un problème de choix personnel et d'une esthétique de l'existence. L'idée du *bios* comme matériau d'une œuvre d'art est quelque chose qui me fascine. » (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in DE II, p. 1209).

³⁸⁷ L'objectivation du soi chez les stoïciens est telle que même la *parrêsia* (la *libertas* en latin), qui articulait l'éthique et la politique dans la Grèce antique, est réduite pratiquement au souci de soi dans le stoïcisme. Elle y désigne en effet le devoir du maître en face de son disciple qui l'écoute silencieusement. Dans un tel rapport psychagogique, elle se caractérise davantage par l'harmonie entre le *logos* et le *bios* chez le maître que le courage de risquer le dire-vrai : courage qui vise à reconfigurer l'articulation actuelle entre le gouvernement de soi et des autres. À propos de la notion de *parrêsia*, nous l'analyserons dans le chapitre suivant. Sur l'exercice de la *parrêsia* dans le stoïcisme, voir HS, le cours du 10 mars 1982 (Première et deuxième heures).

indéniable de toutes les activités, théoriques ou pratiques. Quelle est alors l'histoire qui se fonde sur la notion de connaissance de soi ? Voici comment il présente le sujet :

Développement continu que l'on peut restituer soit dans le sens d'une radicalité – si vous voulez : de Platon jusqu'à Husserl, en passant par Descartes –, soit au contraire une histoire continue qui se ferait alors dans le sens d'une extension empirique : de Platon à Freud, en passant par saint Augustin. Et dans un cas comme dans l'autre – c'est-à-dire : en prenant le *gnôthi seauton* comme un fil directeur, et que l'on peut dérouler en continuité, vers la radicalité ou vers l'extension –, on laisse courir derrière tout cela une théorie, explicite ou implicite, mais en tout cas inélaborée, du sujet³⁸⁸.

Si l'on se sert de la notion de connaissance de soi comme fil directeur de l'histoire de la philosophie, alors cela implique, selon Foucault, la notion de *sujet-fondement*, qu'il soit empirique (extensif) ou transcendantal (radical). Cela signifie que l'histoire esquissée du point de vue de la connaissance de soi ne prend pas en considération les diverses formes du sujet au cours de l'histoire.

En revanche, l'histoire basée sur le souci de soi ou le rapport à soi nous révèle la possibilité d'une esquisse non fondée sur la notion de sujet, puisqu'elle en suppose la pluralité. Il est à noter qu'à la fin du cours sur *L'Herméneutique du sujet*, Foucault distingue deux types de subjectivité, la grecque et la romaine³⁸⁹. Il précise que pour les Grecs, c'est la vie et non pas le monde qui est l'objet des techniques. Rappelons ici que la *tekhnê tou biou*, ou la technique de vie, est ce qui attire le plus son attention dans les écrits des philosophes grecs. En revanche, la vie chez les Romains est plus considérée comme un *lieu d'épreuve* et une sorte de théâtre des techniques d'existence : chez les stoïciens, tous les événements inattendus qui surviennent dans la vie doivent être perçus

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 442-443.

³⁸⁹ Il ne sera pas inutile de rappeler que cette histoire de la subjectivation va de pair avec celle de l'objectivation ou de la technique des autres. Foucault rappelle en effet que les Grecs font du monde l'objet de la *pensée*, tandis que chez les Romains le monde est l'objet des techniques de fabrication et de transformation qui rendent les choses maîtrisables et même connaissables. Une telle distinction ne manque pas de rappeler celle de Heidegger, selon lequel c'est sous le développement inédit des techniques dans la Rome antique que l'Être ne devient plus pensable. Foucault complète cette histoire de l'objectivation à la Heidegger et la développe en esquissant l'histoire de la subjectivation telle que nous en discuterons ici.

comme des épreuves qui permettent d'élaborer et de perfectionner le rapport à soi. Foucault affirme :

... elle [la forme de subjectivité propre à la pensée occidentale] s'est constituée le jour où le *bios* a cessé d'être ce qu'il avait été si longtemps pour la pensée grecque, à savoir le corrélatif d'une *tekhnê* ; lorsque le *bios* (la vie) a cessé d'être le corrélatif d'une *tekhnê*, pour devenir la forme d'une épreuve de soi³⁹⁰.

Autrement dit, c'est avec l'apparition de la subjectivité romaine et stoïcienne que s'esquisse la nouvelle forme de subjectivité – l'absolutisation du soi – qui, malgré la différence majeure distinguant le stoïcisme et le christianisme, déterminera le destin de la subjectivité européenne. Si la vie devient alors un lieu d'épreuves permanentes chez les Romains, quelle conséquence ce changement entraîne-t-il ?

À ce sujet, Foucault se propose de situer deux lignes de la philosophie dans le sillage de cette création d'une vie comme épreuve chez les stoïciens. D'une part, la vie d'épreuve donne naissance à l'« épreuve au sens d'expérience » : « Épreuve au sens d'expérience, c'est-à-dire que le monde est reconnu comme étant ce à travers quoi nous faisons l'expérience de nous-mêmes, ce à travers quoi nous nous connaissons, ce à travers quoi nous nous découvrons, ce à travers quoi nous nous révélons à nous-mêmes. »³⁹¹ La vie d'épreuve est considérée comme une matrice de la philosophie qui fonde la connaissance de la vérité sur l'expérience subjective – qu'elle soit l'évidence de Descartes ou le vécu de Husserl –, non pas sur les exercices spirituels. Il est important de souligner que la subjectivité cartésienne, qui sépare la connaissance du vrai et les techniques de vie, se place dans cette lignée philosophique : celle qui considère que le rapport transparent de soi à soi s'impose plus que les techniques de vie qui visent à faire de la vie une *œuvre d'art*. C'est de cette manière que Foucault associe l'« origine » de cette philosophie plus à la tradition de la vie d'épreuve qu'à celle de la connaissance de soi.

D'autre part, la vie comme épreuve donne également naissance à un autre courant de pensée philosophique : la vie comme exercice sans fin. Foucault l'explique comme suit : « Et puis, épreuve en ce sens que ce monde, ce *bios*, est aussi un exercice, c'est-à-

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 466.

³⁹¹ *Idem.*

dire qu'il est ce à partir de quoi, ce à travers quoi, ce en dépit de quoi ou grâce à quoi nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection. »³⁹² Il pense ici à une forme de subjectivité qui implique d'examiner et d'avouer infiniment la vérité secrète du moi, non pas du soi comme divinité et Vérité en moi. La vie d'épreuve stoïcienne a ainsi ouvert la voie à la tradition de « l'herméneutique du sujet »³⁹³. En effet, l'objectivation et l'absolutisation même du soi font de la vie un lieu d'épreuve, ce qui ouvre la voie à la tradition chrétienne qui considère également la vie comme lieu d'épreuve. Il est important de noter que, dans cette perspective, atteindre le soi (le stoïcisme) ou renoncer à soi (le christianisme) n'offre pas d'alternatives. En effet, ce que la doctrine chrétienne demande, ce n'est pas l'abandon du *soi* mais du *moi* comme source fondamentale des maux. On se rappellera que ce renoncement au moi s'achève après avoir vécu et résolu toute une série d'épreuves qui se sont présentées à moi. De ce point de vue, on s'aperçoit que le stoïcisme et le christianisme ont comme point commun le rapport *ontologique* et fondamental de soi à soi, malgré la différence des buts à atteindre. Force est de constater que l'herméneutique du sujet, c'est-à-dire le déchiffrement du moi et de mes pensées, n'est possible que sur la base d'un tel rapport de soi à soi. C'est donc dans l'apparition de la vie d'épreuve que Foucault situe l'autre courant de philosophie, la philosophie herméneutique, dans laquelle s'inscrivent dès lors Augustin et Freud.

Tout cela conduit Foucault à conclure que c'est avec l'apparition du nouveau rapport de soi à soi chez les stoïciens que s'est manifestée la grande difficulté à laquelle la philosophie européenne a été confrontée au cours de l'histoire. Celle-ci consiste à connaître la manière dont s'articulent, d'une part, l'objectivation du monde par la technique et, d'autre part, la subjectivation qui considère la vie comme une série interminable d'épreuves dans ce même monde : question posée, selon lui, pour la première fois dans la philosophie stoïcienne. Ainsi Foucault affirme-t-il :

³⁹² *Ibid.*, p. 466.

³⁹³ De ce point de vue, le titre du cours *L'Herméneutique du sujet* est très significatif : même si la philosophie stoïcienne n'a jamais développé directement les techniques d'herméneutique, ces derniers ont tout de même joué un rôle décisif dans la construction du *sujet herméneutique*. Dans cette mesure, le stoïcisme annonce sans doute la forme de subjectivité chrétienne basée sur l'herméneutique du sujet.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

Ce défi, c'est celui-ci : comment ce qui se donne comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, comment cela peut-il être en même temps le lieu où se manifeste, où s'éprouve et difficilement s'accomplit la vérité du sujet que nous sommes ? Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le "soi-même" comme sujet éthique de la vérité ? Et si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela, le défi de la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie³⁹⁴.

Il est crucial de constater dans ce passage que, selon lui, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel représente le sommet de la philosophie européenne, dans la mesure où celle-ci a pour objectif d'identifier l'objectivation et la subjectivation tout en atteignant le soi objectivé et ultime. La *Phénoménologie* hégélienne contribue ainsi à consolider et fixer le rapport, originairement stoïcien, entre ces deux modes de gouvernement, soit la subjectivation et l'objectivation, pour ne pas laisser la possibilité de critiquer et de sortir des rapports de forces actuels et de la réalité telle qu'elle est. Pour le dire autrement, successeur direct du stoïcisme ainsi entendu, Hegel enferme la puissance infinie du rapport de soi à soi dans l'articulation actuelle de la subjectivation et de l'objectivation afin d'affirmer le monde tel qu'il est. C'est en ce sens que, du point de vue de Foucault, Hegel a absolutisé l'*Aufklärung* : « Et si la tâche laissée par l'*Aufklärung* (que la *Phénoménologie* fait passer à l'absolu), c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité de l'expérience de soi. »³⁹⁵ Dès lors que Hegel a fixé l'idée de soi comme objectif de la philosophie et absolutisé l'*Aufklärung*, il ne nous laisse aucune possibilité de critiquer et

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 466-467.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 467.

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

de s'interroger sur le rapport *historique* et donc *contingent* entre le gouvernement de soi et des autres : possibilité que, toujours d'après lui, Kant nous laisse dans sa réflexion sur l'*Aufklärung* et la Révolution française³⁹⁶.

Pour conclure ce chapitre, il ne sera pas inutile d'évoquer l'article « Foucault » rédigé sous son pseudonyme. Il y avoue, même si rétrospectivement, que ce qui l'intéresse depuis le début de ses recherches, c'est précisément la question du rapport entre la subjectivation et l'objectivation : rapport qui passe nécessairement par le jeu de vérité qui ne cesse de se transformer. Voici ce qu'il déclare :

Si par pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations du sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible³⁹⁷.

En ce qui concerne la subjectivation, il s'agit plus de « déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance » que de définir les conditions formelles d'un rapport du sujet à l'objet ; quant à l'objectivation, la question est davantage de « déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente » que de savoir

³⁹⁶ Notons que dans *Les mots et les choses*, les philosophes idéalistes allemands, dont notamment Hegel, sont considérés par Foucault comme rabattant la positivité des choses sur la subjectivité transcendante pour résoudre la question laissée par Kant : supprimer l'écart absolu entre le sujet (les conditions de possibilité de l'expérience) et l'objet (les conditions de possibilité de l'expérience des objets). D'un autre côté, la philosophie positive de Comte représente, toujours selon lui, une autre façon d'y répondre : il a effectivement tenté de fonder la subjectivité sur la positivité des choses, absolutisant ainsi, quoique d'une façon différente, le rapport entre la subjectivation et l'objectivation comme le font les philosophes idéalistes.

³⁹⁷ « Foucault », in DE II, p. 1451.

s'il est possible et légitime pour le sujet de connaître la chose en soi³⁹⁸. Il est à noter que le rapport entre la subjectivation et l'objectivation est toujours traversé, selon Foucault, par le « jeu de vérité » qui repose non pas sur « la découverte des choses vraies » mais sur « les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux »³⁹⁹.

Dans cet article, il est intéressant de voir comment Foucault reformule la question de l'homme qu'il a abordée à la fin de *La volonté de savoir*⁴⁰⁰ ou encore dans *Les Mots et les Choses*. Il y soutient en effet que ce dernier ouvrage avait pour objectif de définir « les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir en tant que sujet et objet de connaissance »⁴⁰¹. En d'autres termes, il s'agit là de montrer que c'est la confusion entre les conditions de possibilité d'expérience (subjectivation) et les conditions de possibilité des objets de l'expérience (objectivation) qui donne naissance à l'homme comme figure centrale du savoir moderne.

Cette reformulation s'observe également dans un entretien enregistré à la fin des années 1970, lorsqu'il distingue les sciences de l'homme et la philosophie du sujet. Premièrement, la constitution des sciences de l'homme implique de transformer l'expérience et la subjectivité humaines. Une nouvelle subjectivité se constitue, selon Foucault, « à travers une opération de réduction du sujet humain à un objet de connaissance »⁴⁰². Ainsi, l'apparition de l'homme entraîne la transformation du sujet humain en objet de connaissance. En un sens, c'est l'objectivation de l'homme qui est le premier aspect de cette anthropologisation du savoir. Deuxièmement, il s'agit d'aborder la question de la subjectivation de l'homme en tant que sujet de connaissance, soit transcendantal soit empirique. À ce propos, il dit : « Au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. »⁴⁰³ En ce sens, la mort de l'homme n'est rien d'autre qu'une façon

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ Sur la question de l'homme dans *La volonté de savoir*, voir infra. chap. 3.4.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 1452.

⁴⁰² « Conversazione con Michel Foucault », in DE II, p. 894.

⁴⁰³ *Idem.*

confuse et simplificatrice de dire que « les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le [l'homme] déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet »⁴⁰⁴. C'est ainsi que la subjectivation, l'objectivation et le jeu de vérité constituent autant d'éléments qui permettent de comprendre comment l'homme a fait son apparition au seuil de la modernité et comment il est possible d'en envisager la future disparition.

Même si Foucault n'aborde pas le problème du concept d'« homme » dans ses derniers cours, il ne serait pas faux de supposer que cette problématique subsiste jusque dans ses dernières recherches. Comme nous l'avons vu, le cours *L'Herméneutique du sujet* a pour objectif, aussi indirect qu'il soit, d'aborder ce problème crucial, alors même qu'il a largement déplacé son corpus de la modernité vers l'Antiquité gréco-romaine. En effet, Foucault suggère juste à la fin de ce cours que son étude de la subjectivité est intimement liée à la question de l'*Aufklärung*, en évoquant, quoique soudainement, le nom de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il ne sera donc pas si difficile de comprendre, par cette référence à Hegel et aux Lumières, à quel point il s'est attaché à la question de la modernité qui s'était posée à lui dès le début de sa carrière philosophique.

On comprend désormais mieux pourquoi Foucault a placé au début du cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, dont la grande partie est consacrée à l'étude des textes de Platon, une analyse détaillée de *Qu'est-ce que les Lumières* de Kant. Il s'agit là de découvrir la possibilité de résister à l'absolutisation de l'*Aufklärung* et d'en esquisser une sortie possible. Pour ce faire, il s'attache toujours aux études des textes philosophiques tirés de l'Antiquité gréco-romaine, en prêtant attention à un mot grec : la *parrêsia*. Il s'agit de réfléchir sur la puissance du *rapport de soi à soi* qui peut mettre en cause et redistribuer le rapport actualisé entre le gouvernement de soi et des autres. Autrement dit, l'intérêt de Foucault vis-à-vis de la *parrêsia* consiste à distinguer la subjectivation du rapport de soi à soi pour mettre en relief la spécificité de ce dernier, et cela en vue de tourner davantage sa pensée vers la critique de l'actualité des choses. De ce point de vue, on s'aperçoit que le titre du dernier cours *Le Gouvernement de soi et des autres* est paradoxal, puisqu'il s'agit moins du gouvernement de soi (subjectivation), ou du gouvernement des autres (objectivation) que du *jeu de vérité* et du *rapport authentique à soi* (*parrêsia*). Cela nous

⁴⁰⁴ *Idem.*

IV. LA TECHNIQUE DE SOI : LA SUBJECTIVITÉ ET LA VÉRITÉ

invite à considérer l'analyse foucaldienne de la *parrêsia* : étude qu'il a poursuivie jusqu'aux derniers instants de sa vie.

V. La *parrêsia* et la question de la critique

Dans ce dernier chapitre, il sera question d'analyser la *parrêsia* – qui se traduit habituellement par « franc-parler » –, une notion abordée par Foucault tout au long de ses études historico-philosophiques sur les textes de l'Antiquité gréco-romaine. Lorsqu'il l'a traitée pour la première fois dans *L'Herméneutique du sujet*, il s'agissait d'étudier la différence entre la *parrêsia* et la flatterie dans le cadre de l'éducation spirituelle entre un maître et son disciple. En effet, la flatterie empêcherait le disciple de dresser un rapport bien maîtrisé de soi à soi, dans la mesure où elle lui donne de fausses images de lui-même pour le rendre plus manipulable et soumis à ses paroles douces mais dangereuses. En revanche, l'essence même de la *parrêsia* réside dans la pratique de la vérité, même si elle peut blesser, pour permettre à celui qui écoute de nouer un meilleur rapport avec lui-même. Il est à noter que, ce faisant, le *parrêsiaste* – celui qui exerce la *parrêsia* – prend le risque de ternir son rapport avec son interlocuteur à la différence de la flatterie qui cherche à maintenir un rapport, déséquilibré, entre le locuteur et l'interlocuteur. On s'aperçoit ainsi que la *parrêsia* fait partie intégrante de la culture de soi pratiquée à l'époque hellénistique.

À travers cette étude sur la fonction pédagogique de la *parrêsia*, Foucault s'est rendu compte que cette notion dépassait largement le contexte de la culture de soi. Elle semblait se situer entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres ou entre la subjectivation et l'objectivation dans la scène politique de la Grèce antique et, en particulier, d'Athènes. Ainsi, il dit au début du cours *Le Gouvernement de soi et des autres* : « Il me semble que cette étude [sur la *parrêsia*] permettrait de voir, de resserrer un peu, d'une part, le problème des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres. »⁴⁰⁵ À ses yeux, cela signifie que la *parrêsia* au sens de « dire-vrai » peut servir à relier la subjectivation et l'objectivation. Il convient de rappeler que c'est avant tout le jeu de vérité qui permet de les relier l'une à l'autre. Par conséquent, cela suggère que l'étude sur la *parrêsia* vise à approfondir davantage la réflexion sur le jeu de vérité.

Pour bien saisir la problématique générale dans laquelle s'inscrit cette étude sur la *parrêsia* menée durant ses deux dernières années au Collège de France, il convient de

⁴⁰⁵ GSA, p. 8.

s'attarder sur le début du cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, où Foucault soutient que l'analyse de la *parrêsia* lui permettra de réarticuler les trois chemins de recherche qu'il a parcourus au cours de sa carrière philosophique : savoir, pouvoir et sujet. Ces trois notions correspondent respectivement au jeu de vérité, à l'objectivation et à la subjectivation. La *parrêsia* étant inséparable de ceux-ci, on peut alors se demander quelle est sa spécificité. Foucault répond qu'étudier la *parrêsia* permet de faire émerger « le foyer d'expérience »⁴⁰⁶ sous-jacent à ces trois domaines de recherche.

L'expérience en question n'est pas celle du sujet, qu'il soit empirique ou transcendantal. Par ailleurs, il a déjà opposé au concept husserlien d'*expérience vécue* celui d'*expérience littéraire*. Différente de l'expérience subjective, cette dernière renvoie à l'expérience des *limites* et des *transgressions*, qui est plus fondée sur le jeu anonyme du langage que sur la volonté d'un sujet. En d'autres termes, cette expérience littéraire se développe d'une manière autonome, anonyme et indépendante du sujet quel qu'il soit. C'est sur la base d'une telle idée de l'expérience que Foucault aborde les différentes expériences de la folie, de la mort, de la délinquance ou encore de la sexualité. Il est important de souligner que l'analyse de toutes ces expériences ne renvoie pas à la subjectivité mais à l'articulation qui existe entre ces trois éléments.

Quel est alors ce « foyer d'expérience » auquel se rapporte la *parrêsia* ? Comme nous l'avons brièvement évoqué à la fin du dernier chapitre, celle-ci consiste à *critiquer* le jeu de vérité actuel afin de modifier l'articulation entre la subjectivation et l'objectivation. Nous verrons également à la fin de ce chapitre que c'est précisément dans cet esprit que Foucault tente de réinterpréter la notion kantienne de critique. Cependant, rapprocher la *parrêsia* de la critique ne résout pas le problème, car on ne sait toujours pas comment la définir. Nous tâcherons d'éclaircir ce point dans les sections suivantes.

1. La *parrêsia* et la dramatique de la vérité

1.1. La conceptualisation de la *parrêsia*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 5.

Dans ce chapitre, notre réflexion portera sur la notion de *parrêsia* abordée par Foucault dans ses deux derniers cours : *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le courage de la vérité*. Il convient de rappeler que ce terme signifie étymologiquement « tout dire ». De fait, il se compose de *pan* qui signifie « tout » et de *rhema* « ce qui est dit », si bien qu'il est traduit habituellement par « franc-parler » ou « liberté de parole ».

Foucault a analysé pour la première fois la *parrêsia* dans le cours *L'Herméneutique du sujet* en 1982. Son étude a été réalisée dans le cadre de l'analyse de la culture de soi romaine et, plus particulièrement, de l'analyse du rapport pédagogique et spirituel entre un maître et son disciple. À cette époque, la *parrêsia* consiste selon lui à dire franchement ce que l'on pense à l'égard de son interlocuteur afin de lui permettre de dresser un rapport maîtrisé de soi à soi. Foucault affirme : « le rôle de cet autre [le maître], c'est précisément de dire le vrai, de dire tout le vrai, ou de dire en tout cas tout le vrai qui est nécessaire, et de le dire dans une certaine forme qui est précisément la *parrêsia*, qui encore une fois est traduite par le franc-parler »⁴⁰⁷. En ce sens, la *parrêsia* s'oppose précisément à la flatterie et à la rhétorique. Premièrement, elle est différente de la rhétorique dans la mesure où elle est le degré zéro de la technique, contrairement à la rhétorique qui mobilise différentes tactiques afin de persuader les auditeurs. Deuxièmement, elle se distingue de la flatterie qui consiste à ne pas dire la vérité qui peut être pénible pour l'interlocuteur et cela en vue de détruire son rapport à soi. Foucault souligne ainsi que l'usage de la *parrêsia* est une vertu indispensable au maître qui souhaite pousser son disciple à établir une bonne relation avec lui-même.

Ayant analysé la *parrêsia* éthique dans le monde hellénistique, Foucault s'est rendu compte qu'elle trouvait en réalité son origine dans la démocratie athénienne et qu'elle avait de fait un rapport essentiel avec la politique. Il a ainsi dû remonter dans le temps pour analyser l'idée de *parrêsia* sur la scène politique de la Grèce antique. Il s'explique :

Aussi importante que ce soit cette notion de *parrêsia* dans le domaine de la direction de conscience, du guidage spirituel, du conseil d'âme, aussi importante qu'elle soit, surtout dans la littérature hellénistique et romaine, on ne peut pas ne pas reconnaître que son origine est ailleurs et que ce n'est pas, essentiellement, fondamentalement,

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 43.

premièrement, dans cette pratique du guidage spirituel qu'on [la] voit apparaître./La notion de *parrêsia* [...] est d'abord, fondamentalement, une notion politique. Et cette analyse de la *parrêsia*, comme notion, concept politique, m'éloignait évidemment un peu de ce qui était mon projet immédiat : l'histoire ancienne des pratiques du dire-vrai sur soi-même⁴⁰⁸.

Il est intéressant de comprendre ce qui a poussé Foucault à étudier la *parrêsia*, une notion qui occupait une place privilégiée sur la scène politique dans la Grèce antique et notamment à Athènes. Rappelons que la *parrêsia* a été employée pour la première fois, d'après lui, au V^e siècle avant J.-C., c'est-à-dire au moment où l'Assemblée du peuple s'est installée à Athènes. Entendue comme liberté de parole, la *parrêsia* était alors considérée comme pièce essentielle de la vie politique dans la démocratie grecque, même si on lui prêtait parfois une valeur négative dans le fait même d'accorder la liberté de parole à tous les citoyens, qu'ils soient bons ou mauvais. Comme nous le verrons, Foucault s'intéresse à la spécificité du rôle joué par la *parrêsia* par rapport à d'autres concepts analogues tels que l'*isêgoria* (la liberté de parole) ou l'*isonomia* (l'égalité de tous devant les lois). C'est à partir de là que la *parrêsia* s'est manifestée de diverses façons au-delà de la démocratie athénienne : dans la cour du roi et de l'empereur ; sur la place publique sous une forme scandaleuse, ce dont témoignent exemplairement les cyniques ; et d'une manière spirituelle aussi bien dans le monde hellénistique et romain que dans le monde chrétien⁴⁰⁹.

La question se pose alors de savoir quelle est la spécificité de la *parrêsia* par rapport aux concepts similaires. Foucault la définit comme suit : « La *parrêsia*, c'est le

⁴⁰⁸ CV, p. 9.

⁴⁰⁹ Né originellement de la démocratie dans la Grèce antique, ce mot subsiste au-delà de sa décadence pour se propager dans le monde romain. Cela dit, la fonction qu'elle exerce connaît un profond changement. Selon Foucault, avec la montée en puissance de la Macédoine, la *parrêsia* s'exerce désormais plus dans la cour de l'empereur qu'au sein de l'Assemblée. Toujours entendue comme liberté de parole, la parole parrésiastique s'adresse dès lors à l'empereur en tant que conseil : *parrêsia* qui a pour objet « le gouvernement du Prince, le gouvernement de l'âme du Prince par le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme »⁴⁰⁹. Par ailleurs, on assiste également à l'exercice de la *parrêsia* dans les rues : elle s'adresse alors à tous les hommes sur le marché et la place publique afin de leur conseiller, parfois brutalement ou satiriquement, de bien se gouverner : ce dont témoigne le cas des cyniques, dont Diogène le Cynique.

libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la *parrêsia*, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre. »⁴¹⁰ De ce fait, le parrésias 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 »⁴¹¹. On en déduit que Foucault comprend cette notion au sens le plus large : le *courage de risquer le dire-vrai qui engage l'énonciateur à se lier à son propre énoncé*. C'est ainsi que la *parrêsia* a largement dépassé le contexte dans lequel elle est apparue, que ce soit au sein de la démocratie athénienne, sous forme de la culture de soi dans le monde hellénistique ou encore de la direction spirituelle dans le christianisme primitif.

Afin de préciser le concept de *parrêsia*, nous nous pencherons sur l'exemple que Foucault nous décrit : celui de Platon concernant Denys le Jeune, tyran de Syracuse. En s'appuyant sur cet épisode des *Vies parallèles* de Plutarque, il illustre ce qu'est la *parrêsia* « moyenne ». Trois personnages y sont mis en scène : Platon, Denys le Jeune (le tyran de Syracuse) et Dion, son oncle et ami de Platon. Bien que doté de très belles qualités par naissance, Dion gâchait peu à peu ses talents en vivant à la cour de Denys. C'est alors qu'il rencontra le philosophe Platon, qui lui enseigna la philosophie. Cela lui permit de rétablir sa vraie et bonne nature. Il fut tellement touché par la qualité de l'enseignement qu'il voulut en faire profiter Denys le Jeune, lui souhaitant de se laisser gagner par le bien comme lui-même. Ainsi, il fit en sorte que Platon le rencontre pour lui donner des leçons. À ce jeune tyran, le philosophe athénien parla de la vertu et du courage. Selon lui, un tyran manque particulièrement de courage ; ceux qui sont justes sont heureux tandis que ceux qui sont injustes mènent une vie malheureuse. Ce futur tyran de Syracuse considéra les paroles de Platon comme une critique à l'inverse de son entourage qui, malgré sa colère, accueillit favorablement le discours philosophique. Le jeune tyran interrogea Platon sur la raison qui l'avait poussé à venir jusqu'à Syracuse. Platon lui répondit : « Chercher un homme de bien ». Énervé davantage par cette réponse, le jeune homme déclara qu'il n'en avait visiblement pas encore trouvé. Après cet échange, Dion décida de faire revenir Platon à Athènes en urgence afin d'assurer sa sécurité. Il avait raison, car Denys avait déjà secrètement ordonné de le tuer ou du moins de le vendre

⁴¹⁰ GSA, p. 64.

⁴¹¹ *Idem*.

comme esclave. C'est ainsi qu'en exerçant la *parrêsia* devant Denys, Platon s'est retrouvé dans une situation dangereuse.

Le deuxième exemple tiré des *Vies parallèles* concerne la parole de Dion adressée à Denys. Celui-ci se moqua un jour du gouvernement établi par Gélon, son prédécesseur. Si l'entourage apprécia cette moquerie pour flatter le tyran, Dion déclara quant à lui que le bon gouvernement de Gélon s'était sensiblement détérioré sous la dictature de Denys. Ici encore, il est intéressant de noter qu'en racontant cette histoire, Plutarque utilise précisément le mot *parrêsia* pour définir cette critique courageuse de Dion qui le met en danger.

Dans un cas comme dans l'autre, il est important de noter que Platon et Dion disent ce qu'ils considèrent comme vrai sans craindre pour leur propre vie. C'est dans ce type de dire-vrai que Foucault reconnaît l'usage exemplaire de la *parrêsia*. Cependant, un problème se pose : n'importe quel énoncé exprimant la vérité peut-il être considéré comme un énoncé parrésiasique ? Peut-on par ailleurs considérer que Plutarque exerce sa *parrêsia* en reproduisant le propos parrésiasique de Dion et en critiquant le mauvais gouvernement de Denys dans son ouvrage ? À l'évidence, définir la *parrêsia* est loin d'être aisé malgré la simplicité de la définition donnée par Foucault : *courage de risquer le dire-vrai qui engage l'énonciateur à se lier à son propre énoncé*. Nous analyserons donc la manière dont Foucault conçoit la notion de *parrêsia* en se fondant sur ses usages exemplaires.

1.2. La *parrêsia* et le rapport de soi à soi

Pour mieux expliquer ce qu'est la *parrêsia*, Foucault commence par la définir négativement. Pour ce faire, il la compare à d'autres formes de discours vrais : démonstration, persuasion, enseignement et discussion⁴¹². Premièrement, la *parrêsia* se distingue de la démonstration, cette dernière n'ayant pas pour effet de critiquer celui qui la suit : ce dont témoignent parfaitement les articles académiques qui ne cessent d'être

⁴¹² Dans le cours de l'année suivante, *Le courage de la vérité*, Foucault procède aussi à une comparaison de la *parrêsia* avec d'autres types de véridiction. Pourtant, Foucault y évoque des éléments différents de ceux que nous examinons ici ; ce sont en effet la prophétie, la sagesse et la technique qu'il traite. Il est alors question de savoir si la définition de la *parrêsia* dans les deux derniers cours reste la même ou s'il y a des petites modifications autour de ce concept. Cf. CV, le cours du 1 février 1984 (Deuxième heure).

produits dans les universités. Deuxièmement, elle est différente de la rhétorique, car celle-ci ne se soucie pas de la vérité du discours pour se concentrer exclusivement sur la persuasion de ses auditeurs. La *parrêsia* cherche plus à dévoiler ce que le parrésiasite pense comme vrai qu'à persuader les auditeurs. Troisièmement, elle s'oppose à l'enseignement dans la mesure où l'enseignant ne prend aucun risque lorsqu'il dit la vérité, que ce soit en classe ou ailleurs. La particularité de la *parrêsia* est d'engager le locuteur à prendre un risque indéterminé causé par son dire-vrai. Et quatrièmement, la *parrêsia* contraste avec la discussion ou le débat, car ce dernier finit par créer un vainqueur et un vaincu, alors que la *parrêsia* est indifférente à cette distinction. Ce qui compte dans l'exercice de la *parrêsia*, c'est, selon Foucault, l'acte même du dire-vrai qui ouvre un espace de risque ; s'il paraît que le jeu parrésiasitique produit un vainqueur et un vaincu, cela ne touche toutefois pas à l'essence même de la *parrêsia*. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, Platon utilise la *parrêsia* au moment précis où il raconte ce qu'il croit vrai, non pas lorsque le tyran décide de le tuer ou de le vendre comme esclave. Foucault affirme enfin que toutes ces comparaisons portent à croire que l'essence de la *parrêsia* ne se trouve ni dans le discours lui-même, ni dans ses structures ou sa finalité.

Par conséquent, comment peut-on le définir d'une manière positive ? Foucault propose l'hypothèse suivante :

... quelles que soient les formes dans lesquelles cette vérité est dite, quelles que soient les formes qui sont utilisées par cette *parrêsia* lorsqu'on a recours à elle, toujours il y a *parrêsia* 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 vérité⁴¹³.

Pour le dire autrement, la *parrêsia* ne se trouve ni du côté de la structure interne du discours, ni du côté de la finalité que le discours vrai cherche à atteindre sur l'interlocuteur ; elle se trouve plutôt du côté du locuteur et, plus précisément, du côté du risque que le dire-vrai implique pour lui-même. Ainsi, c'est l'effet de retour de l'énoncé parrésiasitique sur le parrésiasite qui détermine, selon lui, le mode d'être spécifique de la *parrêsia*. Mais quel est cet effet de retour qui permet de définir la notion de *parrêsia* ?

⁴¹³ GSA, pp. 55-56.

Foucault nous incite à comparer l'énoncé performatif et l'énoncé parrésiasique pour mieux examiner la spécificité de ce dernier. Comme on le sait, l'énoncé performatif défini par J. L. Austin se caractérise par le fait qu'il ne peut pas être jugé en termes de vrai et de faux mais de réussite et d'échec. Pour illustrer son propos, lorsqu'un président dit que « la séance est ouverte » et que la séance n'est cependant pas ouverte en réalité, cet énoncé est jugé comme un échec, non pas comme une erreur. On notera donc que l'énoncé performatif n'est possible que si un contexte bien institutionnalisé – dans ce cas, l'ouverture d'une séance – préexiste avant sa production. Sur ce point, Foucault pointe du doigt la similarité entre ces deux types d'énoncé, dans la mesure où, comme l'énoncé performatif, la *parrêsia* ne peut être jugée ni vraie ni fausse. Même s'il insiste sur la véridicité de la *parrêsia*, cela ne fait pas d'elle une proposition vraie, que ce soit sur le monde ou sur l'existence humaine. De même, l'exercice de la *parrêsia* suppose une situation plus ou moins institutionnalisée. On se rappellera que dans les usages exemplaires de la *parrêsia*, on distingue trois types de personnages : le locuteur (Platon), l'interlocuteur (Denys) et les spectateurs (l'entourage du tyran). L'exercice de la *parrêsia* suppose donc la présence d'un public qui assiste à l'affrontement entre le locuteur et l'interlocuteur. Ainsi, son usage est plus ou moins *ritualisé*, tout comme l'énoncé performatif.

Cela dit, Foucault tient à souligner que la *parrêsia* se distingue de l'énoncé performatif. Alors qu'elle suppose un certain rituel ou une certaine institution, elle ne peut pas être jugée sous les critères de réussite et d'échec. Comme il le précise, plutôt que d'entraîner un effet attendu, elle crée une césure brutale qui place le locuteur devant une situation tout à fait inconnue et donc face à un risque indéterminé. Ainsi, il déclare :

... quel que soit le caractère habituel, familier, quasi institutionnalisé de la situation où elle s'effectue, ce qui fait la *parrêsia*, c'est que l'introduction, l'irruption du discours vrai détermine une situation ouverte, ou plutôt ouvre la situation et rend possible un certain nombre d'effets qui précisément ne sont pas connus⁴¹⁴.

Pour reprendre l'exemple de Platon, sa *parrêsia* l'a exposé à un risque indéfini. Il est important de noter que ce risque ne désigne pas une violence, physique ou psychologique infligée de la part de son interlocuteur, Denys. Cette *parrêsia* est plutôt liée à l'énoncé

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

même qui a exposé Platon à un danger indéterminé. Ainsi, elle ne peut pas être jugée en termes de réussite et d'échec à la différence de l'énoncé performatif ; ce qui la caractérise, c'est le fait même d'ouvrir un espace indéterminé où *tout devient pensable et possible*. Autrement dit, elle a pour effet d'introduire une rupture radicale dans un rapport de forces actuel.

La deuxième différence qui existe entre la *parrêsia* et l'énoncé performatif porte sur la relation entre le locuteur et l'énoncé. Suivant la théorie de l'énoncé performatif, ce dernier n'est bien réalisé que si son producteur occupe un statut déterminé dans un contexte donné. Pour le dire autrement, le locuteur n'a pas besoin de croire à ce qu'il dit pour que son énoncé entraîne un effet attendu. Nous prendrons l'exemple typique d'un prêtre qui déclare « je te baptise » dans une église. Comme on le voit, la réussite de cet énoncé ne dépend pas de la croyance effective et sincère de celui-ci ou de l'existence de Dieu. En revanche, l'usage de la *parrêsia* demande, pour sa part, que le locuteur croie à la vérité de son énoncé et assume tous les risques qu'il implique. Foucault souligne en effet qu'elle se caractérise par le rapport étroit entre l'énoncé et son locuteur : rapport qui demande le courage de celui-ci, dans la mesure où il risque un danger indéterminé et, dans le pire des cas, sa vie. Elle n'est donc pas fondée sur le statut social du sujet locuteur, mais sur son rapport *sincère* ou *authentique* avec l'énoncé.

Foucault considère ce rapport du sujet avec l'énoncé comme « le pacte du sujet parlant avec lui-même »⁴¹⁵. Autrement dit, l'effectivité de la *parrêsia* implique que le locuteur *s'engage sur la vérité* de son énoncé. Elle demande au locuteur de croire à la vérité de ce qu'il énonce, mais aussi de se lier à l'énonciation en prenant le risque de toutes les conséquences possibles causées par cette énonciation parrésiastique⁴¹⁶. C'est ainsi qu'il affirme : « La *parrêsia* [comprend] donc l'énoncé de la vérité, puis, au-dessus de cet énoncé, un élément implicite qu'on pourrait appeler le *pacte parrésiastique* du sujet à lui-même, par lequel il se lie et au contenu de l'énoncé et à l'acte même de l'énoncé : Je suis celui qui aurait dit cela. »⁴¹⁷ Force est alors de constater qu'au cœur de la *parrêsia* se trouve ce pacte du sujet avec soi-même. Comme il le précise, c'est ce rapport à soi-

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁴¹⁶ Il est intéressant de noter ici que Foucault utilise le terme « redoublement » pour désigner ce rapport avec soi-même : « ... ce redoublement de l'énoncé de la vérité par l'énoncé de la vérité du fait que je pense cette vérité et que, la pensant, je la dis, c'est cela qui est indispensable à l'acte parrésiastique » (*Idem*). Nous reviendrons sur l'importance du redoublement dans la conclusion.

⁴¹⁷ *Idem*. Mis en italique par nous.

même qui se manifeste à travers le pacte parrésiastique, où le sujet prend le risque de dire la vérité face au tyran et au public.

Il ne serait pas faux de suggérer alors que l'idée de « pacte avec soi-même » nous reconduit au rapport de soi à soi et à l'auto-affection. Comme nous l'avons examiné dans le chapitre précédent, Foucault s'oppose à l'idée heideggérienne de rapport de soi à soi, dans la mesure où Heidegger le définit comme une représentation de toutes les conditions de possibilité des étants et, de ce fait, comme une totalité indivisible. Quant à Foucault, il insiste sur le fait que le rapport de soi à soi se divise en subjectivation et objectivation, dont le rapport est fixé par un certain régime de vérité. Ce disant, il essaie d'éviter de penser le rapport à soi comme *fondement* de tous les étants en proposant de l'analyser dans la *positivité du discours vrai*. S'il insiste sur l'engagement du locuteur dans le discours vrai, c'est qu'il vise à mettre en évidence l'auto-affection dans la positivité du discours et du langage, contrairement à Heidegger qui la situe dans la dimension fondamentale du caché qui refuse toute intelligibilité qu'elle soit.

C'est dans une telle perspective que dans le cours, il se défend d'étudier une histoire des « ontologies du discours de vérité »⁴¹⁸. Comme nous l'avons précisé, cette *histoire des ontologies du discours vrai* doit se distinguer de l'histoire des ontologies chez Heidegger, puisqu'elle tente de dévoiler le rapport de soi à soi dans la positivité de l'énoncé parrésiastique, non pas dans une dimension fondamentale. Selon lui, elle suppose les trois éléments suivants : premièrement, tous les discours de vérité sont considérés comme une pratique ou une *technique* portant sur la subjectivation et l'objectivation ; deuxièmement, toute vérité doit être comprise à partir d'un *jeu de vérité* qui relie la subjectivation et l'objectivation ; troisièmement, toute ontologie doit être analysée comme une *fiction*, car l'Être n'est pas mais *se décrit* sous la forme *positive* et *intelligible* par un archéologue-généalogiste. Il s'explique :

... l'histoire de la pensée, si on veut la distinguer d'une histoire des connaissances qui se ferait en fonction d'un index de vérité, si on veut [la] distinguer aussi d'une histoire des idéologies qui se ferait par rapport à un critère de réalité, eh bien cette histoire de la pensée [...] doit être conçue comme *une histoire des ontologies qui serait rapportée*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 285.

à un principe de liberté, où la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire⁴¹⁹.

Il faut noter dans ce passage que le « principe de liberté » dont il s'agit ici ne se rapporte pas au sujet ou à la conscience, comme le suppose la philosophie du sujet et de la conscience ; la liberté est plutôt cette « capacité de faire » qui est celle de renouveler à l'infini le jeu de vérité, en modifiant aussi bien les modes d'être du sujet que ceux de l'objet. Une telle liberté ne se manifeste alors que comme un événement disruptif dans ce jeu de vérité : jeu qui ne serait jamais terminé et demeurerait toujours prêt à se transformer à l'infini.

Toute cette réflexion porte à croire que c'est dans ce sens que la *parrêsia* est considérée comme *foyer d'expérience* : c'est cette liberté courageuse de la *parrêsia* qui critique et déconstruit l'articulation actuelle entre les conditions de possibilité de l'*expérience* (subjectivation) et les conditions de possibilité des *objets* de l'*expérience* (objectivation) pour en créer une nouvelle. Ayant un rapport essentiel avec les conditions de possibilité de l'expérience, subjective ou objective, la *parrêsia* est donc qualifiée de « foyer d'expérience ». Cela dit, il sera sans doute légitime et même nécessaire de se demander quel est l'enjeu de toutes ces études sur la *parrêsia*. Foucault souhaite-t-il nous persuader d'exercer la *parrêsia* par nous-mêmes ? Si ce n'est pas le cas, quelle est sa position vis-à-vis de cette notion philosophique et historique ?

1.3. La *parrêsia* et la problématisation

Pour examiner la portée à la fois théorique et pratique du concept de *parrêsia*, il faut tenir compte de son rapport avec la méthode de *problématisation* : celle que Foucault a défendue à la fin de sa vie. Selon lui, celle-ci consiste à analyser « comment et pourquoi certaines choses, certains comportements, certains phénomènes, certains processus deviennent un problème »⁴²⁰. Autrement dit, elle consiste à dévoiler des problèmes dans l'histoire sous forme d'une chaîne de faits historiques. Il est à noter que cette manière de décrire l'histoire s'intéresse davantage à l'histoire discontinue des problèmes qu'à la

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 286. Mis en italique par nous.

⁴²⁰ DV, p. 299.

continuité et l'enchaînement sériel des faits historiques. Par exemple, elle vise davantage à examiner de quelle manière la folie devient un problème majeur au seuil de la modernité, plutôt qu'à la considérer comme un fait historique ou une donnée naturelle qui demeurerait la même au-delà du cours de l'histoire. En effet, à l'âge classique, les fous étaient exclus de la raison et enfermés dans un hôpital général au même titre que les vagabonds, les débauchés, etc. Pourtant, au début de l'âge moderne, Pinel s'est proposé, rappelons-le, de les en sortir pour les classer au même niveau que les autres malades, leur apportant ainsi des soins médicaux adaptés au sein de l'hôpital psychiatrique. L'histoire des problématisations s'intéresse précisément à cette réponse pratico-théorique de Pinel à un problème donné : celui de savoir comment traiter les fous.

Il est important de noter que la problématisation ne cherche pas à décrire la construction progressive d'un problème au fil de l'histoire, tout comme l'historiographie de l'École des Annales a proposé de le faire. Elle essaie de découvrir une *réponse* donnée à une situation problématique pour décrire dans quelles conditions telle ou telle réponse a pu surgir. En un sens, la problématisation se penche davantage sur les exercices de la *parrêsia* dans le cours de l'histoire que sur l'apparition progressive d'un quelconque problème économique, politique, social ou culturel. Cela ne signifie pas qu'elle se détourne des problèmes historiques pour ne s'intéresser qu'à la réponse donnée, car expliquer une réponse demande nécessairement de décrire la complexité du problème, ou, en d'autres termes, de déterminer comment un problème a surgi à partir de petits événements historiques qui s'entremêlaient inextricablement. En somme, la méthode de problématisation nous invite à passer de la réponse au problème, plutôt que du problème à la réponse ; en ce sens, la problématisation est précisément *généalogique*, dans la mesure où elle retrace le chemin du présent vers le passé. Toutefois, on se pose naturellement la question : quelle conséquence cette méthode de problématisation entraîne-t-elle ?

Nous constaterons que la réponse, c'est-à-dire la *parrêsia*, qui fait l'objet de la problématisation est *intelligible* mais *imprévisible*. Elle est *intelligible* grâce au travail long et pénible de l'historien qui permet d'esquisser les conditions de possibilité de l'émergence d'une telle réponse. On peut du moins comprendre pourquoi telle ou telle réponse a pu apparaître. En effet, celle-ci ne tombe pas du ciel sans prévenir ; loin de là, elle s'ancre profondément dans des situations historiques et concrètes qui peuvent faire

l'objet de la description archéologique. Cependant, la réponse (ou la *parrêsia*) est en même temps *imprévisible*, dans la mesure où elle appartient en dernière instance à la liberté inconditionnelle de celui qui la crée à l'égard d'un problème complexe apparu dans des circonstances données. Liée essentiellement à l'exercice de la *liberté*, la réponse à la problématisation se comprend comme une sorte de *création* ; ce n'est pas la *creatio ex nihilo* mais la création d'un nouveau jeu de vérité qui affecte la disposition du savoir, du pouvoir et du sujet de façon imprévisible avant l'apparition de cette réponse. Ainsi :

... la problématisation est d'une certaine façon toujours une sorte de création, mais c'est une création en ce sens que, une certaine situation étant donnée, vous ne pouvez jamais en déduire que *ce* type de problématisation va en résulter ; mais, une certaine problématisation étant donnée, c'est le travail de l'historien quand il cherche à analyser les problématisations de faire comprendre pourquoi cette forme de problématisation a été mise en œuvre, apparaît comme une réponse à certaines données dans la réalité⁴²¹.

Si la méthode de problématisation a pour objet de recherches la *parrêsia* au sens de la réponse créative et imprévisible, c'est parce qu'elle lui permet de se débarrasser d'une historiographie traditionnelle qui suppose une continuité, temporelle ou causale, entre les événements et tend à les expliquer en termes de causes et d'effets. On s'aperçoit que cela empêche de saisir des ruptures, des discontinuités qui ne cessent de surgir dans la réalité de l'histoire. De même, cette méthode de description s'oppose également à l'idée d'*histoire des ontologies* selon Heidegger. Il est vrai que celui-ci insiste sur la discontinuité des époques historiques à la lumière de ce concept. Cependant, cette histoire des ontologies se fonde sur l'Être, soit un événement qui relève du niveau *fondamental* et non pas *positif*. Elle ne nous permet donc pas de faire des recherches positives sur les événements survenus au fil de l'histoire. De fait, Heidegger souligne que tout ce que nous pouvons faire, c'est attendre passivement la manifestation de l'Être. Ainsi, si l'histoire des ontologies suppose des discontinuités dans le cours de l'histoire, elle ne les explique pas. Par conséquent, on s'aperçoit que l'idée même d'histoire des ontologies nous plonge dans une impasse à la fois théorique et pratique.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 300.

C'est précisément pour résoudre cette aporie que Foucault propose la méthode de problématisation qui s'intéresse aux exercices de la *parrêsia*, car ceux-ci peuvent faire l'objet d'une description et de recherches historiques. S'il insiste tant sur le pacte du soi avec soi-même dans son analyse de la *parrêsia*, c'est pour le substituer à l'idée heideggérienne d'auto-affection. Bien que l'auto-affection heideggérienne relève de l'ordre du fondamental et soit de ce fait impossible à saisir positivement, le pacte avec soi-même tel que Foucault le défend est identifiable, car il se manifeste dans l'énoncé parrésiasique. Il est alors intéressant de noter que, d'après lui, le sujet de la *parrêsia* est un *individu* bien défini, non pas un sujet collectif ni encore l'esprit du temps (*Zeitgeist*):

Celui qui répond est l'auteur de la réponse. Et c'est un fait que vous trouvez le même type de réponse dans une série de textes. Vous voyez alors que la plupart du temps ces réponses sont plus ou moins des réponses collectives. Et à un certain moment [...], à un certain point, ce genre de réponse devient si général qu'il y a un animus, que la véritable réponse vient de ce cadre général. Mais la réponse a été donnée par certains individus bien définis. Ce n'est pas une conscience collective⁴²².

Cela ne doit pas se comprendre comme un retour à l'idée d'individu comme fondement, idée que Foucault a toujours refusée en prêtant attention à des rapports de forces qui le traversent et le conditionnent. Si l'on peut aisément déterminer l'auteur de la réponse, c'est parce que la réponse parrésiasique apparaît sur le plan positif, non pas fondamental.

C'est ainsi que Foucault défend le rapport essentiel entre la *parrêsia* et la problématisation. Pour terminer, il convient de souligner que la *parrêsia* s'exerce sous une forme à la fois *verbale* et *corporelle*. En effet, dans le dernier cours de Foucault, *Le courage de la vérité*, il souligne comment la *parrêsia* des cyniques, dont celle de Diogène le chien, s'exerce à travers leur corps, non pas leurs paroles ; alors qu'elle s'exerce à travers la parole pour Platon. Or, qu'elle apparaisse sous une forme verbale ou physique, l'important est que la *parrêsia* signifie la vérité et l'*altérité* qui se manifestent dans la positivité du langage et du corps et, de ce fait, qu'elle puisse faire l'objet de recherches

⁴²² *Ibid.*, p. 302.

historiques et concrètes⁴²³. C'est de ce point de vue que nous tenterons d'examiner de près comment Foucault analyse les textes philosophiques de Platon pour y trouver une réponse originale à un problème crucial posé dans la démocratie athénienne : comment distinguer la *parrêsia* de la flatterie.

2. « La technique authentique du discours vrai » : la *parrêsia* et la philosophie

Comme nous l'avons souligné, la *parrêsia* est intrinsèquement liée à la question de la liberté. Cela dit, Foucault n'oublie pas de préciser dans ses cours que les Grecs la considèrent comme une *technique*, ou « la technique authentique du discours vrai »⁴²⁴. En effet, la *parrêsia* est à la fois une technique et une vertu. Du point de vue de la vertu, elle s'oppose à la flatterie tandis qu'en termes de technique, elle est différente d'une technique *rhétorique* du langage. Dans le cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault insiste sur la différence entre les deux modes d'être du discours, c'est-à-dire la rhétorique et la philosophie, pour mieux mettre en lumière leur rapport avec la *parrêsia*. Cependant, si la *parrêsia* est définie comme un risque courageux du dire-vrai comme nous l'avons indiqué, en quoi consiste sa caractéristique technique ? Nous analyserons comment Foucault définit la *parrêsia* dans la perspective de la technique du langage, en s'appuyant sur les textes dialogiques de Platon, dont l'*Apologie de Socrate*, *Phèdre* et *Gorgias*.

2.1. La flatterie ou le double de la *parrêsia* dans la démocratie d'Athènes

Avant d'aborder l'analyse des textes de Platon, nous nous attarderons sur l'usage politique de la *parrêsia*, qui posait problème à l'époque de Socrate et de Platon. Pour ce faire, il convient d'abord de s'intéresser à la démocratie athénienne où elle a fait son apparition. Les Athéniens disposaient à l'époque, d'après Foucault, de deux concepts pour désigner la liberté des citoyens : l'*isêgoria* et la *parrêsia*. L'*isêgoria* est le droit à la liberté de parole accordé à tous les citoyens, une condition formelle de la liberté de parole à Athènes. En revanche, la *parrêsia* correspond au « droit » de s'engager dans la lutte du

⁴²³ Sur la différence entre les deux types de *parrêsia*, à savoir ceux de Platon et de Diogène, voir CV, pp. 309-311.

⁴²⁴ GSA, p. 308.

discours parmi les meilleurs citoyens de la cité. Il est alors important de noter qu'elle est considérée moins comme un droit donné à tous que comme la capacité de certains à exercer un ascendant sur les autres. Elle renvoie donc au jeu entre les citoyens et à la politique des vérités qui en découle⁴²⁵.

Pour mieux expliquer la spécificité de la *parrêsia* dans la démocratie athénienne, Foucault s'appuie sur le texte de Polybe dans lequel celui-ci tente de distinguer l'*isêgoria* de la *parrêsia*. À la différence de l'*isêgoria* qui signifie le droit à la liberté de parole, la *parrêsia* consiste à assurer, selon lui, le bon fonctionnement de la démocratie. Autrement dit, elle relève du jeu de la prééminence parmi les citoyens, lesquels ont envie de diriger les autres en exerçant leur liberté de parole. On s'aperçoit alors que la *parrêsia* est en quelque sorte un supplément de l'*isêgoria*, car c'est dans le cadre institutionnel de la liberté de parole qu'il est possible pour les citoyens de jouer librement à ce jeu parrésiastique. Ainsi Foucault dit-il : « l'*isêgoria* définit simplement le cadre constitutionnel et institutionnel où la *parrêsia* va jouer comme libre et, par conséquent, courageuse activité de certains qui s'avancent, prennent la parole, tentent de persuader, dirigent les autres, avec tous les risques que cela comporte »⁴²⁶.

Reste alors à savoir comment s'exerce effectivement la *parrêsia* dans le jeu politique à Athènes. C'est ainsi que Foucault s'est penché sur l'analyse des discours de Périclès afin de déterminer la manière dont fonctionne ce jeu de l'ascendant au sein de la cité. Il évoque trois discours de ce grand homme politique, tous prononcés à l'occasion de la guerre du Péloponnèse. Sans entrer dans les détails, il faut tout de même noter qu'il repère quatre caractéristiques encadrant l'exercice de la *parrêsia* dans la démocratie athénienne :

⁴²⁵ Il est intéressant de noter ici que, ce disant, Foucault évoque une distinction entre deux concepts : « la politique » et « le politique ». La première renvoie au jeu politique parmi les citoyens dont nous venons de parler. En revanche, « le politique » cherche à déterminer ce qu'est l'essence de la politique qui n'est pas dépendante de toutes les pratiques politiques. Il explique ainsi : « les problèmes de la *dunasteia*, les problèmes de la puissance sont au sens strict les problèmes de la politique, et rien ne me paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin ("le" politique), qui me paraît dans beaucoup d'analyses contemporaines servir à masquer le problème et l'ensemble des problèmes spécifiques qui sont ceux de la politique, de la *dunasteia*, de l'exercice du jeu politique et du jeu politique comme champ d'expérience avec ses règles et sa normativité, comme expérience dans la mesure où ce jeu politique est indexé au dire-vrai et dans la mesure où il implique de la part de ceux qui y jouent un certain rapport à [soi]-même et aux autres » (*Ibid.*, pp. 146-147).

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 145.

Condition formelle : la démocratie. Condition de fait : l'ascendant et la supériorité de certains. Condition de vérité : c'est la nécessité d'un *logos* raisonnable. Et enfin condition morale : c'est le courage, le courage dans la lutte. C'est ce rectangle, avec un sommet constitutionnel, le sommet du jeu politique, le sommet de la vérité, le sommet du courage, je crois, qui constitue la *parrêsia*⁴²⁷.

Cependant, on sait que la démocratie athénienne n'a pas toujours fonctionné d'une manière idéale, même sous le règne de Périclès. C'est parce que, d'après Foucault, la *parrêsia* politique exemplaire de ce grand homme politique a été aussitôt hantée et harcelée par la *mauvaise parrêsia*, qui troublait profondément le bon fonctionnement de la démocratie. Il précise qu'au fil du temps, les Athéniens ont de moins en moins supporté l'exercice de la *parrêsia* – même celle de Périclès – pour s'incliner progressivement devant la mauvaise *parrêsia*, ou la flatterie. Il faut alors comprendre que celle-ci ne vient pas de l'extérieur de la démocratie institutionnelle, puisqu'elle se sert précisément du droit à la liberté de parole pour s'opposer à la bonne *parrêsia*. De fait, si l'on accorde la *parrêsia* à tous les citoyens désireux de prendre la parole en public, comment est-il possible d'éviter qu'elle soit distribuée aussi bien aux meilleurs qu'aux pires ? En outre, comment peut-on écarter la possibilité que celui qui écoute le discours vrai finisse par vouloir menacer le parrésiasite et se venger ? Dans ces conditions, les parrésiasites sont forcément condamnés au silence. C'est à cause de ce silence que la flatterie gagne en puissance au sein de la démocratie athénienne : celle qui n'a pour objectif que de satisfaire le désir de ses auditeurs et de les orienter comme l'on veut. Le problème de la flatterie engendre ainsi une question épineuse concernant l'exercice même de la *parrêsia* : comment est-il possible de distinguer la *parrêsia* de la flatterie ?

Foucault soutient que cette problématisation de la *parrêsia* entraîne trois conséquences majeures. Premièrement, elle est désormais détachée de la démocratie pour s'exercer ailleurs que dans d'autres champs politiques, que ce soit la tyrannie ou l'aristocratie. Rappelons que la *parrêsia* exemplaire de Platon s'exerce dans la cour du tyran, non pas au sein de l'Assemblée athénienne. Ainsi, à la suite de sa problématisation, « la *parrêsia*, le dire-vrai apparaît comme une fonction nécessaire et

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 158.

universelle, nécessairement universelle dans le champ de la politique, quelle que soit la *politeia* à laquelle on a affaire »⁴²⁸. Deuxièmement, la *parrêsia* n'est dès lors pas liée exclusivement à la politique ; on assiste à l'usage de la *parrêsia philosophique et éthique* au sein même de la cité athénienne (c'est le cas de Socrate). Troisièmement et le plus important pour nous, c'est que la question se pose désormais de savoir qui peut prétendre à la *parrêsia*. Étant donné que la flatterie s'impose de plus en plus au détriment de la *parrêsia*, il s'agit de reconnaître de toute urgence ceux qui disent la vérité et ceux qui ne la disent pas. D'après Foucault, c'est cette question d'importance primordiale qui se traduit dans la querelle du philosophe avec le rhéteur aussi bien sur la scène politique d'Athènes que dans les textes de Platon. C'est alors autour de leur affrontement que l'on voit se dessiner peu à peu une nouvelle forme de *parrêsia* : *parrêsia* philosophique qui, comme nous le verrons, a un rapport constant avec la vérité et peut enseigner à l'âme des disciples la manière de distinguer le vrai du faux. Dans ce sens, la relation constante de la philosophie avec la vérité relève de l'ordre à la fois épistémologique et *psychagogique*, au sens de la direction des âmes, ce qui n'est pas le cas dans la rhétorique :

... la philosophie va se présenter comme étant détentrice du monopole de la *parrêsia*, dans la mesure où elle va se présenter comme opération sur les âmes, comme psychagogie. Et au lieu d'être une puissance de persuasion qui convaincra les âmes de tout et de n'importe quoi, elle se présente comme une opération qui permettra aux âmes de distinguer comme il faut le vrai et le faux, et de donner, par la *paideia* philosophique, des instruments nécessaires pour opérer cette distinction⁴²⁹.

C'est pour rendre compte de ce point que Foucault s'engage à analyser minutieusement certains textes de Platon dans la dernière moitié du cours *Le Gouvernement de soi et des autres*.

Dans cette réflexion autour de la rhétorique et de la philosophie, il est important de souligner que Foucault aborde leurs différences du point de vue de la *technique du discours vrai*. Comme nous le verrons, *Phèdre* définit, d'après lui, la philosophie comme « technique authentique du discours vrai » à la différence de la rhétorique qui est une

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 277.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 281.

technique inauthentique du discours. S'il insiste sur l'éthique de l'authenticité, celle-ci ne signifie pas le retour au soi authentique ou au vrai soi comme l'éthique de l'existentialisme le suppose ; au contraire, elle désigne ce pacte avec soi-même qui se situe, rappelons-le, au centre de l'usage de la *parrêsia*. Comment Foucault analyse-t-il alors la différence entre les deux techniques du langage, à savoir la philosophie et la rhétorique ?

2.2. La philosophie comme technique authentique du discours vrai

Pour traiter la question de la différence entre rhétorique et philosophie à travers l'étude de *Phèdre*, il convient d'abord d'examiner brièvement l'analyse de Foucault concernant l'*Apologie de Socrate*. Comme on le sait, il s'agit d'un texte où Socrate se défend lui-même devant le tribunal pour prouver son innocence face aux accusations formulées contre lui : déni des dieux vénérés dans la cité, introduction de nouvelles divinités et corruption des jeunes. Dans ce dialogue, Foucault attire l'attention du lecteur sur la façon dont Socrate distingue le mode d'être du discours philosophique et celui de la rhétorique. Au début de l'*Apologie*, le philosophe oppose son discours philosophique à celui de ses accusateurs qui se servent de la force de la rhétorique pour convaincre le public de sa culpabilité. Comment caractérise-t-il ces deux discours respectifs ?

À en croire Socrate, ses accusateurs ne disent en réalité aucune vérité. Pourtant, il avoue non sans ironie que leur discours faux n'en parvient pas moins à convaincre aussi bien le public que lui-même. Ce disant, il invite ses auditeurs à réfléchir avec lui au mode d'être du discours rhétorique employé par ses accusateurs. Selon lui, la rhétorique est caractérisée par sa capacité à persuader les auditeurs sans se référer à aucune vérité. On se rappellera que cette absence de vérité est le trait essentiel de la mauvaise *parrêsia*, ou la flatterie, qui corrompt de l'intérieur la démocratie à Athènes. Ainsi, la question de la rhétorique n'appartient pas simplement à l'ordre théorique mais aussi à l'ordre pratique. En revanche, Socrate définit le discours philosophique par l'absence de technique : technique au sens de l'art rhétorique employé dans l'espace juridique ou encore politique. Foucault tient alors à remarquer que le philosophe se présente comme celui qui dit la vérité et « la dit en dehors précisément de cet art et de cette technique qui, en parlant,

permettent de persuader les autres »⁴³⁰. Socrate affirme ainsi que la philosophie est *extérieure* à la technique. Mais qu'entend-il précisément par là ?

Sur ce point, Foucault signale que le mot « dehors » désigne littéralement l'extériorité de la philosophie par rapport aux institutions politico-judiciaires. Rappelons que Socrate dit n'avoir jamais assisté à un procès auparavant, que ce soit en tant qu'accusateur ou accusé. Il n'a jamais non plus rejoint de parti politique au moment où l'on participait vivement à la politique sous le régime démocratique à Athènes. Ces deux faits suffisent à nous convaincre qu'il est étranger au discours conventionnel prononcé dans les milieux juridico-politiques où l'on utilise conventionnellement la rhétorique comme moyen de discussion. Comme le précise Foucault, Socrate soulève, ce disant, qu'il n'a jamais eu recours au texte écrit à l'avance par un logographe. Au contraire, son discours vient immédiatement de et à son esprit. Pour le dire autrement, il ne déclare dans ce tribunal que ce qu'il considère comme vrai. C'est dans ce sens que cette extériorité de la philosophie à l'égard de la technique doit se comprendre. En d'autres termes, la technique philosophique du discours est bien différente de celle de la rhétorique.

Il est par conséquent important d'examiner de près les caractéristiques du discours philosophique chez Socrate. Foucault en énumère trois. Premièrement, le discours du philosophe n'est composé que du langage quotidien à la différence du discours rhétorique qui utilise un langage maniéré pour convaincre ses auditeurs. Deuxièmement, le philosophe ne parle qu'avec des phrases qui viennent immédiatement de et à son esprit, ce qui assure un rapport immédiat du locuteur avec ses énoncés. Cette immédiateté est d'autant plus importante que les rhéteurs ne prononcent que des phrases minutieusement construites si bien qu'il y a une discontinuité essentielle entre le rhéteur et son discours. Troisièmement, le philosophe parle de ce qu'il croit vrai contrairement au discours rhétorique inventé à l'avance par un logographe. Ce sont ces trois caractères qui permettent de séparer, selon lui, la philosophie et la rhétorique. En résumé, Socrate défend que la philosophie se sert davantage du langage quotidien des citoyens, contrairement à la rhétorique qui use du langage artificiel employé dans des institutions politiques ou judiciaires.

Foucault soutient alors qu'en définissant ainsi le discours philosophique, Socrate répond, d'une manière oblique, au problème épineux qui se pose dans la démocratie

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 287.

athénienne : savoir comment distinguer la *parrêsia* de la flatterie. Cependant, il n'y répond pas directement, puisqu'au lieu de définir respectivement la *parrêsia* et la flatterie, il introduit une nouvelle distinction entre la rhétorique et la philosophie. On s'aperçoit que, ce faisant, il déplace le lieu d'exercice de la *parrêsia* : ce n'est désormais plus à l'Assemblée mais sur la place publique fréquentée par les citoyens que l'on sera susceptible de la rencontrer. C'est d'ailleurs sur celle-ci qu'il s'adresse aux hommes pour leur demander de se soucier de leur propre mode de vie. Ainsi, Foucault affirme :

Il ne s'agit pas, dans cette *parrêsia* philosophique [de Socrate], d'un discours qui s'exercerait dans le champ politique, sur le lieu même de la politique, dans les assemblées ou dans les tribunaux. C'est un discours en retrait, un discours en rupture par rapport à ce lieu du discours rhétorique, et pourtant c'est un discours qui, éventuellement et dans un certain nombre de cas, a à se poser par rapport aux décisions de la politique⁴³¹.

C'est ainsi qu'il termine son analyse de l'*Apologie de Socrate*. On comprendra que son étude de *Phèdre* s'inscrit précisément dans la même problématique : déterminer ce qui distingue la philosophie de la rhétorique selon Socrate et Platon. C'est là que, selon Foucault, ils recourent à l'idée de « la technique authentique du discours vrai » pour caractériser la *parrêsia* philosophique au détriment de la rhétorique. Une question se pose alors : quelle est la nature de cette technique du langage qui définit la philosophie ?

Avant d'entrer dans le détail, il convient de rappeler que ce dialogue est composé de quatre discours. Premièrement, nous avons le discours de Lysias, qui consiste à affirmer paradoxalement qu'un garçon doit accorder ses faveurs davantage à celui qui ne l'aime pas qu'à celui qui l'aime. Lorsque Phèdre rapporte ces paroles à Socrate, celui-ci les apprécie au point de les répéter lui-même : c'est le deuxième discours. Pourtant, inspiré soudainement de son *daïmôn*, Socrate se met à inventer un troisième discours, qui tend à défendre le véritable amour sous la forme d'une fable. Enfin, le quatrième discours, toujours tenu par Socrate, tourne autour du thème de l'art du langage, ou la vraie *tekhnê* du *logos*. C'est là que se pose la question de la technique authentique du discours vrai qui se différencie de la technique rhétorique du langage. Ainsi, c'est ce dernier discours de

⁴³¹ *Ibid.*, p. 300.

Socrate que nous étudierons afin d'établir une différence entre les deux modes d'être du discours, à savoir la rhétorique et la philosophie.

Comment le quatrième discours se développe-t-il alors ? Impressionné par le troisième discours de Socrate, Phèdre en vient à changer d'avis quant au discours de Lysias. Il pense dès lors que Lysias n'est qu'un simple logographe comparé à Socrate qui est un vrai philosophe. À ses yeux, Lysias ne tient pas son discours de son propre *logos*. C'est un homme qui écrit des discours à la place des autres, il est donc impossible qu'il soit aussi compétent que Socrate, car, toujours selon Phèdre, il est incapable d'improviser un discours oral. On comprend que, ce disant, Phèdre favorise le discours oral au détriment du discours écrit. Cependant, comme Foucault le précise, Socrate défend Lysias dans une certaine mesure en refusant cette critique. Selon le philosophe, certains s'attachent sans doute aux discours bien écrits, tout comme les hommes politiques qui ne répètent que des discours préparés à l'avance. Mais il précise qu'écrire un discours n'est pas une activité vilaine. Ce qui est important, c'est plutôt de savoir si l'on discourt de la *belle* façon ou de la *mauvaise*, que ce soit à l'écrit ou à l'oral. Foucault dit ainsi : « il n'y a rien en soi de vilain (*aiskhron* : de honteux) à écrire ce discours. Où la chose commence à être vilaine (*aiskhron*), c'est quand on ne parle, ni n'écrit de la belle façon, mais de la mauvaise »⁴³². Par conséquent, il est plus important d'établir une distinction entre un bon discours et un mauvais discours qu'entre un discours écrit et un discours oral⁴³³. Comment est-il donc possible de distinguer un bon discours d'un mauvais ?

À ce propos, Phèdre soutient d'abord que le discours est bon si son locuteur détient la vérité (*to alêthes*) sur le sujet dont il discute. De ce point de vue, la rhétorique ne peut pas être vraie, puisqu'elle n'accorde aucune importance à la vérité ; le discours rhétorique de Lysias cherche en effet à appuyer la thèse paradoxale selon laquelle un garçon doit aimer davantage celui qui ne l'aime pas que celui qui l'aime. Cette thèse semble aller de soi, mais Socrate exprime une réserve. D'après lui, il est nécessaire que le discours ait un rapport avec la vérité, mais cela ne signifie pas que la bonté d'un discours dépend totalement de sa vérité. On note ici que la réponse de Socrate est beaucoup plus nuancée

⁴³² *Ibid.*, p. 302.

⁴³³ Remarquons que Foucault s'oppose à l'analyse derridienne de *Phèdre*, selon laquelle Platon trahit son logocentrisme au détriment de l'écriture. Foucault lance le même type de critique ailleurs dans le cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, lorsqu'il examine la *Septième Lettre* de Platon. Voir sur ce point, *Ibid.*, pp. 234-235.

que celle de Phèdre, car, selon le premier, il faut que la vérité soit une *fonction permanente du discours*. Sur ce point, Foucault signale qu'au passage Socrate fait référence à un apophtegme dit laconien, selon lequel une *technique authentique* (l'*etumos tekhnê*) du discours n'existe et ne pourra exister sans être attachée à la vérité. Quel est alors ce rapport constant entre le discours et la vérité d'après Socrate ?

Pour y répondre, Socrate prête attention à l'aspect *technique* des deux discours, à savoir la philosophie et la rhétorique. Selon lui, pour convaincre l'âme de ses auditeurs, la rhétorique ne saute jamais d'un bout à l'autre dans son argumentation, dans la mesure où une telle façon de discourir ne saurait persuader personne. En revanche, elle va d'un bout à l'autre en effectuant pas à pas de petites étapes. Il est à noter que ces étapes à suivre sont basées sur l'articulation naturelle des choses et des signes : articulation qui correspond au sens commun de ses auditeurs. La rhétorique combine donc ces signes naturels suivant différentes méthodes – telles que l'exposé, la démonstration, etc. – pour persuader ses auditeurs. Ayant ainsi défini la technique rhétorique du discours, Socrate reconnaît une certaine affinité entre la rhétorique et la philosophie ; selon lui, l'une et l'autre manipulent ces signes observés dans la nature pour avancer dans leur discussion. Mais qu'est-ce qui les sépare l'une de l'autre ?

D'après Socrate, la rhétorique qui est attentive à l'articulation naturelle des choses ne s'intéresse pourtant pas à la nature de ce qu'elle cible : l'*âme* de ceux qui l'écoutent. Cependant, c'est précisément à cette âme que le discours philosophique doit s'adresser. Pour mettre en relief ce point, le philosophe prend l'exemple du médecin : un bon médecin doit avoir une bonne connaissance aussi bien des médicaments que de l'objet de son traitement, c'est-à-dire le corps humain. De même, celui qui parle doit connaître l'objet auquel il s'adresse : l'âme des hommes. Il souligne alors que c'est cette connaissance de l'âme qui manque à la rhétorique. Bien qu'elle dispose d'une variété de techniques pour persuader ses auditeurs, elle est incapable de diriger leur âme, puisqu'elle ne s'en soucie pas. Elle ne fait que s'adresser à la masse, sans tenir compte de la différence qui existe entre les âmes individuelles. Comparée à la rhétorique, la philosophie connaît et reconnaît l'âme de ses interlocuteurs. À ce sujet, Foucault cite le propos suivant de Socrate : « Puisque justement la fonction propre du discours [la puissance du discours : *logou dunamis* ; M.F.] est d'être [...] une *psychagogie*, celui qui veut être un jour un

orateur de talent doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible
»⁴³⁴.

Si le vrai discours doit avoir un rapport avec la vérité, celle-ci n'est pourtant pas la vérité des choses ni de ce monde, pas plus qu'elle n'est celle des techniques de persuasion dont la rhétorique dispose ; elle est la vérité de l'âme à laquelle le discours s'adresse. Cela dit, cette âme n'est pas l'objet de recherches empiriques, comme le moi empirique dans la psychologie, pas plus que la subjectivité transcendantale telle que la philosophie transcendantale la suppose. Reconnaître la vérité de l'âme, c'est savoir dans *quelles conditions* celle-ci est actuellement placée. C'est une telle connaissance qui permet à la philosophie de bien gouverner l'âme de ses interlocuteurs afin de leur permettre de se soucier d'eux-mêmes et d'apprendre à bien se gouverner. Ainsi, le rapport permanent du discours philosophique avec la vérité signifie qu'il porte avant tout sur le point de convergence entre gouvernement des autres et gouvernement de soi et, de ce fait, sur le jeu de vérité qui les articule.

Foucault conclut que le discours philosophique tel que Socrate le défend assume un rôle double : la *dialectique* et la *psychagogie*. Il est dialectique, puisqu'il s'intéresse à la vérité au sens du jeu de vérité mais également psychagogique, dans la mesure où il consiste à bien gouverner l'âme de ses auditeurs pour qu'ils se gouvernent correctement eux-mêmes. Ce sont ces deux éléments qui caractérisent, selon lui, le discours philosophique, soit *la technique authentique du discours vrai*. Ainsi :

Dialectique et psychagogie sont deux faces d'un seul et même processus, d'un seul et même art, d'une seule et même *tekhnê* qui est la *tekhnê* du *logos*. Comme le *logos* philosophique, la *tekhnê* philosophique du *logos* est une *tekhnê* qui permet à la fois la connaissance de la vérité et la pratique ou l'ascèse de l'âme sur elle-même⁴³⁵.

Cela dit, il ne faut pas oublier que la philosophie et la rhétorique n'ont pas de rapport exclusif ; il n'y a pas, d'un côté, la technique rhétorique du langage et, de l'autre, la technique philosophique du discours. Le discours philosophique n'est possible que sur la base de l'art rhétorique, sans pour autant que le premier ne s'assimile au second ; ce

⁴³⁴ Cité par Foucault dans *Ibid.*, pp. 306-307.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 308.

qui n'est pas étonnant, puisque l'on tend à considérer Socrate davantage comme un rhéteur très habile que comme un philosophe recherchant à tout prix la vérité. Ainsi, Foucault affirme : « il faut cette fonction permanente de rapport à la vérité qui est assurée dans le discours par la dialectique, mais cette dialectique doit pouvoir se compléter par un art rhétorique qui se superpose à elle, qui véhicule en quelque sorte cette dialectique et produit les effets de persuasion que l'on cherche »⁴³⁶. Pour le dire autrement, la philosophie pousse la rhétorique jusqu'au bout, en la rapportant à la vérité de l'âme et au jeu de vérité. En un sens, il n'y a qu'une seule technique du langage : celle de se gouverner aussi bien que l'on gouverne les autres. Le vrai problème est alors d'effectuer une distinction entre l'usage inauthentique et authentique du langage, non pas d'opposer catégoriquement la philosophie et la rhétorique.

Définie comme technique authentique du discours vrai, la philosophie répond à la question épineuse qui divise la démocratie athénienne. Rappelons qu'à l'époque de Socrate et de Platon, celle-ci est profondément troublée par la question de la flatterie ou de la mauvaise *parrêsia*. En tant que technique du langage privilégié dans le jeu de l'ascendant dans la politique athénienne, la rhétorique ne contribue pas à la résoudre, puisque c'est précisément son indifférence face à la vérité qui est responsable de ce problème. C'est là que se pose la question de déterminer qui dit vrai et qui peut faire l'usage légitime de la *parrêsia*. Il revient à la philosophie d'en trouver la réponse. C'est dans ces conditions qu'apparaît, selon Foucault, la nouvelle forme de *parrêsia* : la *parrêsia* philosophique qui est à la fois dialectique et psychagogique⁴³⁷.

Foucault souligne que la combinaison de la philosophie avec la *parrêsia* entraîne un changement profond du côté de la philosophie. Ainsi, il dit :

Je veux dire simplement [...] qu'il y a eu une sorte de détournement progressif de la *parrêsia*, dont une part au moins et un ensemble des fonctions ont été dérivées vers et

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 306.

⁴³⁷ Foucault développe davantage sa réflexion sur l'aspect psychagogique de la philosophie dans son analyse de *Gorgias*. Voir sur ce point, *Ibid.*, la leçon du 9 mars 1983 (Deuxième heure).

dans la pratique philosophique, et que cette dérivation de la *parrêsia* politique dans le champ de la pratique philosophique a induit, encore une fois non pas du tout la naissance même de la philosophie, non pas du tout comme une origine radicale, mais une certaine inflexion du discours philosophique, de la pratique philosophique, de la vie philosophique. Et c'est cette inflexion du discours, de la pratique et de la vie philosophiques par la *parrêsia* politique dont j'ai essayé de restituer le moment⁴³⁸.

En effet, la philosophie ne vise plus à dévoiler et mettre au jour l'Être au sens du devenir comme le font les philosophes et les sages présocratiques : ce que Heidegger considère comme tâche fondamentale de la philosophie, qui est différente de la métaphysique d'après Platon. Par ailleurs, la philosophie ne se borne pas non plus aux « exercices spirituels » hadotiens qui sont centrés exclusivement sur la perfection de soi-même, tout en laissant tomber le rapport agonistique avec autrui. En opposition avec ces deux formes de philosophie, Foucault précise que la *parrêsia* philosophique consiste à dialoguer avec les hommes-citoyens pour mettre leur âme à l'épreuve et les inciter à se soucier de la vérité, en éprouvant aussi l'âme du locuteur pour lui permettre de bien se gouverner.

C'est ainsi que Foucault interprète l'*origine* de la philosophie du point de vue de l'histoire de la *parrêsia*. Il sera ensuite question de savoir comment il situe l'apparition de Kant et de ses *Critiques* dans cette histoire de la *parrêsia*.

3. Questionner l'*Aufklärung* : Kant et la reprise de la tradition critique

3.1. Kant dans l'histoire de la *parrêsia*

Pour la fin de notre thèse, nous nous proposons d'étudier principalement la manière dont Foucault examine la philosophie critique de Kant, avec en particulier « Was ist Aufklärung ? ». Ce faisant, il se donne pour objectif d'expliquer dans quelle mesure la question de la *parrêsia* se rapporte à celle de la critique : thème qui a toujours occupé une place à part dans ses recherches. On se rappellera qu'au début de sa carrière, en passant de la *Critique* à l'*Opus postumum* et à l'*Anthropologie*, il a considéré l'homme comme

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 313.

figure centrale du savoir moderne : la *Critique* ayant séparé le sujet de connaissance et la chose en soi, les sciences empiriques (l'*Anthropologie*) et la philosophie fondamentale (l'*Opus postumum*) concourent à fonder depuis lors, chacune à sa manière, l'homme, ce qui donne lieu à ce cercle anthropologique de l'empirique et du transcendantal. Or, à travers ses recherches sur la technologie du corps, notamment celle de la biopolitique, il a été amené à repenser le rôle assigné à la philosophie kantienne. En effet, comme nous l'avons vu, ce concept lui a permis de saisir positivement la raison pour laquelle l'identité parfaite entre les mots et les choses – caractéristique de la sémiologie à l'âge classique – a été creusée par l'intrusion d'une *force* extérieure produite par la technologie biopolitique ; ce qui a ouvert la voie à une nouvelle époque du savoir où il s'agissait de fonder soit le sujet sur l'objet soit l'objet sur le sujet⁴³⁹. De ce point de vue, la philosophie transcendantale de Kant est considérée comme une tentative philosophique de réfléchir sur les conditions formelles de possibilité de l'*expérience subjective* (la subjectivation), ce qui se situe à l'opposé de l'effort fourni par les sciences positives qui visent à éclairer les conditions de possibilité des *objets de l'expérience* (l'objectivation). Or, Foucault distingue la philosophie transcendantale de Kant de sa pensée *critique*, cette dernière tendant à s'interroger sur la façon dont s'articulent la subjectivation et l'objectivation. C'est dans cette nouvelle perspective que dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault prête attention au petit article de Kant « Was ist Aufklärung ? ». Comme nous l'avons précisé, il conserve ce point de vue jusque dans ses derniers cours au Collège de France, notamment dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, où il examine de près la notion grecque de *parrêsia*. Dans cette optique, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il a commencé ce cours par l'analyse détaillée de « Was ist Aufklärung ? », son objectif étant d'y repérer une critique de l'actualité, non pas celle de la structure formelle et transcendantale de la subjectivité. C'est d'ailleurs dans le même esprit qu'il a rédigé un article intitulé précisément « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Notre objectif est par conséquent d'examiner comment Foucault établit un rapprochement entre son analyse historico-théorique de la *parrêsia* et sa réflexion sur la critique de Kant.

Pour commencer, nous déterminerons de quelle manière Foucault esquisse cette histoire de la *parrêsia* dans ses deux derniers cours. On s'aperçoit que la philosophie de Descartes y tient toujours un rôle décisif, tout comme celui-ci était crucial dans l'histoire

⁴³⁹ Sur ce point, voir infra. Chap. 3-4.

de la spiritualité occidentale dans *L'Herméneutique du sujet*. Rappelons que c'est lui qui a séparé, d'après Foucault, le rapport entre l'ascèse et la vérité pour affirmer que le sujet est désormais capable de connaître la vérité sans pratiquer longuement l'ascèse : ce que Foucault appelle « le moment cartésien ». En revanche, dans le cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, il affirme que c'est l'exercice cartésien de la *parrêsia* qui a entraîné une rupture radicale aussi bien dans l'histoire de la spiritualité – le gouvernement de soi – que dans celle du gouvernement des autres. Sur ce point, il s'explique :

Et après tout, les *Méditations* de Descartes, si elles sont bien en effet une entreprise pour fonder un discours scientifique en vérité, [sont] aussi une entreprise de *parrêsia* en ce sens que c'est bien le philosophe comme tel qui parle en disant "je", et en affirmant sa *parrêsia* dans cette forme justement scientifiquement fondée qu'est l'évidence, et cela afin premièrement de jouer, par rapport aux structures du pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes. Le projet moral, qui est présent dès le début de l'entreprise cartésienne, n'est pas simplement un additif à un projet essentiel qui serait celui de fonder une science. Il me semble que, dans le grand mouvement qui va depuis l'énonciation en première personne de ce que Descartes pense vrai dans la forme de l'évidence jusqu'au projet final de conduire les hommes jusque dans leur vie et dans la vie de leur corps, vous avez là la grande reprise de ce qu'était la fonction parrésiastique de la philosophie dans le monde ancien⁴⁴⁰.

Il est intéressant de remarquer que Foucault évoque le moment cartésien du point de vue de l'histoire de la *parrêsia*. Comme nous l'avons constaté, cette *parrêsia* cartésienne consiste à rendre transparent le rapport de soi à soi afin de constituer une nouvelle forme de sujet qui se rapporte d'une manière continue à la technique des objets. Autrement dit, la *parrêsia* cartésienne a fait en sorte que le principe d'évidence cartésien introduise un nouveau jeu de vérité ainsi qu'un nouvel ordre du savoir qui relie, d'une manière continue, la technique de soi à celle des autres. C'est ainsi que Foucault explique le rapport essentiel entre le doute méthodique (la subjectivation) et le « projet moral » (l'objectivation). Force est de constater que, ce faisant, Descartes n'a pas refusé toute

⁴⁴⁰ GSA, pp. 321-322.

forme de technologie de soi ni d'exercices spirituels ; sa *parrêsia* avait plutôt pour objectif de relier de manière continue la subjectivation et l'objectivation et cela en invoquant la puissance infinie de Dieu⁴⁴¹.

Dans cette perspective de l'histoire de la *parrêsia*, Kant est celui qui problématise de nouveau le rapport de soi à soi, en réintroduisant la question de la subjectivité dans la pensée philosophique. Foucault attire alors notre attention sur la *Critique de la raison pratique* pour expliquer en quoi consiste l'importance de cette nouvelle problématique :

Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique – précisément *ce rapport à soi* que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*⁴⁴².

Il est évident dans ce propos que Foucault tente d'envisager autrement la philosophie de Kant. De fait, il ne s'agit plus de la finitude du sujet qui a été instaurée par la *Critique de la raison pure*, ni de l'homme qui figure dans l'*Anthropologie* et l'*Opus postumum*. Il considère que l'objectif de Kant est de remettre en cause ce rapport transparent de soi à soi, qui joue un rôle charnière entre le sujet de connaissance et le gouvernement des autres chez Descartes. Ce faisant, il essaie de réintroduire la question de l'articulation entre ces deux éléments. Ainsi Foucault déclare :

Kant dit : "Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles." Les vieilles questions étaient donc réintroduites : "Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel

⁴⁴¹ Nous discuterons de la place occupée par Dieu dans le savoir classique dans la conclusion.

⁴⁴² « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in DE II, pp. 1449-1450. Mis en italique par nous.

qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ?” C’est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition et grâce à laquelle le Soi n’est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet⁴⁴³.

Il est important de noter qu’afin de critiquer le rapport cartésien de soi à soi, Kant pose lui-même la question de savoir comment construire un nouveau rapport de soi à soi au seuil de la modernité ; c’est cela qui est, selon Foucault, le motif central de la *Critique de la raison pure*. Nous remarquerons alors que cette critique n’est pas considérée comme fondement d’une nouvelle subjectivité éthique et morale, mais comme problématisation du rapport immédiat entre subjectivation et objectivation. Ainsi, la critique de Kant se rapproche de la *parrêsia* dans la mesure où, comme nous l’avons souligné, celle-ci consiste précisément à mettre en doute le rapport actuel de soi à soi ainsi que l’articulation présente entre la subjectivation et l’objectivation.

Cela dit, notre réflexion sur la *parrêsia* de Kant ne s’arrêtera pas ici. Comme nous l’avons déjà précisé, l’intérêt porté par Foucault à Kant concerne aussi bien sa *Critique* que « Was ist Aufklärung ? ». Nous nous intéresserons par conséquent à son analyse de cet article qui nous engage à réfléchir philosophiquement sur ce qu’est l’actualité.

3.2. L’*Aufklärung* et les Critiques

On se rappellera tout d’abord que Foucault a commencé à s’intéresser au célèbre article de Kant « Was ist Aufklärung ? » dès la fin des années 1970, article originellement publié en 1784 afin de répondre à la question posée officiellement par la Berlin Akademie. Il y définit l’*Aufklärung* comme *sortie de l’état de minorité* dans lequel nous sommes tombés par notre propre faute et dont nous devons assumer l’entière responsabilité. On se pose alors la question : qu’est-ce qui retient l’attention de Foucault dans cet article de Kant sur les Lumières ?

Comme nous l’avons évoqué, Foucault a évoqué cet article pour la première fois dans une intervention intitulée « Qu’est-ce que la critique ? » en 1978 et, pour la deuxième fois, au début du cours *Le Gouvernement de soi et des autres* en 1983. Dans un cas comme dans l’autre, il s’agit de distinguer deux formes de critique chez Kant : la première

⁴⁴³ *Idem.*

consiste à mettre en avant les conditions formelles de possibilité de la connaissance, tandis que la seconde porte plutôt sur les conditions *actuelles* et *situationnelles* de possibilité de l'agir. Il se donne alors pour objectif de retrouver et développer la réflexion de Kant, moins marquée, sur cette deuxième critique dans un texte plutôt marginal : « Was ist Aufklärung ? ». Tout en partageant le même but, les deux textes ne se distinguent pas moins l'un de l'autre. Premièrement, le deuxième texte publié juste après sa réflexion sur la subjectivité et le rapport à soi cherche à intégrer cette requête de la subjectivité dans sa nouvelle analyse de l'article kantien. Deuxièmement, Foucault cherche à mettre en relief la pensée kantienne sur l'*actualité* et la nécessité de sortir de l'état de minorité : ce qui n'était pas le cas dans « Qu'est-ce que la critique ? » en 1978. Voici comment il aborde la question du présent chez Kant dans *Le Gouvernement de soi et des autres* :

En fait, la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la première fois dans les textes de Kant [...], c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que c'est que ce "maintenant" à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point [duquel] j'écris⁴⁴⁴?

On s'aperçoit dans cet extrait que c'est la réflexion sur l'actualité qui attire le plus l'attention du dernier Foucault. Le problème est alors de savoir comment Kant la définit dans son article.

D'après Foucault, la question de l'*Aufklärung* ne se pose pas en termes purement théoriques. Comme il le souligne, elle concerne d'abord « la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres »⁴⁴⁵. Pour s'expliquer, Foucault prend pour exemple la référence de Descartes au présent : au début de son *Discours de la méthode*, celui-ci fait référence à « une situation historique dans l'ordre de la connaissance, des sciences, de l'institution même du savoir à sa propre époque »⁴⁴⁶. Autrement dit, il importe pour Descartes de repérer dans le présent des éléments qui permettent de fonder une décision d'ordre philosophique.

⁴⁴⁴ GSA, p. 13.

⁴⁴⁵ « Qu'est-ce que les Lumières ? », in DE II, p. 1499.

⁴⁴⁶ *Idem*.

Cependant, ce que Kant effectue dans son « Was ist Aufklärung ? » est tout à fait différent de l'idée du présent chez Descartes. En effet, il n'est pas question pour lui de chercher le fondement quel qu'il soit. L'intérêt est plutôt de savoir ce qu'est l'actualité et comment, faisant partie de cette actualité en progrès, le philosophe peut jouer un certain rôle dans ce processus actuel dont il est à la fois acteur et pièce composante. Comment Kant définit-il donc ce mouvement singulier qui est en train de surgir ? Et comment la philosophie doit-elle se rapporter aux mouvements actuels de l'*Aufklärung* ?

À ce sujet, nous tenons à signaler de nouveau que dans « Was ist Aufklärung ? », Kant définit l'*Aufklärung* comme sortie de l'état de *minorité* à travers l'usage courageux de son propre entendement, ce qui se traduit par cette fameuse devise : *Sapere aude*. Notons alors que si l'on parle de *minorité*, celle-ci ne représente pas l'état juridique et institutionnel : un état qui ne peut assumer sa pleine responsabilité à l'égard de quoi que ce soit. La *minorité*, selon lui, désigne plutôt une manière d'être et de vivre sous la tutelle d'un autre à tel point que l'on perd l'habitude et la capacité de se servir de sa propre raison. Ainsi, sortir de l'état de *minorité* renvoie d'emblée à se servir de sa propre raison pour ne plus obéir à l'ordre imposé par les autres. Cela dit, Kant ne pense pas que tout usage de la raison puisse être bon et justifié. Comme on le sait, il introduit la célèbre distinction entre l'usage *privé* de la raison et son usage *public*. C'est seulement l'usage public de la raison qui permet de sortir de l'état de *minorité* dont nous sommes nous-mêmes responsables. Quelle est alors la différence entre ces deux usages de la raison ?

Comme le précise Foucault, cette distinction ne s'opère pas en fonction des domaines où l'on utilise la raison. En effet, l'usage privé de la raison n'est pas celui qui s'exerce dans la vie privée, tout comme l'usage public de la raison n'est pas lié à la sphère publique. Comment Kant distingue-t-il ces deux usages de la raison ? Il s'appuie sur la différence liée aux manières de l'utiliser. D'une part, l'usage privé de la raison implique pour Kant de se servir de la raison pour accomplir des tâches imposées au sein d'une institution ou organisation publique. Autrement dit, l'usage privé de la raison, aussi étrange qu'il apparaisse, suggère que l'on se soumette à une instance supérieure et que la raison soit utilisée dans une dépendance entière de l'autorité. C'est dans ce sens que l'usage privé de la raison est considéré comme étant celui de la *minorité*. D'autre part, l'usage public de la raison consiste à discuter librement avec le public sans se soumettre à personne. Il ne sera pas difficile de comprendre que c'est cet usage de la raison

revendiqué par Kant comme usage majoritaire qui est adapté à l'âge de l'*Aufklärung*. Foucault remarque alors que l'usage public de la raison est du même coup l'usage *universel* de la raison, dans la mesure où celui-ci est ouvert idéalement à tous les hommes. Ainsi, il rend compte de l'usage public de la raison comme suit : « C'est précisément l'usage que nous faisons de notre entendement et de nos facultés dans la mesure où nous nous plaçons dans un élément universel, où nous pouvons figurer comme sujet universel. »⁴⁴⁷

Après avoir rappelé brièvement la distinction kantienne entre l'usage privé de la raison et son usage public, Foucault pose alors une question cruciale : comment l'usage public de la raison et le pouvoir souverain se rapprochent-ils ? On se rappellera que, suivant le propos de Kant, l'usage public de la raison n'est assuré que sous une condition de soumission à l'autorité – Kant pense au roi Frédéric II, le roi éclairé. Ainsi, l'« obéissez et discutez librement » devient un autre mot d'ordre de l'*Aufklärung*. De ce point de vue, c'est le pouvoir souverain qui détermine les limites à l'intérieur desquelles on peut se servir librement de sa raison pour discuter avec le public. Or, Foucault s'oppose à une telle interprétation en avançant que l'usage public de la raison remet en cause la souveraineté même du roi, qu'il soit éclairé ou non. Il va jusqu'à affirmer que l'usage public de la raison ne devient véritablement majoritaire que lorsqu'on s'interroge sur la relation conflictuelle entre l'usage public de la raison et l'autorité qui l'assure comme tutelle du mouvement des Lumières. En ce sens, l'*Aufklärung* est, selon lui, une interrogation sur le conflit permanent entre l'obéissance au pouvoir et le raisonnement libre. Ainsi, nous sommes amenés à comprendre que le *courage* est indispensable pour s'interroger librement sur l'articulation de l'obéissance et de l'usage public de sa propre raison.

Dans le cours, Foucault approfondit davantage cette réflexion. Selon lui, à la fin de « Was ist Aufklärung ? », Kant s'oppose à la distinction qu'il a lui-même faite entre raisonnement et obéissance, en remettant en question la place qu'il doit accorder au roi Frédéric II. Il précise que plus tard, dans *Le conflit des facultés* en 1798, le philosophe allemand tentera de résoudre cette aporie entraînée par la présence du roi prussien et cela en faisant référence à la Révolution française. En bref, il considère cette dernière comme une continuation de l'*Aufklärung sans souverain tutelle*. Foucault écrit ainsi : « La gêne

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

manifestement éprouvée par Kant à faire jouer le roi de Prusse comme cet agent de l'*Aufklärung* explique, sans doute en partie, le fait que l'agent de l'*Aufklärung*, le processus même de l'*Aufklärung* sera, dans le texte dont je vous parlais à l'heure précédente – le texte de 1798 – transféré à la Révolution. »⁴⁴⁸ De son point de vue, Kant pense que la Révolution est une continuation de l'*Aufklärung* qui permet enfin de se débarrasser du souverain comme garant de l'usage public de la raison. Cela dit, la Révolution n'achève pas le processus même d'*Aufklärung* ; loin de là, elle n'en est qu'une continuation sans fin.

La notion d'*Aufklärung* étant ainsi définie, nous nous pencherons sur la relation entre l'*Aufklärung* et les trois *Critiques* de Kant. En effet, Foucault tient à préciser qu'au moment de définir ce qu'est l'état de minorité, Kant utilise des exemples ayant un rapport explicite avec ses *Critiques* : le livre, le directeur de conscience et le médecin. Premièrement, le livre se rapporte à la question de la raison pure ; puis le directeur de conscience est lié à la raison pratique ; enfin, le médecin est associé au domaine propre à la faculté de juger. Ainsi, il soutient qu'« il faut donc lire cette analyse de ce qu'est la minorité en fonction des trois *Critiques* qui sont là, sous-jacentes et implicites, dans le texte »⁴⁴⁹. De ce point de vue, il ne serait pas erroné de penser que les trois *Critiques* kantiennees représentent des manières différentes d'utiliser sa propre raison afin de ne plus obéir à l'autorité, qu'elle soit philosophique, spirituelle ou médicale. Dans ce sens, les trois *Critiques* sont, toujours d'après lui, regroupées et fondées sur l'*Aufklärung*, c'est-à-dire le courage de se servir librement de sa propre raison pour mettre en cause l'articulation actuelle entre les conditions de possibilité de l'expérience et les conditions de possibilité des objets de l'expérience. Rappelons ici que dans l'*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Foucault soutient que les trois *Critiques* sont rassemblées et fondées sur la question de « Was ist der Mensch ? » : question qui orienterait Kant vers le problème du *fondement*, qu'il soit celui du sujet sur l'objet (la philosophie positive) ou celui de l'objet sur le sujet (la philosophie transcendantale). En revanche, dans son analyse de « Qu'est-ce que les Lumières ? », le philosophe allemand souligne que c'est « Was ist Aufklärung ? » qui regroupe et renvoie toutes les questions critiques au

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

questionnement, infini, des conditions actuelles de l'agir. Ainsi, loin d'être marginale chez Kant, la question de l'*Aufklärung* au sens de la sortie de l'état de minorité occupe une place centrale dans ses trois *Critiques*⁴⁵⁰. Éclairées du point de vue de « Was ist Aufklärung ? », les critiques kantienne peuvent ainsi être considérées comme autant d'usages de la raison publique et même de la *parrêsia*.

3.3. Problématisation et liberté

Si Foucault insiste tant sur l'importance de « Was ist Aufklärung ? » de Kant, c'est parce que l'on y trouve l'expression de ce qu'il appelle « une attitude critique » ou « une attitude de modernité » : attitude que l'on découvre chez des philosophes modernes, « de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc. »⁴⁵¹, mais également chez des artistes comme Baudelaire, Flaubert ou Manet ainsi que chez des révolutionnaires et des anarchistes⁴⁵². Il n'est pas difficile de comprendre que Foucault se place lui-même dans cette tradition de l'attitude critique initiée par Kant au début de l'âge moderne. Il convient de se rappeler alors que cette attitude critique de Kant se distingue de sa Critique transcendantale. En effet, tout en admettant que l'*Aufklärung* représente « l'âge de la Critique »⁴⁵³, l'essence de celle-ci ne consiste pas à s'interroger sur la subjectivité transcendantale et sur les limites formelles concernant sa capacité de connaissance. Elle remet plutôt en cause les conditions *actuelles* de possibilité de la connaissance, de l'action et de la pensée. Ainsi, Foucault dit :

... si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en

⁴⁵⁰ Il ne sera pas inutile d'évoquer que, même si Foucault appelle l'*Aufklärung* kantienne l'*ontologie critique de nous-mêmes*, cette ontologie n'a rien à voir avec l'ontologie de Heidegger, car il ne s'agit pas pour lui de revenir sur le fondement. Comme nous l'avons souligné, l'intérêt de Foucault consiste à concevoir la possibilité de critiquer le jeu de vérité qui se déroule dans la dimension *positive*, non pas *fondamentale*.

⁴⁵¹ *Idem*.

⁴⁵² Sur la réapparition de cette attitude critique et parrésiasique chez les artistes de l'âge moderne ; parmi eux figurent non seulement les noms classiques de Baudelaire, Flaubert, Manet, mais aussi des artistes contemporains tels que Francis Bacon, Samuel Beckett ou Burroughs. cf. CV, p. 172-174.

⁴⁵³ « Qu'est-ce que les Lumières ? », in DE II, p. 1386.

question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible⁴⁵⁴.

Il est intéressant de noter dans ce passage que la question critique prend en compte la *positivité* des limites à la différence de la négativité de la Critique kantienne qui détermine négativement les limites que la raison ne doit pas franchir. Qu'entend-il alors par cette notion de positivité de la critique d'aujourd'hui ?

Foucault précise qu'il convient d'étudier ce qu'il appelle les « ensembles pratiques ». La critique doit prendre comme objet de recherches non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, ni les conditions qui limitent de droit leurs pratiques, discursives ou matérielles. Elle étudie plutôt « les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect *technologique*) » et « la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu (c'est ce qu'on pourrait appeler le versant *stratégique*) »⁴⁵⁵. Autrement dit, la critique de la positivité se rapporte aux technologies de soi et des autres ou encore à la subjectivation et à l'objectivation. Cependant, cette étude ne manque pas de soulever une question : comment la stratégie (le jeu de vérité) connecte-t-elle les différentes positivités selon les situations ? Ainsi, la critique défendue par Foucault a pour domaine de recherche la technologie et la stratégie, les deux étant essentiellement liées.

Par conséquent, cette analyse est à la fois archéologique et généalogique. D'abord archéologique, parce qu'« elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques »⁴⁵⁶. De fait, il entend par là que l'archéologie se penche sur l'aspect *technologique*, c'est-à-dire sur les manières de conduire les autres et de se conduire soi-même. L'analyse est

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 1393.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 1395. Mis en italique par l'auteur.

⁴⁵⁶ Il faut bien se rendre compte ici que Foucault utilise le terme « discours » au sens du *logos* et du rapport de soi à soi.

ensuite généalogique dans la mesure où « elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁴⁵⁷. La généalogie vise donc à faire apparaître la stratégie du pouvoir, c'est-à-dire le jeu de vérité, qui traverse de l'intérieur les technologies pour les combiner d'une manière ou d'une autre. Rappelons que selon Foucault, la stratégie n'émane de personne et reste impersonnelle et anonyme, puisqu'elle est à trouver dans la disposition même des choses et des hommes. Ainsi définie, la critique archéologique et généalogique a pour objet d'étudier la positivité des technologies afin de mettre en lumière leurs conditions de possibilité et la stratégie du pouvoir qui les traverse.

Le problème se pose alors de savoir si cette description archéologique et généalogique s'effectue indépendamment de l'éthique au sens du rapport à soi. Foucault répond que non : même si l'archéologie et la généalogie sont autant de méthodes qui nous permettent de faire « l'ontologie critique de nous-mêmes », cela n'en soulève pas moins la question de définir le rapport de soi à soi, ou plus précisément, le pacte de soi avec soi-même qui caractérise l'exercice de la *parrêsia*. Ainsi, il tient à préciser deux caractéristiques de ce qu'il appelle « *éthos* philosophique », soit l'attitude critique et parrésiasique.

Tout d'abord, cet *éthos* philosophique se caractérise par une attitude *limite*. Il écrit : « Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. »⁴⁵⁸ Il convient de noter que ces limites ne se rapportent pas aux conditions formelles et transcendantales de possibilité de la connaissance : celles que l'on n'a jamais le droit de franchir. En revanche, la question critique qui se pose, selon lui, est la suivante : « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires »⁴⁵⁹. En ce sens, il s'agit davantage d'une critique *pratique* dans une forme de franchissement possible du jeu de vérité actuel que d'une critique théorique exercée dans une forme de limitation nécessaire. Par conséquent, cette attitude

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 1393.

⁴⁵⁸ *Idem.*

⁴⁵⁹ *Idem.*

critique et philosophique n'a pas pour but de fonder la connaissance en général ; elle cherche plutôt à « relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté »⁴⁶⁰. Ainsi, l'*êthos* critique touche essentiellement à la liberté : liberté qui n'est ni celle des choix ni celle de l'autodétermination, mais celle de franchir indéfiniment des limites actuelles et donc susceptibles d'être transformées.

Ensuite, l'*êthos* philosophique et critique est également une attitude *expérimentale*. Tandis que cette analyse des limites de nous-mêmes ouvre la voie aux enquêtes historiques, elle doit se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité pour saisir positivement les points de changement possibles et pour se dégager de l'état actuel des choses⁴⁶¹. Foucault écrit : « Je caractériserai donc l'*êthos* 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*. »⁴⁶² Ici encore, il faut bien noter que Foucault utilise l'expression « êtres libres » pour caractériser le « nous-mêmes ». Comme nous l'avons déjà remarqué, cette liberté qui nous est propre ne doit pas s'interpréter comme une liberté individuelle ni comme le droit de s'autodéterminer ; rappelons d'ailleurs qu'il a toujours mis en garde contre la liberté juridique accordée aux individus, car celle-ci n'est en réalité qu'une liberté sur laquelle la technologie gouvernementale des autres joue. En revanche, la liberté dont il s'agit implique un rapport de soi à soi *infiniment transformable*. Certes, le rapport à soi est fini dans la mesure où celui-ci n'aura jamais directement accès à la Vérité, pas plus qu'à Dieu. Cependant, il peut prendre un nombre *infini* de formes et demeure une source permanente de changements possibles dans l'ordre actuel des choses et en nous-mêmes.

C'est à partir de cette liberté que, d'après Foucault, l'on peut remettre en cause les relations de pouvoir qui sont véhiculées par des technologies et qui ne cessent de s'intensifier à travers elles, en particulier depuis l'*Aufklärung*. Il dit en effet :

⁴⁶⁰ *Idem.*

⁴⁶¹ Cette idée d'« épreuve de la réalité » nous rappelle l'analyse de Foucault sur la *Septième Lettre* de Platon. Il insiste en effet sur le fait que, pour Platon, le *logos* de la philosophie ne devient réel que s'il est mis en épreuve par la réalité et l'actualité des choses. Sur ce point, voir GSA, Leçon du 16 février 1983 (Première et deuxième heures).

⁴⁶² *Ibid.*, p. 1394. Mis en italique par nous.

On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fin de régulations sociales, de techniques de communication) : les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc : comment déconnecter la croissance des capacités [technologiques] et l'intensification des relations de pouvoir⁴⁶³?

L'attitude philosophico-critique permet ainsi de repérer des points de transformation possibles à travers ses analyses archéologique et généalogique, en menant des recherches critiques sur la positivité des technologies ainsi que sur les relations de pouvoir qui lui sont internes⁴⁶⁴.

Par conséquent, l'*êthos* critique et philosophique implique de faire l'analyse archéologique et généalogique de la positivité des technologies et de la vérité stratégique immanente à celle-ci. Cela dit, cette description de l'archéologue-généalogiste ne vise pas, à elle seule, à faire apparaître de nouvelles politiques à suivre. En effet, le philosophe ne doit pas se donner pour but de décrire des programmes à suivre et de les prescrire comme une panacée. Tout ce qu'il peut faire à travers sa description archéologique et généalogique, c'est laisser apparaître de nouvelles possibilités rendues impensables dans les limites actuelles des choses. Cependant, la critique des frontières actuelles nous laisse la possibilité d'imaginer, de créer et de renouveler librement le jeu de vérité, dans la mesure où il peut se transformer à l'infini à l'intérieur de la même positivité et de la même

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 1395.

⁴⁶⁴ Notons la différence qui sépare Foucault et Habermas en ce qui concerne l'*Aufklärung* et la modernité. Selon Habermas, c'est l'éthique du débat réfléchi entre les citoyens qui permet de critiquer la domination de la technologie de gouvernement, soit bureaucratique soit capitaliste : technologie qui, en tant que système, vise à coloniser la *Lebenswelt* (la vie mondaine). En partageant cette problématique avec lui, Foucault ne s'y oppose pas moins quant à la manière de critiquer la domination de la technologie. De fait, celui-là recourt à la théorie de la pragmatique du langage afin de trouver des *normes* sous-jacentes au langage. Ces normes sont considérées comme universelles et servant de base à tout débat sur la scène politique. Or, l'idée de normes universellement reconnues n'est possible que si l'on suppose l'intersubjectivité qui les *fonde*. C'est dans ce sens que la philosophie politique de Habermas s'inscrit encore dans la disposition du savoir moderne, car celui-ci se caractérise avant tout par le jeu du *fondement*, qu'il soit celui du sujet sur l'objet ou celui de l'objet sur le sujet. De ce fait, elle peut faire l'objet de la critique de Foucault vis-à-vis de ce savoir.

technologie : c'est ce que Foucault sous-entend lorsqu'il écrit : « comment déconnecter la croissance des capacités [technologiques] et l'intensification des relations de pouvoir ? » Ainsi, selon lui, le travail critique du philosophe est le travail sur nos limites actuelles qui détermine un rapport de forces : « un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté »⁴⁶⁵.

Pour conclure, nous tiendrons compte du fait que toute cette critique de l'actualité n'est en réalité possible que si Foucault se situe déjà, quoique partiellement, dans une nouvelle *épistémè* qui n'a plus besoin de la figure de l'homme pour unifier tous les discours, qu'ils soient philosophiques, empiriques ou encore descriptifs. Comme nous l'avons affirmé, ce nouveau savoir se fonde sur l'être de la technique et par conséquent, sur une nouvelle *ontologie* : ce qu'il appelle « l'ontologie critique de nous-mêmes ». Pour terminer notre discussion, il convient de bien caractériser cette nouvelle ontologie qui dispose d'une toute nouvelle manière les hommes et les choses dans le savoir.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 1397.

Conclusion

Tout au cours de notre thèse, nous avons tâché de démontrer comment Foucault a élaboré sa réflexion autour de la mort de l'homme ainsi que du nouveau savoir à venir. Si le savoir moderne était centré sur l'*être de l'homme* – à la fois le sujet et l'objet du savoir –, ce serait l'*être de la technique* qui s'y substituerait à l'avenir. Pour terminer notre thèse, nous reformulerons ce que nous avons démontré de manière synthétique.

À l'appui de notre étude sur le langage littéraire et formel chez le premier Foucault, nous avons montré que la technique consiste à décomposer et recomposer, donc à *dédoubler* les déjà-dits (langage) et les déjà-fabriqués (corps) pour en créer de nouvelles formes. Entendue comme création des formes, la technique peut être considérée comme *information*. Cela dit, leur production n'est pas donnée préalablement ni fondée sur l'ordre naturel des choses, tout comme le croyait Aristote ; elle n'est pas non plus basée sur la raison, la volonté, voire la subjectivité humaine. On peut dire ainsi que la technique est davantage *inhumaine* qu'*humaine*. La technique des formes n'est pas non plus ordonnée ni par le but ni par la finalité ; elle ne peut donc pas être comprise du point de vue de la cause finale. Ainsi, la technique au sens de l'information désigne une *prolifération infinie des formes*, et du langage et du corps. Il est à noter qu'à chaque fois que de nouvelles formes se produisent, celles-ci reconfigurent le réseau entier des formes enchaînées les unes sur les autres.

Entendue comme production et dédoublement de formes, la technique du langage et du corps traversent la positivité des mots et des choses. Autrement dit, elle les fait *être* et *exister* en tant qu'énoncé et corps. C'est dans ce sens que la technique concerne la *fonction d'être* du langage (entendement) et du corps (sensibilité). Il ne sera pas inutile de noter ici que si Foucault se reconnaît comme un positiviste heureux, ce n'est pas parce qu'il a adhéré à la doctrine de la science positive ; c'est plutôt parce qu'il s'attache à souligner l'importance de la *positivité* du langage et du corps, qui occupera une place centrale dans un savoir à venir. En outre, il faut nous rappeler aussi que c'est cette

positivité que Foucault appelle le *savoir*. Comme nous l'avons constaté, le savoir concerne non seulement les énoncés mais aussi les corps matériels.

Force est alors de constater que la positivité du langage et celle du corps ne s'identifient pas l'une avec l'autre. Bien au contraire, elles sont complètement indifférentes l'une à l'autre, ce qui pose la question de savoir comment ils se communiquent l'un et l'autre. C'est là que Foucault s'intéresse à la question de la vérité qui est différente du savoir. Bien qu'elle surgisse dans une immanence à la positivité du savoir, la vérité lui impose un certain système ou régime qui l'empêche de se multiplier d'une manière aléatoire, dispersée et même désordonnée. Dans cette perspective, il s'agit de constater que la question de la vérité s'est posée lorsque, dans *L'archéologie du savoir*, Foucault s'interrogeait sur l'ordre du discours qui est différent de celui de l'énoncé ; la vérité y révèle davantage l'ordre *fondamental* et *ontologique* que celui du positif et de l'originaire. C'est ainsi qu'il est conduit à envisager la question de la vérité avec le concept de « politique de vérité », « régime de vérité » ou encore « jeu de vérité ».

En quoi le régime de vérité consiste-t-il alors ? Comme nous l'avons soutenu dans notre thèse, le jeu de vérité porte sur les deux choses : la *subjectivation* et l'*objectivation*. On se rappellera ici que la technique du langage et du corps n'est fondée ni sur le sujet ni sur l'objet ; bien au contraire, c'est elle qui détermine les fonctions variées du sujet et de l'objet suivant les situations. Or, le régime de vérité impose une forme de subjectivité et d'objectivité à la positivité des énoncés et des corps afin de leur donner des ordres et des normes à respecter et, de ce fait, de les empêcher de se multiplier librement. Ainsi comprise, la *technologie* – la technique à l'ordre du *logos* – relève plutôt du niveau de la vérité, et plus particulièrement, du couple objectivation-subjectivation, tandis que la technique appartient au niveau positif du savoir⁴⁶⁶. Nous avons démontré en effet comment l'analyse de ces différentes technologies du corps – la discipline et la biopolitique – était en fait autant de formes d'objectivation : celle-ci contribue à créer et imposer les choses réelles comme l'*individu* et la *population* qui imposent certains modes d'objet et de sujet. De même, la technologie de soi, ou la subjectivation représente également une manière d'imposer des formes subjectives à la positivité du savoir.

⁴⁶⁶ De ce point de vue, l'expression « la technologie politique du corps » employée dans *Surveiller et punir* est un peu confuse, car, de notre point de vue, la dernière se rapporte plus à la question de la vérité qu'à celle du corps à proprement parler.

CONCLUSION

Il convient de noter alors que la subjectivation et l'objectivation s'articulent l'une sur l'autre dans un jeu de vérité. Autrement dit, c'est la vérité qui leur permet de s'articuler d'une certaine manière l'une sur l'autre et, de ce fait, leur rapport n'est pas tant stable et fixé que *problématique*. Si le jeu de vérité se joue interminablement, c'est, selon Foucault, parce qu'au sein de ce jeu se trouve le *rapport de soi à soi*, ou l'*auto-affection*, qui ne cesse de se transformer et de réarticuler la subjectivation sur l'objectivation d'un moment à l'autre. Si, d'après Foucault, Hegel est un philosophe qui réfléchit sur l'identification absolue et finale entre subjectivation et objectivation sous la forme du rapport absolu de soi à soi, Kant – du moins le Kant de « Was ist Aufklärung ? » – est celui qui rend compte du fait que le rapport à soi est toujours renouvelable et qu'il est donc toujours possible de critiquer aussi bien le jeu de vérité que la subjectivation et l'objectivation. C'est cet esprit critique à la kantienne que Foucault parvient à découvrir et mettre en lumière dans ses derniers cours au Collège de France quand il y analyse l'histoire de la *parrêsia* : le franc-parler. Comme rapport *authentique* et *vrai* de soi à soi, la *parrêsia* comme vrai rapport à soi représente une critique *immanente* au jeu actuel de vérité donné, permettant ainsi d'entrevoir d'autres possibilités susceptibles d'être actualisées.

Dans cette perspective, la tâche de la philosophie consiste alors moins à faire l'éloge de la *parrêsia* et à persuader chacun de les exercer qu'à mettre au jour des *parrêsia* survenues au cours de l'histoire ; c'est ce que Foucault appelle la *problématisation* vers la fin de sa vie. En effet, celle-ci se donne pour but de décrire les conditions réelles – non pas formelles – de possibilité de l'exercice de la *parrêsia* afin de laisser apparaître d'autres possibilités qui attendent d'être découvertes et actualisées : possibilités qui risquent d'être invisibles sans être éclairées par les efforts, théoriques et pratiques, de ceux qui les mettent à la lumière. Il faut bien noter ici que la problématisation est à la fois *archéologique* et *généalogique* : archéologique, car elle se penche sur la dimension *positive* et *technique* du langage et du corps ; généalogique, puisqu'elle s'attache à dévoiler et critiquer les régimes de la vérité ou les *technologies* qui s'imposent à la positivité des mots et des choses. C'est ainsi que Foucault écrit dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » :

...elle [la critique conçue par Foucault] est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne

CONCLUSION

cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons⁴⁶⁷.

Pour conclure, nous tenons encore une fois à examiner l'opposition entre Foucault et Heidegger – opposition qui traverse tous les développements de notre thèse – pour mieux éclairer l'acquis de notre thèse : de notre point de vue, il est important de constater qu'en se dégageant de la problématique phénoménologique de l'originaire – qui suppose tout de même l'existence de la subjectivité transcendante – Heidegger avance une réflexion approfondie sur l'auto-affection, la temporalité, le fondement et enfin l'Être. Il ne sera pas inutile de dire ici que le fondement ne désigne pas ici le fondement absolu comme Dieu ; au contraire, ce fondement est en réalité sans fond (*Ab-grund*), dans la mesure où on retrouve au cœur de l'Être le souci de soi, l'auto-affection ou encore le rapport de soi à soi. C'est tout cela qui permet, selon lui, de sortir de l'impasse de la subjectivité transcendante pour rétablir un rapport du sujet avec l'objet au niveau fondamental : rapport qui était impensable pour la pensée philosophique dans le sillage de la philosophie critique de Kant. Quoi qu'il en soit, Heidegger parvient ainsi à problématiser le rapport fondamental entre les étants et l'Être et cela en recourant à l'idée d'auto-affection.

Pourtant, comme nous l'avons souligné, Heidegger n'avance pas jusqu'au bout son idée même d'auto-affection, car il est ramené à la base soit sur la subjectivité (l'être-là) soit sur l'objectivité (la chose). On s'aperçoit ici que, ce faisant, il ne réussit pas à se donner les moyens de problématiser la relation même entre sujet et objet, ou selon notre terminologie, entre la technologie de soi et celle des autres. Dans ce sens, l'Être au sens de l'auto-affection n'est pas en réalité sans fond chez Heidegger. C'est précisément dans

⁴⁶⁷ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*, p. 1393.

CONCLUSION

cette mesure qu'il est encore situé aux limites du savoir moderne, où la subjectivité et l'objectivité se fondent sans cesse l'une sur l'autre.

Face à l'aporie révélée et confrontée par Heidegger, Foucault introduit pour sa part la notion de régime de vérité ou de jeu de vérité : l'un comme l'autre désignent l'articulation entre la subjectivation et l'objectivation au niveau fondamental. Cela dit, si Foucault s'intéresse aussi à la question ontologique et fondamentale, cela ne veut pas dire qu'il le fait au détriment de l'ordre positif et originaire, tout comme c'est le cas chez Heidegger. Comme nous l'avons souligné au cours de nos études, il tient véritablement à montrer que la positivité du langage et du corps ne cesse d'être dédoublée *techniquement* pour apporter de nouvelles formes. Cela dit, cette multiplication des formes au niveau positif n'est pas libre, puisque la vérité vient s'imposer à eux de leur intérieur pour reconduire les formes, et du langage et du corps, à certains modes d'être du sujet et de l'objet. Pour le dire autrement, la technique, entendue comme multiplication des formes, n'est dépendante ni du sujet ni de l'objet et ne relève pas non plus de la dimension fondamentale et ontologique de la vérité. Quant à la technologie – celle de la discipline ou de la biopolitique –, elle se rapporte avec un régime de vérité d'ordre fondamental et, de ce fait, contribue à l'imposer à la technique qui sert à multiplier infiniment des formes. C'est dans ce sens que la technique selon Foucault n'est pas immédiatement liée à la vérité comme dévoilement de l'Être comme chez Heidegger. Ainsi comprise, le technique se compose d'un conflit constant entre la positivité de la technique et la vérité de la technologie.

Pour le formuler plus à la Nietzsche, c'est sur la positivité du langage et du corps que la volonté de savoir – multiplication incessante de formes – et la volonté de vérité – imposition violente du sujet et de l'objet – se confrontent l'une avec l'autre. C'est cette confrontation éternelle que Foucault nomme une fois « volonté de puissance ». Plus précisément, c'est du fait même que le rapport de soi à soi ne pourrait jamais se terminer que cette lutte éternelle entre la positivité du savoir et le régime de vérité se déroule. Ici encore, il faut nous rappeler qu'ainsi comprise, la tâche du philosophe est alors de faire la généalogie de cette vérité comme système imposée à la positivité du savoir pour l'en dégager et lui permettre une multiplication des formes, et linguistique et corporelle.

Ici, il est important de souligner que si la technique ainsi entendue noue un rapport, même belliqueux, avec la vérité et donc l'Être, cela signifie que la technique

CONCLUSION

occupe une place centrale dans l'ensemble de l'*épistémè*. De fait, nous avons constaté avec Foucault que le lien entre homme et Être se dénouera dans un avenir et cela avec l'apparition d'un nouveau savoir. Or, comme nous l'avons défendu, la pensée de Foucault nous permet de soupçonner que ce sera la technique qui renouera un rapport avec l'Être dans un avenir. Ainsi, pour terminer notre thèse, nous tenons à retracer brièvement l'histoire des *épistémè* afin de mettre au jour une forme possible du nouveau savoir dont la figure centrale n'est plus l'homme mais la *technique*.

Pour revenir sur la question de l'histoire des *épistémè*, rappelons tout d'abord que ce sont respectivement le Discours et l'Homme qui ont successivement eu un rapport fondamental avec l'Être au cours de l'histoire du savoir. Avant donc d'examiner le rapport futur entre technique et Être – ce que nous avons déjà évoqué ci-dessus –, il convient d'envisager, quoique brièvement, l'histoire des savoirs précédents, c'est-à-dire ceux de l'âge classique et de l'époque moderne.

En ce qui concerne l'*épistémè* dans l'âge classique, elle se caractérise par le rapport privilégié du Discours avec l'être. Dans ce régime de l'être et donc de la vérité, la relation transparente des mots avec les choses est assurée, si bien que tout peut y être représenté au sein du Discours. Quant au rapport entre sujet et objet, ils sont *mis en parallèle* sans que l'un ne soit fondé sur l'autre. Dans ces circonstances, il existe deux types de matrices de savoir : *mathêsis* et *taxinomia*. D'un côté, la *mathêsis*, de l'ordre subjective et philosophique, est une science qui consiste à enchaîner à *l'infini* les connaissances les unes sur les autres pour inventer, dans un avenir lointain, un Discours bien fait. De l'autre, la *taxinomia*, soit le tableau des étants au niveau objectif, cherche à les découvrir et les classer infiniment pour élaborer, compléter et achever ce tableau de classification dans un avenir. Autrement dit, les sciences empiriques des étants – la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses – ont aussi pour objet de compléter sans cesse le Discours pour le perfectionner dans un futur lointain. C'est de cette manière que l'Être, soit le régime de vérité qui relie la philosophie (la subjectivation) et les sciences empiriques (l'objectivation), se lie de manière privilégiée au Discours dans l'âge classique.

CONCLUSION

Qu'en est-il alors du savoir moderne, où c'est désormais l'Homme qui a un accès privilégié avec l'Être ? Il est important de se rappeler ici que, d'après Foucault, dans l'*épistémè* moderne, la correspondance harmonieuse entre mots et choses au sein du Discours n'existe plus. Séparées des mots, les choses s'impliquent en effet en elles-mêmes pour y laisser apparaître une *loi intérieure*, c'est-à-dire la vie, le travail et le langage : celle qui rassemble et organise de l'intérieur les choses. Voilà comment les sciences positives de la vie, du travail et du langage naissent au seuil de l'âge moderne. Parallèlement à la dissolution du lien transparent et immédiat entre choses et mots, l'ancien rapport entre subjectivation et objectivation dans le Discours ne se maintient non plus depuis cette époque. Dans ces conditions, deux sortes de pensée critique apparaissent : d'un côté, la philosophie du sujet s'interroge, d'une manière ou d'une autre, sur les conditions de possibilité de la *connaissance subjective*, tandis que la dernière se penche sur les conditions de possibilité des *objets connus*. Quant à la subjectivation, la philosophie en tant qu'*analytique de la finitude* est conduite à rabattre l'objectivité sur elle et, inversement, les sciences positives comme objectivation tentent pour leur part de fonder la subjectivité et ses facultés sur elle. Il faut bien comprendre que c'est dans cette circularité du sujet et de l'objet et leur inter-fondement que s'esquissent la figure de l'homme : homme qui, assurant cette circularité du sujet et de l'objet, occupe la place centrale dans le savoir moderne et, de ce fait, noue un lien privilégié avec l'Être.

Qu'en est-il alors de cette nouvelle forme de savoir ? Qu'est-ce qui tiendra un rapport privilégié avec l'Être ? Il convient de constater tout d'abord que dans ce savoir à venir, les mots et les choses se dédoublent à l'infini sans cesse pour en produire de nouvelles formes, ce qui n'est pas le cas dans le savoir moderne ; en effet, les formes y étaient organisées, hiérarchisées et fondées soit sur le sujet soit sur l'objet. Bien au contraire, comme nous l'avons précisé, ce sont des formes qui déterminent des modes d'être du sujet et de l'objet en fonction des situations. C'est ainsi que la technique comme production infinie des formes traverse les mots et les choses, sans pour autant les assimiler les uns aux autres. Cela dit, la technique n'est pas complètement autonome par rapport au sujet et l'objet, puisque le jeu de *vérité* les lui impose de l'intérieur. Il s'agit ici de la question de la *technologie*, qui est en quelque sorte le *double* de la technique.

Qu'en est-il alors de la philosophie et des sciences positives dans ce nouveau savoir à venir ? Quant aux sciences positives d'ordre *objectif*, leur rôle ne sera plus de

classer les étants pour compléter à l'illimité le tableau taxinomique, ni encore de découvrir le nombre fini des règles ordonnant les formes. Il sera plutôt d'examiner « toute situation de force où un nombre fini de composants donne une diversité pratiquement illimitée de combinaisons »⁴⁶⁸. En d'autres termes, il s'agit dans ces nouvelles sciences positives de créer infiniment de nouvelles *formes* de vie, de richesse et de langage. Force est alors de constater que ces nouvelles sciences n'ont plus besoin de l'*Homme* – en tant qu'être vivant, travaillant et parlant – comme leur point de conjonction, comme c'était le cas dans le savoir moderne, parce que ces sciences positives ont désormais pour point commun des formes – et plus précisément l'*information*⁴⁶⁹ – qui se dédoublent et se multiplient à l'illimité.

Quant à la nouvelle forme de philosophie d'ordre subjectif, elle consiste à s'interroger, archéologiquement et généalogiquement, sur le jeu de vérité qui articule, d'une certaine façon, la subjectivation et l'objectivation. On s'aperçoit alors que cette philosophie ne correspond ni à la philosophie transcendantale ni à la philosophie fondamentale, ni encore à la philosophie anthropologique. Elle se distingue d'abord de la philosophie transcendantale, puisqu'elle s'interroge moins sur les conditions formelles et universelles de la possibilité de l'expérience subjective que sur les conditions actuelles et donc contingentes de possibilité du régime de vérité. Elle est ensuite différente de la philosophie fondamentale, dans la mesure où elle ne suppose plus la séparation entre les étants et l'Être pour favoriser le dernier. En revanche, cette nouvelle philosophie nous permet d'examiner et critiquer la technologie comme point de confluence entre le jeu de vérité et la positivité du langage et du corps : technologie dont notamment la discipline et la biopolitique ; ce faisant, elle dévoile les conditions de possibilité de l'actualité pour nous permettre d'entrevoir d'autres possibilités.

⁴⁶⁸ Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p.135. Sur ces nouvelles sciences positives, Foucault parle peu, ni dans *Les mots et les choses* comme ailleurs. En revanche, Deleuze évoque, quoique brièvement, ces nouvelles sciences positives qui étaient en train d'apparaître à son époque : la biologie moléculaire centrée sur les composants génétiques, la science informatique et la linguistique des agrammaticaux. Il nous semble que son hypothèse mérite d'être considérée davantage de notre point de vue actuel.

⁴⁶⁹ Étant donné que notre thèse était centrée exclusivement sur l'œuvre de Foucault, nous n'avons pas pu bien développer de réflexion autour de ce concept crucial, soit l'*information*, puisqu'il n'en a pas du tout parlé de son vivant. L'étude sur la nouvelle *épistémè* demandera nécessairement de s'interroger, aussi philosophiquement qu'historiquement, sur ce concept qui est devenu un mot de clé de nos jours.

CONCLUSION

Pour terminer notre thèse, nous tenons à affirmer enfin que ce tableau du savoir à venir, dont Foucault a donné une formulation philosophique et qu'il a appliqué, à sa propre manière, à ses travaux philosophico-historiques, reste tout de même à développer et à améliorer davantage dans des travaux ultérieurs. Dans ces conditions, il ne serait pas erroné de dire que penser sur l'actualité – ce qui est la définition même de la philosophie selon Foucault – a d'emblée pour sens de réfléchir sur la suite des *mots et les choses*, car c'est précisément par là qu'il nous sera permis d'espérer que quelque chose de nouveau arrivera demain.

Bibliographie

1. L'œuvre de Foucault

1.1. Les ouvrages de Foucault

Michel Foucault, *Œuvres*, 2 vol, publiées sous la direction de Frédéric Gros avec la collaboration de Philippe Chevallier, Daniel Defert, Bernard Harcourt, Martin Rueff et Michel Senellart, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiades », 2015.

1.2. Les dits et écrits

Dits et écrits. 1954-1988, 2 vol. Gallimard, 2001.

1.3. Les cours au Collège de France

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, Gallimard/Seuil, 2011.

Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972, Gallimard/Seuil, 2015.

La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973, Paris, Gallimard/Seuil, 2013.

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975, Paris, Gallimard/Seuil, 1999..

« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France 1975-1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

BIBLIOGRAPHIE

- Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012.
- Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Gallimard/Seuil, 2014.
- L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard / Seuil, 2008.
- Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard / Seuil, 2009.

1.4. Les autres textes publiés

- Maladie mentale et psychologie*, réédition remaniée, PUF, 1962.
- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1973.
- La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, dir. M. Saison, Seuil, 2004.
- Dialogue. réalisé avec Raymond Aron [1967]*, Lignes, 2007.
- Fearless Speech*, Semiotext(e), Foreign Agents Series, 2001.
- Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.
- Le corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009.
- Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, Editions EHESS, 2011.
- Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012.
- La grande étrangère : à propos de la littérature*, sous la dir. de ARTIÈRES Philippe et al., Paris, Editions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 2013.
- L'origine de l'herméneutique de soi : Conférences prononcés à Dartmouth College, 1980*, éd. par FRUCHAUD Henri-Paul et LORENZINI Daniele, Paris, Vrin, 2013.
- Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.

2. Ouvrages collectifs consacrés à Foucault (ordre chronologique)

- Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Le Seuil, « Des Travaux », 1989.
- Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée 1992.
- Michel Foucault : Lire l'œuvre*, sous la dir. de GIRARD Luce, Grenoble, Millon, 1992.
- Foucault and the Writing of History*, éd., par GOLDSTEIN Jan, Oxford et Cambridge, Blackwell, 1994.
- Au risque de Foucault*, textes réunis par France Dominique, et al., Paris, Centre Pompidou, « Supplémentaires », 1997.
- Michel Foucault : de la guerre des races au bio-pouvoir*, Cités, n° 2, 2000.
- Lectures de Michel Foucault. À propos de « il faut défendre la société »*, textes réunis par ZANCARINI Jean-Claude, Lyon, ENS Éditions, « Theoria », 2000.
- Foucault le courage de la vérité*, éd. par GROS Frédéric, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2002.
- Leçons de Foucault, Critique, no 660, mai 2002.
- Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, textes réunis par SILVA (da) Emmanuel, Lyon, ENS Édition, « Theoria », 2003.
- Lectures de Michel Foucault. Sur les Dits et écrits*, textes réunis par MOREAU Pierre-François, Lyon, ENS Éditions, « Theoria », 2003.
- Foucault au Collège de France*, sous la dir. de LE BLANC Guillaume et TERREL Jean, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2003.
- Foucault et la philosophie antique*, sous la dir. de GROS Frédéric et LÉVY Carlos, Paris, Éditions Kimé, 2003.
- Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, éd. par MILCHMAN Alan et ROSENBERG Alan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- Marx et Foucault*, Actuel Marx, n° 36, 2004.
- Michel Foucault, La littérature et les arts*, dir., par ARTIÈRES Philippe, Paris, Éditions Kimé, 2004.
- Michel Foucault 1984-2004*, Vacarme, n° 29, automne 2004.
- Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, sous la dir. de GRANJON Marie-Christine, Paris, Karthala, « Recherches internationales », 2005.
- Présence de Foucault*, Critique, n° 696, mai 2005.

- Dossier la biopolitique (d')après Michel Foucault*, Labyrinthe, no 22, 2005.
- Des sociétés ingouvernables ? Esprit, no 319, novembre 2005.
- Foucault et les Lumières, sous la dir. de BUGÈRE Fabienne, LE BLANC Guillaume, SEPCTOR Céline et TERREL Jean, Lumières n° 8, 2e semestre 2006.
- Michel Foucault : de Kant à soi*, Critique, no 749, octobre 2009.
- Foucault et la psychanalyse*, Incident nos 4-5, 2009.
- Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, eds., par CASSOUS-NOGUÈS Pierre et GILLOT Pascal, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009.
- Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, présenté par LE BLANC Guillaume, Lumières n° 16, 2e semestre 2010.
- Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, sous la dir. de LORENZINI Daniele, REVEL Ariane, SFORZINI Arianna, Paris, Vrin, 2013.
- Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, sous la dir. de LORENZINI Daniele Lorenzini et SFORZINI Arianna, Paris, Editions Kimé, 2013.
- Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Raison Politiques, n° 52, novembre 2013.
- Usages de Foucault*, sous la dir. de OULC'HEN Hervé, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2014.
- Foucault / Wittgenstein : Subjectivité, politique, éthique*, sous la dir. de GILLOT Pascale et LORENZINI Daniele, Paris, CNRS Editions, 2016.

2.3. Dictionnaires consacrés à Foucault

- LAWLOR Leonard et NALE Johd (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- REVEL Judith (eds.), *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, 2008.

3. Les ouvrages et articles consacrés à Foucault

3.1 Études en français et anglais

- BILBA Corneliu, « Après Wittgenstein. Langage, pouvoir et stratégie chez Foucault », in DAVIDSON et GROS, eds., 2011, pp. 117-155.
- BLANCHOT Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986.
- BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique Editions, 2014.
- BOURDIN Jean-Claude (ed.), *Michel Foucault : Savoirs, Domination et Sujet*, Presses universitaires de Rennes,
- BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault : la vérité en question*, Paris, Agone, « Essais de banc », 2016.
- CHEVALLIER Phillipe, *Foucault et le christianisme*, Paris, ENS Editions, 2011.
- , *Le pouvoir et la bataille* [2004], Paris, PUF, 2014.
- , « Foucault et la question du droit », 2013 (accessible sur <http://www.raison-publique.fr/article649.html>).
- CURTO Antonella. *Technica e vita : Biopolitica et philosophia del bios nel pensiero de Foucault (Technique et vie : Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, trad. par ROUSSEAU Claudine, Paris, L'Harmattan, 2010).
- DELEUZE Gilles. *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.
- DAVIDSON Arnold et GROS Frédéric (eds.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Editions Kimé, 2011.
- DRAYFUS H. L. et RABINOW Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, The Harvester Press, 1982.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, « Champs biographie », [1989] 2011.
- FUJITA Kôjiro, “ Foucault and Knowledge: Foucault’s Reading of Nietzsche ” in *Foucault Studies*, vol. 16, 2013, p. 116-133.
- , *Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault*, thèse présentée à l’Université Paris-Est, 2015.
- GUTTING Gary, *Michel Foucault’s Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- GROS Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
- , *Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2010.
- GROS Frédéric et LÉVY Carlos (eds.). 2003. *Foucault et la Philosophie Antique*, Kimé

- HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
- , “ Foucault and Heidegger on Kant and Finitude ”, in *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, éd. par MILCHMAN Alan et ROSENBERG Alan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 127-162.
- REID Julian, « Foucault on Clausewitz: Conceptualizing the Relationship Between War and Power », in *Alternatives*, vol. 28, 2003, pp. 1-28.
- ROMERO Jérémy, « La folie et la mort chez Foucault : éléments pour une pensée du dehors », in *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, sous la dir. de LORENZINI Daniele et SFORZINI Arianna, Paris, Editions Kimé, 2013, pp. 77-86.
- LAZZARATO Maurizio, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2014.
- LE BLANC Guillaume, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.
- , *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2014.
- LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2007.
- LORENZINI Daniele, *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2015.
- MACHEREY Pierre, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique Editions, 2009.
- , *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2014.
- , *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, 2014.
- , « Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault », Exposé présenté le 1 juin 2016 dans le cadre d'une journée d'études sur « Michel Foucault et la subjectivation » à l'Université Paris-Est Créteil (Accessible sur <https://philolarge.hypotheses.org/1750>)
- MACGUSHIN Edward, *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, 2007.
- NEGRI Antonio, *Marx and Foucault*, trad. par EMERY Ed, Polity, 2016.
- O'LEARY Timothy et FALZON Cristopher, eds., *Foucault and Philosophy*, Wiley, 2010.

- OLIVIER Lawrence, « La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif », in *Canadian Journal of Political Science*, 21-1, pp. 83-98.
- OULC'HEN Hervé, *L'intelligibilité de la pratique : entre Foucault et Sartre*, thèse présentée à l'Université Bordeaux III, 2013.
- POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.
- REVEL Judith, *Foucault. Une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, « Mille et une nuits », 2010.
- , « Michel Foucault : repenser la technique », in *Tracés*, 2009 (accessible sur <https://traces.revues.org/2583>).
- , *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2015.
- ROY Olivier, « L'Énigme du soulèvement : Michel Foucault et l'Iran », *Revue Vacarmes*, automne 2004, n°28 (accessible sur <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article1584>).
- SABOT Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, « Quadrige », 2006.
- , *Le Même et l'Ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Paris, ENS Editions, 2015.
- , « De Kojève à Foucault. La « mort de l'homme » et la querelle de l'humanisme », in *Archive de philosophie*, t. 72.—Cahier 3, 2009.
- , « Y a-t-il un « style Foucault » en épistémologie ? », in P. CASSOU-NOGUES et GILLOT, eds., *Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Vrin, « Problèmes & Controverses », 2009, p. 109-124.
- SARDINHA Diogo, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- SAWICKI Jana, “ Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism ”, in *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, éd. par MILCHMAN Alan et ROSENBERG Alan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pp. 55-73.
- SFORZINI Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014.
- , *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, thèse présentée à l'Université Paris-Est Créteil, 2015.

- VEYNE Paul, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Le Livre de Poche, « Essais », 2010.
- WEBB David, *Foucault's Archaeology: Science and Transformation*, Edinburgh University Press, 2013.
- PESTANA José-Luis Moreno, *En devenant Foucault : Sociogenèse d'un grand philosophe*, trad. par Editions du Croquant, 2
- PALTRINIERI Luca, *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, 2012.
- TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2010.

3.2. Les ouvrages et articles consacrés à Foucault en japonais

(Le titre est traduit en français par nous)

- ABE Takashi, *Michel Foucault, la philosophie comme expérience : sur la question de ses méthodes et du sujet*, Presses universitaires de Hosei, 2017.
- SASAKI Ataru, *Les batailles nocturnes et l'éternité : Foucault, Lacan, Legendre*, Ibunsha, 2008.
- SASAKI Shigeko, *La folie et le pouvoir — La critique de la psychiatrie chez Foucault*, Suiseisha, 2007.
- SATO Yoshiyui, *Pouvoir et résistance — Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Éditions de Jinbun, 2008.
- SONODA Omoe, « De la guerre au gouvernement. Sur les cours au Collège de France de Michel Foucault », dans K.Takakuwa et K.Serizawa, eds., *Après Foucault*, Presses universitaires de Keiô, 2007, p. 11-40.
- TAKEDA Hironari, *L'esthétique de Foucault — entre la vie et l'art*, Jinbun Shoin, 2014.
- TEZUKA Hiroshi, *Michel Foucault : le positivisme critique et la philosophie de la subjectivité*, Tôshindô, 2011.
- NAKAYAMA Gen, *Le sage et le pasteur : Foucault et la parrêsia*, Chikuma Shobo, 2008.
- HAKODA Tetsu, *Les luttes de Foucault : la naissance du « sujet gouvernant »*, Presses universitaires de Keiô, 2013.

4. Autres textes et ouvrages

(En français et anglais)

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer : il potere sovrano et la nuda vita*, Einaudi, 2005.

——, *Signatura Rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

——, *Homo Sacre IV : l'usage des corps*, trad. par .

ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.

AUBENQUE Pierre, *L'être chez Aristote*,

AUSTIN John, *How to Do Things with Words* [1962], Harvard University Press, 1975.

BAUGH Bruce, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, London, Routledge, 2003.

BALIBAR Etienne, *Violence et civilité : Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

——, « Foucault et Marx : l'enjeu du nominalisme », in Michel Foucault philosophe, pp. 54-76.

BOURDIEU Pierre, « Une libre pensée », in Eribon Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989 ; réédité dans la collection Champs, 2011.

——, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Essais », 2003.

BUTLER Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997..

——, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005.

——, “ What is Critique ? An Essay on Foucault's Virtue ”, 2001(accessible sur <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>).

CANGUILHEM Georges, *Le normal et la pathologie*[1966], PUF, « Quadrige », 2011.

CERTEAU (de) Michel, *L'invention du quotidien I. Arts de faire* [1980], Gallimard, « Folio », 1990.

——, « Le noir soleil du langage » [1967], dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, 1987.

DELEUZE Gilles, *Deux régimes de fou : textes et entretiens 1975-1995*, LAPOUJADE David (éd.), Paris, Les Editions de Minuit, 2003.

——, *Pourparler: 1972-1990*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990.

DERRIDA Jacques, « Cogito et Histoire de la folie », in *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.

- , *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2010.
- DETIÉENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], Paris, Librairie Générale Française, 2006.
- DREYFUS Hubert, « Heidegger et l'articulation du nihilisme, de l'art, de la technique et de la politique », trad. par Martin Rueff, dans *Poésie*, No. 115, pp. 42-65.
- FEENBERG Andrew, *Questioning Technology*, London, Routledge, 1999.
- FURET François, *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, « Champs », 2007.
- GUATTARI Félix, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles* [1979], Editions de l'aube, 2014.
- HABERMAS Jürgen, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Berlin, Suhrkamp, 1968.
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*[1929], Tübingen, Max Niemeyer, 2006.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik* [1927], Klostermann (Rotereihe), 2010.
- , *Nietzsche* [1961], 2 vols, Klett-Cotta, 2008.
- , « Frage nach der Technik » [1953], in *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, 2009.
- HONNETH Axel, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, 1988.
- KANTOROWECZ Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.
- LEROI-GOURHAN André, *Le geste et la parole*, 2 vols, Paris, Albin Michel, 1964-1965.
- LIBERA (de) Alain, *L'Invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris, Vrin, 2015.
- MALABOU Catherine, *Les Nouveaux blessés : De Freud à la neurologie*, Paris, Bayard, 2007.
- NEGRI Antonio et HARDT Michael, *Empire*, New York, Harvard University Press, 2000.
- SACARPAT, Giuseppe. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia Editrice, 2001.
- SÉRIS Jean-Pierre, *La technique*, Paris, PUF, « Quadrige », 1994.
- STIGLER Bernard, *La Technique et le temps 1. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994

BIBLIOGRAPHIE

- , *La Technique et le temps 2. La désorientation*, Paris, Galilée, 1996.
- , *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal être*, Paris, Galilée, 2001.
- DESCOMBES Vincent, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- , « Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem », in *Les Années 1950*, Editions du Centre Georges-Pompidou, 1989.
- VERBEEK Peter-Paul, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- (En japonais)
- ONO Noriaki, *La pensée politique au xx^e siècle*, Iwanami Shoten, 1996.
- , *La philosophie politique de Heidegger*, Iwanami Shoten, 2010.
- KANAMORI Osamu, « De la technique vitaliste chez G. Canguilhem », *Recherches des fondements de la science*, vol. 21, no.1, 1992, pp. 39-44.
- , *La philosophie de la « biopolitique »*, Minerva Shobo, 2010.
- NAKATEGAWA Yoshio, « Isêgoria et parrêsia », dans les *Recherches des classiques occidentales*, vol. 37, 1989, pp. 1-11.
- TATSUYA Higaki, *Vita tecnica : la philosohpie de la vie et de la technique*, Seido Sha, 2012.

INDEX NOMINUM

A

A priori : 11, 27-31, 34-39, 41-42, 44-46, 52-53, 58-63, 66, 68-70, 80-82, 101, 111-112, 114, 134, 204
 (- historique) : 42, 69, 111-112, 114, 134
 Actualité : 112, 121, 134-135, 234, 262, 265-267, 273, 275, 283, 289
 Anthropologie : 12, 16-17, 23-24, 26-39, 46, 75, 78, 261-262, 264, 269
 (Anthropologique) : 26n, 28, 34, 36, 45-47, 50-53, 61, 63, 75, 82, 113, 173, 194, 262, 283
 Anthropologisme : 46, 75, 77-79
 Archéologie : 10-12, 16, 18, 84-85, 96-98, 103, 112-115, 117-19, 133, 136, 155, 208, 271-272, 277
 Archive : 112-114, 175, 181
 Ascèse : 20, 140, 225, 259, 263
 Ascétisme : 140, 264
Aufklärung : 21, 195-196, 231-232, 234, 265-270, 273-274
 Auto-affection : 14, 21, 25-26, 31-35, 51-52, 73, 211-212, 245, 249, 278-279
 Aveu : 178-185, 198, 202, 205

B

Biopolitique : 169, 171-172, 185-194, 262, 277, 280, 283
 Biohistoire : 192n
Bios : 227, 229

C

Conditions de possibilité : 20-21, 38, 46, 52, 54, 63-64, 66-69, 79, 132, 147-148, 151, 154, 165, 197, 200, 208, 212, 216, 232-233, 245, 247, 262, 264, 272, 282-283
 Conscience : 14-15, 19, 25, 34, 41-42, 44, 48, 69, 71, 77, 79-80, 88, 95, 110, 125-126, 166, 173, 180, 184, 198, 203, 205, 214, 216, 238, 246, 249, 269

Conversion : 223-224

Courage : 20, 196, 227, 238, 240-241, 244, 249, 251, 268, 269
 (- Courageux) : 21, 241, 246, 250-251, 267
 Culture de soi : 195, 221-222, 236, 238, 240
 Cynique : 239, 249

D

Dédoublement : 49n, 88-89, 92, 156, 276
 Dehors : 16-17, 36, 44, 51, 113, 128, 254-255, 272
 Démocratie : 239-240, 250-252, 254-255, 260
 Dérailson : 11, 39, 41, 44, 46-53
 Désir : 10, 80, 139, 178, 180, 184-185, 198, 205, 214, 219-220, 225n, 226-227, 252
 (- de connaître) : 127-128, 130n
 Dialectique : 20, 36, 41, 51, 71, 157, 166, 170, 176, 193, 219n, 259-260
 Dire-vrai : 20, 227n, 236, 239-242, 250, 251n, 252
 Discipline : 19, 46n, 47n, 78n, 132, 144-147, 150, 158-159, 165n, 174, 176-178, 184-189, 193, 274, 277, 280, 283
 Discontinuité : 100, 112-113, 133, 138, 175, 188, 194, 216-217, 221, 248, 255
 Discours de vérité : 195, 245
 Discours sur la guerre des races : 157, 161-162, 166-167, 170-172
 Dispositif : 41n, 54, 155-156, 176, 186-187
 Doublet empirico-transcendantal : 35, 69-71, 75

E

Empirique(s) : 11, 24, 26-27, 30n, 39, 52, 62n, 63, 65-72, 78, 93, 100-101, 184, 228, 233, 237, 259, 262, 275, 281
 Énoncé

(-performatif) : 18, 103-105, 107n, 108, 243, 244
 (- parrésiasique) : 241, 242, 243, 245, 249
Epimeleia : 210, 216, 226
Épistémè : 10-11, 64-65, 78n, 81, 117-118, 155, 184, 193-194, 215, 275, 281-282, 283n
 Épistémologie : 113, 116
 (Épistémologique(s)) : 9, 53-58, 60, 70, 78-79, 110, 115, 133, 194, 214-215, 221n, 253
 Épreuve : 215, 224, 226, 228-231, 261, 273
 Éthique : 226n, 227n, 231, 238, 240, 253-254, 264-265, 272, 274n
Êthos : 225, 272, 273, 274
 Être : 11, 13-14, 18, 24, 64, 72, 74, 96, 123-124, 131, 202, 211-212, 220-223, 245, 248, 261, 279-283
 (- du langage) : 52, 64, 75, 85, 94-96, 113-114, 132, 143, 276
 Événement : 9, 21, 60, 61n, 77, 107, 110, 122, 131, 136-139, 159, 164, 172n, 180, 186-187, 198, 210, 225n, 226, 228, 246, 248, 271, 279
 (Exercices spirituels) : 215, 220-221, 224, 227, 229, 261, 264 ; voir aussi Spiritualité
 Existence : 18, 28, 31, 40, 51, 67, 69, 88, 107-108, 11, 116n, 127, 134, 149, 154, 158, 160, 167, 171, 192, 210-211, 215, 224-226, 227n, 228, 243-244, 279
 Expérience : 12, 20, 28, 42, 46-51, 55-56, 61-64, 66-70, 73, 77n, 85, 86n, 91-92, 95-96, 112, 116, 132-135, 198-199, 206, 208, 211-212, 216, 223, 226, 229, 231-233, 237, 246, 251n, 262, 269, 283
 (Ésthétique de -) : 227
 Extériorité : 58, 84n, 108-110, 137, 255

F

Finitude : 19, 23, 26, 28, 35n, 37, 53-54, 60-62, 65, 68-69, 73, 80-81, 111, 121, 123, 264, 282
 (Analytique de -) : 65, 68-69, 282

Folie : 10, 12, 17, 38-53, 74n, 85, 86n, 95, 98-99, 112n, 116, 132, 134, 177, 187n, 202, 237, 247, 287
 Fondamental : 4, 10, 14, 16-18, 20-21, 25-31, 34-40, 44, 51-53, 61, 64, 70, 72-75, 77, 81-82, 95, 113, 122-123, 139, 169-170, 174n, 177, 185, 187, 188n, 191, 193-195, 204, 208, 210-211, 213, 215, 221, 225, 230, 238-239, 245, 248-249, 261-262, 270, 277, 279-281, 283
 Fondement : 9, 16-17, 24n, 26-27, 32, 37-38, 61, 63, 66-69, 72-75, 78n, 82, 95-96, 121, 125, 141, 143, 156, 163, 201, 207, 209, 211-213, 227-228, 245, 249, 265, 267, 269, 270n, 274n, 279, 282
 Formation discursive : 98, 101, 115-116

G

Généalogie : 132-133, 136-139, 141-142, 147, 156-157, 161, 166n, 167, 171, 173, 184, 198-199, 211, 272, 280
 Gouvernement :
 (- de soi) : 34, 198, 207, 217, 220, 221, 227, 232, 234, 236, 259, 263
 (- des autres) : 213, 217, 219-222, 227, 234, 236, 259, 263-264
 Gouvernamentalité : 148n, 200, 205
 Guerre : 153-155, 157-172, 200n 251

H

Herméneutique : 178, 180, 183-184, 198, 226-227, 230
 Historiographie : 176, 247-248
 Humanisme : 8, 9n, 10, 64, 191

I

Infini : 24, 29, 35, 49, 53, 61, 73, 80, 82, 91, 97, 109, 111, 113, 121, 142-143, 231, 233, 246, 264, 270, 273-274, 276, 281-282
 Impensé : 68, 71-72, 79
 Inconscient : 84, 154, 180, 183, 184, 219
 Intériorité : 46n, 173, 183, 214

J

Jeu : v. Jeu de vérité

L

Langue : 48-49, 61, 68, 75, 80-81, 167, 190

Langage : v. Être du langage

Liberté : 35, 37n, 40-41, 44, 143, 153n, 187, 196, 203-204, 208-209, 212, 235, 239, 246, 248, 250-252, 270-271, 273, 275

Logos : 227, 252, 256-257, 259, 271n, 273n, 277

Lumières : 196, 234, 264-265, 268

M

Machine(s) à écrire : 85, 88, 96-97, 112

Marxisme : 10, 99, 145

Marxiste : 103, 145-146, 154, 162

Mathêsis : 80, 281

Métaphysique : 27, 29, 32, 62, 68, 119-120, 123-124, 131, 138-140, 261

Modernité : 11, 17, 19, 34, 41, 46, 51, 62, 66, 69, 80-81, 166, 178, 187n, 194, 195, 234, 247, 265, 270, 274n

Morale : 8, 44, 56, 156, 180-181, 198-199

Mort : 50, 58-63, 80, 90-91, 94, 134, 184, 189, 192, 210, 237

(- de l'homme) : 9-12, 82, 117n, 233, 276

N

Normal : 45, 48, 50-51, 62, 159-160, 165, 176-177, 182, 188-189

Normalisation : 184, 186, 188-189, 209n, 274

Normativité : 188n, 251n

Norme : 48, 97, 115-117, 121, 127, 152, 158, 175, 177, 188, 190, 274, 277

O

Objectivation : 19-31, 51, 63, 132-133, 157, 173-174, 178, 189-191, 194-198, 204-205, 208-209, 211-213, 216-217,

222, 227n, 228n, 230-234, 236-237, 245-246, 262-265, 271, 277-278, 280-281-283

Objectivité : 63, 67, 133, 140, 277, 279-280, 282

Ontologie : 30, 34-36, 64, 72, 74, 78, 82, 133, 210, 212, 245, 248, 270n, 275
(-critique de nous-mêmes) : 270n, 272, 273

Originaire : 14, 17, 24-26, 28-38, 52-54, 61, 70, 75, 81-82, 99, 112, 133, 170, 172n, 213, 277, 279-280

Origine : 45, 49, 53, 61, 72-74, 88, 91, 101, 109-113, 137-138, 140, 151, 172-173, 178, 223, 229, 238, 261

P

Phénoménologie : 8, 25, 34-36, 70-71, 133-134, 193, 199, 231

Plaisir : 28, 128, 180-181

Platonisme : 123, 220

Politique : (Technologie – du corps)

Parrêsia : 20-21, 77n, 227n, 234-244, 246-256, 260-265, 270, 272, 278

Parrèsiasite : 236, 240, 242, 252

Positivité : 14, 18, 19-21, 42, 53, 59, 61, 63, 67, 73, 75, 103, 108, 111, 114-115, 117n, 118, 132, 134, 153, 156, 209, 213, 232n, 245, 249, 271, 274, 276-278, 280, 283

Pouvoir : 11-12, 15-16, 33, 40, 43-47, 49, 53, 55, 61, 94, 121, 129, 135, 146, 148-149, 151-156, 158-162, 166, 168, 169n, 171, 172n, 173-177, 179-181, 184, 189-196, 200, 205, 213, 217, 237, 248, 260, 263, 265, 273-275

(– souverain) : 160, 167, 184, 268

(– disciplinaire) : 174, 184

(– pastoral) : 178, 180n, 198

(Sous-pouvoir) : 146-148

(Stratégie du-) : 19, 152, 154-157, 159, 171, 177n, 272

Pratique de soi : 215, 225

Problématisation : 21, 205, 246-249, 252, 262, 265, 278

Procédés d'écriture : 18, 86-87, 89-92, 96, 175, 201

R

Rapport (de soi) à soi : 20, 26, 35, 44, 46n, 61, 71-72, 75, 77n, 204, 208-212, 214-215, 222, 224-226, 228-231, 234-235, 241, 244-245, 263-266, 271n, 272-273, 278-280
 Rationalité : 100, 155, 220, 271
 Régime de vérité : v. Vérité
 Résistance(s) : 49, 103, 136, 181, 184n
 Rhétorique : 238, 242, 250, 253-260

S

Science :
 (histoire des -s) : 63, 83-84
 (-s humaines) : 46, 52, 78-79, 81, 115, 117n, 173, 176-178, 183-185, 191, 193n
 (-s positives) : 11, 17, 52, 54, 61, 62n, 63, 66-70, 75, 78-83, 141n, 173, 183, 185, 190-191, 193-195, 262, 282-283
 Souci de soi : 210-211, 214-219, 222-223, 225-228, 279
 Spiritualité : 215, 220-221, 227, 263
 Stoïcisme : 221, 222, 225-227, 229-231
 Stratégie : (- du pouvoir)
 Subjectivation : 19-21, 46, 132-133, 157, 178, 194, 197-198, 204-205, 208-214, 216-217, 221-222, 228, 230-234, 236-237, 245-246, 262-265, 271, 277-278, 280-283
 Subjectivité : 10, 12, 18, 20, 25-26, 28-29, 32-35, 51, 54, 62n, 63, 65-68, 74-75, 92-93, 96, 103-104, 110, 113, 119, 124-125, 151, 183, 188, 191, 193-200, 204-213, 215-217, 220-223, 227-230, 232n, 233-234, 237, 259, 262, 264-266, 270, 276-277, 279-280, 282
 Sujet de connaissance : 136, 140-143, 220-221, 224, 231, 233, 262, 264

T

Technique(s) : 12-19, 24, 32-35, 37-38, 40, 42-44, 48-49, 52-54, 56, 58, 60, 62, 74, 82-85, 87, 89, 92, 95-97, 118-119,

124, 132, 134, 138, 143-145, 147, 149, 153, 156-157, 164, 173-174, 176, 177n, 180, 182n, 188, 190, 192n, 193-194, 196-197, 199-200, 206-209, 211-213, 218, 222, 225-226, 228, 230, 238, 241, 245, 250, 253, 254-256, 258-260, 263, 274-277, 280-283
 (- d'écriture) : 13, 86, 88, 92-93, 96-97, 113-114, 132, 175, 177
 (- de corps) : 19, 145, 147, 150, 155, 173, 190
 (- du langage) L 87, 92, 156, 250, 254, 256, 260, 276-278
 (- de soi) : 15, 20, 183n, 198-200, 206, 208, 209n, 212n, 213n, 216, 218, 220, 222, 226, 263
 (- de vie) : 206, 214, 221n, 226, 228-229

Technologie : 13, 15, 16, 18-22, 132, 144-152, 154-156, 159, 173, 176-178, 180-181, 184-194, 197, 200n, 206, 207n, 213, 262, 264, 271-275, 277-278, 279-280, 282-283
 (- des autres) : 19-20, 213
 (- de soi) : 19-20, 213, 277, 279
 (- politique du corps) : 15, 19, 132, 144, 147-152, 156, 193, 200, 277n
 Tekhnê : 17, 74-75, 82, 123, 201, 207, 211-212, 222, 226-227, 229, 231, 256, 258-259
 (- tou biou) : 206, 226, 227n, 228
 Transcendantal : 11, 17-18, 25-26, 27n, 28-30, 34-35, 52, 54, 63, 65-73, 75, 78-83, 93, 100, 103, 113, 151, 183-184, 191, 193-194, 196, 199, 206-208, 211, 228, 232n, 233, 237, 259, 262, 269-270, 272, 278-279, 283

V

Véridiction : 20, 241n
 Vérité : 13-14, 16, 19-21, 33-34, 35n, 41, 44-45, 48, 50-51, 56, 59-60, 70, 73-74, 93, 98, 107, 112-113, 116n, 117n, 118-120, 122, 125, 127-130, 133, 135, 137, 139, 141-143, 166, 171, 173, 182-184, 194-196, 200-206, 213, 215-216, 219-221, 223, 229-231, 236, 238, 240-242,

244-245, 249, 252-254, 257-261, 263,
273-274, 277,-278, 280-281

(Jeu de -) : 20, 22, 35, 156, 212-213,
232-234, 236-237, 245-246, 248, 254,
259-260, 263, 270n, 271-272, 274,
277-278, 280, 282-283

(Politique de -) : 157, 200n, 277

(Régime de -) : 139, 200, 203-206, 213,
245, 277, 280-281, 283

Volonté :

(- de puissance) : 119-124, 130-131,
140, 280

(- de savoir) : 119-120, 124, 126-131,
141-143, 163, 178, 280

(- de vérité) : 118, 122, 124, 127-131,
140-141, 143-144, 280