



HAL
open science

L'ontologie critique de nous-mêmes : Michel Foucault et la constitution du sujet dans une trame historique

Mariangela Pellegrini

► To cite this version:

Mariangela Pellegrini. L'ontologie critique de nous-mêmes : Michel Foucault et la constitution du sujet dans une trame historique. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV; Università del Salento, 2015. Français. NNT : 2015PA040093 . tel-04289670

HAL Id: tel-04289670

<https://theses.hal.science/tel-04289670>

Submitted on 16 Nov 2023

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.



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE



UNIVERSITÀ DEL SALENTO

ÉCOLE DOCTORALE V

Laboratoire de recherche EA 3552

T H È S E en cotutelle

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE et

DE L'UNIVERSITÀ DEL SALENTO

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Mariangela PELLEGRINI

le : 26 Septembre 2015

L'ontologie critique de nous-mêmes. Michel Foucault et la constitution du sujet dans une trame historique

Sous la direction de :

M. Jean-François COURTINE – Professeur, Université Paris-Sorbonne

Mme. Maria Cristina FORNARI – Professeur, Università del Salento

Membres du jury :

M. Jean-François COURTINE – Professeur, Université Paris-Sorbonne

Mme. Maria Cristina FORNARI – Professeur, Università del Salento

Mme. Judith REVEL – Professeur, Université Paris-Ouest Nanterre

M. Vincenzo SORRENTINO – Professeur, Università degli Studi di Perugia

Je voudrais tout d'abord remercier mes directeurs de thèse : M. Jean-François Courtine, pour la confiance accordée à mon projet et à moi-même, pour son encouragement, la présence attentive, les précieuses suggestions et pour avoir cru, même avant moi, en ma capacité d'écrire cette thèse en français ; et Mme Maria Cristina Fornari, pour avoir mis à disposition ses compétences, pour ses précieuses pistes de lecture du Nietzsche qu'elle m'a fait découvrir, et encore pour ses conseils de vie et de philosophie. J'ajoute une pensée particulière à l'égard de M. Arnold Davidson, qui a fait germé, il y a huit ans, mon enthousiasme puis ma ferveur face à la pensée de Michel Foucault, et dont les enseignements m'ont toujours accompagnée. Je suis pleinement reconnaissante envers Mme Judith Revel, figure constante de ma formation et dont les études ont fourni à cette thèse de véritables piliers de réflexion, c'est du reste un honneur de la voir encore une fois entre les membres de la jury. Je remercie également M. Vincenzo Sorrentino, de l'intérêt qu'il a manifesté pour ce travail, pour les échanges d'opinion et pour sa disponibilité à prendre part à la soutenance. En outre, merci à M. José Luis Moreno Pestaña pour son amitié, les promenades à Paris et l'échange d'opinions, et à M. Philippe Sabot pour ses suggestions pertinentes. J'adresse aussi une pensée à mes collègues de doctorats, pour l'amitié, les séjours à Lecce et les pauses en bibliothèque, en particulier Arianna Lodeserto, Federico Viri et Hélène Leblanc. Je tiens à remercier Bénédicte Buis, pour avoir patiemment corrigé mon français, pour sa disponibilité et exquise gentillesse. J'exprime ma profonde gratitude envers qui m'a apporté soutien, appui, écoute, distraction, qui a trouvé le mot juste au bon moment et sans l'aide de qui je n'aurais pas franchi cette ligne d'arrivée : Fabio Pellegrini, Pina Centrone, Vito Pellegrini, Elisiana Lovero, Davide Centrone, Lucrezia Mastrochirico, Miriam Mastrochirico, Pamela Pellegrini, Riccardo Sirna, Francesca Bovino, Giuseppe Laselva, Antonella Pellegrini, Chiara Palermo, Francesco Siri, Silvia Verità, Silvia Ferrari et tous mes amis incontournables « Bachi da Setola ». Si le chapitre II a été écrit à Venise c'est grâce à Saverio Bellomo et Maria Paola Terzi : merci pour leur accueil. Enfin, merci à Leonardo Bellomo, pour son amour.

Table des matières

Introduction

L'ontologie foucauldienne : la genèse d'une idée ?.....	p.14
1. Le débat philosophique de l'après-guerre à l'égard de Foucault.....	p.15
2. Méthodologie	p.23
3. Projet argumenté	p.26

Chapitre I

Pour une histoire critique de la pensée.....	p.31
§1.1. Cadre théorique.....	p.32
1.1.1. Qu'est-ce que l'histoire critique de la pensée ?	p.32
1.1.2. Quelques interrogations critiques	p.35
1.1.3. Presque cinquante ans plus tard : une réception de <i>Les mots et les choses</i>	p.36
1.1.4. Le rôle normatif de l'ordre de fondation : Foucault contre l'épistémologie kantienne et les catégories transcendantales.....	p.39
1.1.5. Historiens philosophes et histoire philosophante.....	p.40
§1.2. Le modèle anthropologique. Une piste de rupture du criticisme transcendantale.....	p.44
1.2.1. L'impasse de la philosophie du sujet postkantienne.....	p. 44
1.2.2. <i>Was ist der Mensch ?</i>	p. 47
1.2.3. Critique et Anthropologie.....	p. 50
1.2.4. Le temps archéologique forme la liaison entre la vérité et la liberté	p. 52
1.2.5. La possibilité de penser l'homme détaché de l'expérience originnaire	p. 55

§1.3. Du « dispositif général de la finitude » aux formations archéologiques	p.58
1.3.1. L'image non fondée de l'homme	p. 58
1.3.2. L'inauguration d'une histoire critique de la pensée	p. 60
1.3.3. L'archéologie comme prescription critique	p. 62
1.3.4. L'archéologie : « le droit de contester la dimension transcendantal ».	p. 65
§1.4. La question ontologique de la connaissance.....	p.68
1.4.1. Le double problème de l'histoire et de la formalisation : le savoir étranger à nous-mêmes.....	p.68
1.4.2. Histoire et ordre : les positivités	p. 70
1.4.3. La métaphysique de l'objet, la métaphysique de l'infini et le seuil de nôtre modernité	p. 73
1.4.4. L'Histoire comme mécanisme compensateur des déterminations anthropologiques.....	p. 77
§1.5. L'homme: une existence douteuse ou un étrange doublet empirico-transcendantal ?.....	p.79
1.5.1. La finitude de l'homme et l'homme déshistoricisé	p. 79
1.5.2. La place vide du roi	p. 81
1.5.3. Le souverain soumis	p. 82
1.5.4. La « blessure narcissique » de l'homme et l'impuissance de son cogito	p. 85
1.5.5. De l'absence de l'homme à un autre rapport avec la temporalité	p. 87
§1.6. Non pas une histoire <i>a priori</i> ; mais un <i>a priori</i> historique.....	p.91
1.6.1. Le syntagme « <i>a priori</i> historique », un bref schéma des occurrences .	p. 91
1.6.2. L'existence historique d'un système d'éléments	p. 92
1.6.3. Le réseau archéologique de l' <i>a priori</i> historique	p. 92

1.6.4. La configuration des modes d'être	p. 95
§1.7. Observations conclusives et points de départ.....	p.98
1.7.1. L'historicité de la cohérence normative et le résidu transcendantal	p. 98
1.7.2. Le double rôle de Kant.....	p. 99
1.7.3. Un regard ample par rapport aux vingt-cinq années de philosophie foucauldienne	p. 100
1.7.4. Notre présent	p. 101
1.7.5. L'être, le sujet, l'homme (et puis, le soi)	p. 103

Chapitre II

Le vrai sans métaphysique de la vérité. Nietzsche, Heidegger, Foucault : un dialogue à plusieurs voix.....	p.107
---	-------

§ 2.1. Pour une histoire de l'existence discursive de l'individu. Entre les limites de la vérité et du sujet.....	p.110
2.1.1. L'expérience historique des limites de la vérité	p. 110
2.1.2. La gestion des énoncés	p. 112
2.1.3. Le discours de vérité et notre volonté de savoir.....	p. 114
2.1.4. La position du sujet et le décentrement de l'histoire	p. 115
2.1.5. Les événements discursifs qui désignent une volonté de savoir.....	p. 119
§ 2.2. Nietzsche, Heidegger, Deleuze.....	p.124
2.2.1. Foucault contre Heidegger : Nietzsche échappe de la métaphysique post-platonicienne	p. 124
2.2.2. Le rôle de Deleuze pour l'interprétation anti-heideggérien de Nietzsche	p. 127
2.2.3. Aristote, le premier anti-platonicien	p. 133

2.2.4. Le désir de la connaissance.....	p. 136
2.2.5. Le discours apophantique : la formalité contre la matérialité.....	p. 138
2.2.6. De la vérité juridique à la vérité politique. La destitution de la vérité dogmatique	p. 141
2.2.7. <i>L'homo mensura</i> de Nietzsche	p. 146
§ 2.3. La politique de la vérité : une tragédie. Foucault entre l'Œdipe Roi et Nietzsche.....	p.152
2.3.1. L'analyse de la tragédie et non du mythe	p. 152
2.3.2. La rétribution des effets du pouvoir de la vérité	p. 154
2.3.3. Œdipe : l'homme de la critique	p. 157
2.3.4. Le pouvoir s'appuie sur une manifestation de vérité : l'aléthurgie	p. 159
2.3.5. La véridiction ou les effets de véridiction	p. 159
2.3.6. L'art suprême d'Œdipe : la <i>tekne teknes</i>	p. 162
§ 2.4. Nietzsche et la valeur normative de la vérité	p.163
2.4.1. Pourquoi préférons-nous la vérité ?	p. 163
2.4.2. La menace de Kant	p. 164
2.4.3. Volonté de vérité et connaissance vraie	p. 168
2.4.4. Volonté de vérité et formes de vie. La question du nihilisme ?	p.171
§ 2.5. Heidegger et Foucault : une question irrésolue ?.....	p.176
2.5.1. Heidegger entre une absence totale et un dialogue constant	p. 176
2.5.2. Comment lire l'histoire de la philosophie à partir d'Aristote.....	p. 179
2.5.3. Le nihilisme : l'accomplissement de la métaphysique	p. 181
2.5.4. La métaphysique de la vie.....	p. 182
2.5.5. La connaissance comme une forme de la volonté de puissance.....	p. 183
2.5.6. La vie évaluante et la vérité qui est par essence évaluation	p. 185
2.5.7. L' « effet Nietzsche » entre Heidegger et Foucault	p. 188

§ 2.6. Observations conclusives et points de départ.....	p.191
2.6.1. Le temps singulier des événements et la liquidation des absolus.....	p. 191
2.6.2. Écouter l'histoire plutôt qu'ajouter foi à la métaphysique	p. 194
2.6.3. Foucault contre l'ontologie de la vérité	p. 199

Chapitre III

La critique de la raison politique et la stratégie bio-ontologique.....	p.204
---	-------

§ 3.1. Un retour à la question du sujet comme objet de savoir : de la critique du sujet transcendantal à la critique du sujet politique.....	p.207
--	-------

3.1.1. Pour une histoire des productions singulières de la vérité.....	p.207
3.1.2. Le sujet de connaissance dans un cadre politique.....	p.213
3.1.3. L'ordre de fondation et la forme du dispositif du pouvoir.....	p.217
3.1.4. Pouvoir : une explicitation théorique	p.219
3.1.5. Le dispositif disciplinaire	p.222
3.1.6. Machiavel et Foucault	p.224

§3.2. Individualisation et individualité	p.230
--	-------

3.2.1. La circularité entre savoir et pouvoir. La production de vérité qui forme l'individu.....	p.230
3.2.2. Le travail d'individualisation du sujet	p.234
3.2.3. Individu, identité, individualisation	p.237
3.2.4. Savoir assujettis	p.241
3.2.5. L'homme et la vie, une nouvelle grille historique	p.243
3.2.6. Le sexe et la vie	p.244
3.2.7. L'existence discursive de l'individu	p.246
3.2.8. Face au pouvoir : l'éthique de l'inquiétude et de l'inconfort	p.248

§3.3 La pratique gouvernementale.....	p. 251
---------------------------------------	--------

3.3.1. L'ordre naturel de la réalité politique gouvernementale	p.251
3.3.2. Entre biopolitique et bio-histoire : la production d'autres individus ...	p.257
3.3.3. Le paradoxe du « omnes et singulatim » et la contre-conduite de soi .	p.259
3.3.4. La vérité « dans la forme de la subjectivité » utilisée par le pouvoir ..	p.264
§3.4. « La résistance la plus forte » : Nietzsche et Foucault.....	p.267
3.4.1. Du dressage à la volonté du vivant. L'émergence de la vie.....	p.267
3.4.2. Christianisme, État et investissement de la vie.....	p.273
3.4.3. Pour une bio-ontologie	p.279
§3.5. Le projet de la critique de la raison politique.....	p.282
3.5.1. De la généalogie à l'anatomie politique : le sujet dans la trame historique	p.282
3.5.2. Le côté mystificateur de l'histoire	p.286
3.5.3. La rationalisation de la pratique gouvernementale	p.288
3.5.4. L'attitude critique fille de l'art de gouverner les hommes	p.294
3.5.5. L'événement et l'épreuve d'événementialisation	p.300
§3.6. Observations conclusives et points de départ	p.305

Chapitre IV

Les processus de subjectivation: entre production éthique et déterminations historiques	p.310
--	-------

§ 4.1. Une mise au point conceptuelle : le tournage éthique de Foucault.....	p.313
4.1.1. Les regards rétrospectifs et les regards anticipateurs de Foucault	p.313
4.1.2. L'ordre naturelle de la conduite morale	p.319
4.1.3. Le réel et la raison d'être du discours	p.322
4.1.4. La généalogie du sujet occidentale moderne	p.326

§ 4.2. L'auto-constitution de soi et la fonction éthopoiétique su sujet.....	p.331
4.2.1. Le <i>bios</i> : l'acquisition du statut ontologique et le plan d'immanence .	p.331
4.2.2. Le soi, le corrélatif historique de notre subjectivité.....	p.333
4.2.3. L'émergence du « heauton » et le support ontologique du rapport à soi	p.338
4.2.4. L'être se constitue historiquement comme expérience	p.344
4.2.5. La substance éthique	p.348
4.2.6. Travail de la liberté la relation à soi est ontologiquement primaire	p.351
4.2.7. Descartes : qui suis-je ? La reconnaissance de la vérité	p.354
§ 4.3. <i>Was ist Aufklärung</i> ?.....	p.360
4.3.1. De la question : <i>Was ist der Mensch</i> ? à l'interrogation : <i>Was ist Aufklärung</i> ?	p.360
4.3.2. Entre hétéronomie et autonomie, entre le gouvernement de soi et des autres	p.363
4.3.3. L'actualité et nous	p.368
4.3.4. Attitude critique, attitude de la modernité, attitude limite : l' <i>êthos</i> philosophique de l'ontologie de nous mêmes	p.373
4.3.5. <i>Aufklärung</i> et esthétique de l'existence : une virtualité ?	p.377
§ 4.4. L'esthétique de l'existence et la pratique de la parrêsia.....	p.379
4.4.1. L'ontologie des discours vrais	p.379
4.4.2. Une lecture aléthurgique de la <i>parrêsia</i>	p.383
4.4.3. La crise de la parrêsia et la figure de Socrate	p.386
4.4.4. La métaphysique de l'âme et l'esthétique de l'existence	p.389
4.4.5. Le mode de vie cynique	p.392
4.4.6. <i>Alêthês bios</i> : un passage à la limite	p.397
4.4.7. La philosophie comme style d'existence : entre le logos d'Hadot et le <i>bios</i> de Foucault	p.404
4.4.8. Comment l'on devienne ce que l'on est : la stylisation de soi entre Nietzsche et Foucault	p.410

§ 4.5. Observations conclusives: pour une ontologie des limites ?.....	p.417
4.5.1. Le portée du concept de la « limite » dans la pensée de Michel Foucault	p.417
4.5.2. Préface à la transgression : un hommage à Georges Bataille.....	p.421
4.5.3. Entre l'expérience limite et la pratique des limites de l' <i>éthos</i>	p.424
Conclusion.....	p.430
Bibliographie	p.447
Index des noms propres.....	p.479

Introduction

L'ontologie foucauldienne : la genèse d'une idée ?

Si même Husserl considérait comme risqué l'usage de l'expression « ontologie » qui était « devenue choquante pour diverses raisons historiques¹ », on peut facilement comprendre quel choc produit Foucault lorsqu'en 1983 il prononce pour la première fois, durant une leçon au Collège de France, le syntagme « ontologie critique de nous-mêmes ». Une telle dénomination s'ajoute aux autres termes choisis rétrospectivement par Foucault pour définir sa démarche philosophique : durant ces années quatre-vingts il utilise à la fois « ontologie historique de nous-mêmes », « ontologie de l'actualité », « ontologie du présent », « ontologie de la modernité » et enfin « ontologie de nous-mêmes ». Cette série de formules synonymiques renferme l'objectif premier de ma thèse : expliciter ce qu'est l'ontologie critique de nous-mêmes. L'enjeu fondamentale de ce travail consiste en fait d'une part à interroger et comprendre le syntagme en question, de l'autre à évaluer la possibilité de la construction d'une genèse de cette idée dans le cadre global de la philosophie foucauldienne. L'interprétation du parcours intellectuel de Foucault à partir du concept de l'ontologie offre ainsi un horizon d'enquête sur l'être comme objet de connaissance, le concept d'homme, le statut de la vérité, les critères de rationalisation, les modalités de validité de la connaissance, le rôle de la critique et de l'histoire, la production du pouvoir, la formation des déterminations historiques et des processus éthiques de subjectivation. Ces considérations, couvrant l'arc temporel qui s'étend de la première à la dernière période du cheminement foucauldien, conduisent à formuler l'hypothèse d'une interrogation constamment nourrie qui, dans une approche toujours renouvelée avec les thématiques de la subjectivité, trouve un débouché dans les analyses du soi, dans la stylistique de l'existence, et dans l'ontologie du présent. Et ce sont, à mon sens, ces mêmes perspectives qui fourniraient un apport tout à fait nouveau au concept d'ontologie dont la philosophie moderne est l'héritière. La contribution de

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 42.

Foucault au panorama ontologique contemporain n'a pas encore été reconnue dans sa juste mesure, aussi ce travail se propose-t-il d'esquisser un premier pas vers cette reconnaissance.

1. Le débat philosophique de l'après-guerre à l'égard de Foucault

Foucault se réfère peu, voire rarement de manière explicite aux philosophes ou aux systèmes philosophiques avec lesquels il communique. C'est surtout dans la dernière période qu'il tente de reconstruire le cadre historique des penseurs impliqués dans « son » débat bien que cette attitude émerge parfois dans ses premières articles. Essayons donc de retracer les composantes de la réflexion foucauldienne autour du statut de la réalité et du sujet, c'est-à-dire l'ontologie, et les points de contact avec divers questionnements concernant la critique et l'histoire.

Le débat philosophique en question se joue entièrement entre l'Allemagne et la France, entre des penseurs allemands et des interprètes français. Le milieu philosophique français des années trente est hégélien, phénoménologique et existentialiste, et la triade Hegel, Husserl et Heidegger est étudiée canoniquement durant la formation universitaire. Husserl a d'abord été introduit et commenté par Levinas, enseigné par Merleau-Ponty et repensé par Sartre. La diffusion de la pensée d'Husserl avec celle d'Heidegger (même si le Heidegger qu'on lisait à cette époque était principalement celui de *Sein und Zeit*²), avait donné naissance à l'existentialisme, mis en vogue par Sartre. Le débat était principalement basé sur la question de l'être et de la métaphysique, sur le rapport entre l'homme et le monde, l'être, et la vérité. Dans l'introduction à *On the Normal and Pathological* de Canguilhem, Foucault avance que la philosophie contemporaine prend pied en France précisément 1930 avec l'introduction de la phénoménologie. Foucault considère alors deux types de courants phénoménologiques : la philosophie de l'expérience, basée sur la question de l'homme et du sujet (Sartre et Merleau-Ponty), et la philosophie du concept, focalisée sur les questions de la rationalité et du savoir (Husserl, Canguilhem, Bachelard). Quels sont les

2 Cf. B. Sichère, *Cinquante ans de philosophie française*, vol. 2, Paris, Ministère de l'affaire étrangère, 1997 p. 13.

éléments puisés ou rejetés par Foucault dans ces deux courants et quelles questions ces derniers lui ont-elles permis de poser ?

La philosophie hégélienne, aux yeux de Foucault, finalise « la tâche de dire l'être dans une logique, [et] projette de découvrir les significations de l'existence dans une phénoménologie³ ». Alexandre Kojève, à travers ses cours sur Hegel à l'École des hautes études en sciences sociales et sa publication de *Introduction à la lecture d'Hegel* érige ce dernier en penseur incontournable dans le milieu philosophique français. Dans les années 1940, Hyppolite, professeur de Foucault⁴ publie la première traduction en français de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, et diffuse l'« hégélianisme » durant les années de l'après-guerre auprès des intellectuels français. D'après Foucault, une question cruciale sous-tend toute la pensée hyppolitienne : « qu'est-ce que la finitude philosophique ?⁵ ». En dialogue direct avec Kant – et grâce aux effets même du kantisme – la philosophie se focalise ainsi sur la finitude. L'originalité de la philosophie d'Hyppolite consiste à penser l'histoire comme « le lieu privilégié où peut apparaître la finitude philosophique⁶ », une thématique abordée avec Kant par Foucault dans *Les mots et les choses* (cf. *infra* chapitre I). En outre, Hyppolite considère l'histoire comme le lieu où l'on doit rechercher les points à travers lesquels un ordre – une architecture – devient le soutien de « l'invincible continuité » de la pensée. Foucault voit chez Hyppolite un modèle d'histoire de la pensée : « le présent de la pensée n'[est] pas séparé ontologiquement de son passé⁷ », ce qui implique que la philosophie n'est jamais actualisée. Hyppolite a mis au jour la « genèse d'une pensée [qui] devient structure d'un système, où l'existence elle-même se trouve articulée dans une Logique ».

En 1949, Foucault soutient son mémoire d'études supérieures intitulé « La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel »⁸. La démarche philosophique de Hegel lorsque il rédige la *Phénoménologie* vise, comme nous le savons, à développer le projet kantien d'une métaphysique systématique de la raison, projet que l'on peut résumer ainsi : si l'absolu est la raison, la

3 M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, « Jean Hyppolite. 1907-1968 » n°67 [1969], Paris, Gallimard coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 784. (Les textes des *Dits et écrits* seront dorénavant cités par l'abréviation *DE*, suivie de la mention du tome, du titre et numéro du texte et, entre crochets, de son année de publication).

4 Voir D. Eribon, « La voix d'Hegel » in *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989, p. 33-45.

5 *DE* I, « Jean Hyppolite. 1907-1968 » n°67 [1969], *art. cit.* p. 779.

6 *Ivi.*, p. 781.

7 *Ivi.*, p. 782.

8 Voir D. Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.* p. 57.

raison dominera l'histoire. Hegel, Foucault affirme, voulait réunir tous les expériences historiques dans « son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire⁹ ». L'opération consiste donc à les rendre immanents par rapport au présent, afin de prouver que nous sommes au milieu de cette lecture. Aussi une nuance platonicienne persiste-t-elle dans la philosophie hégélienne : l'histoire reste à l'intérieur d'une sorte de mémoire culturelle collective, « dans la mémoire du savoir¹⁰ ». Pour Hegel la causalité est le principe qui gouverne l'histoire, c'est-à-dire que l'histoire possède un sens. Si Hegel, soutient Foucault, a créé « le sens même de la modernité¹¹ » ce n'est pas seulement dû à sa réflexion autour de l'histoire mais aussi au débat philosophique que ses interrogations ont suscité.

Une réponse opposée à l'influence hégélienne, phénoménologique et existentialiste émerge de la génération suivante, celle structuraliste. On sait que Foucault n'épouse jamais ce courant de pensée, mais il reste fasciné, comme on le verra dans l'analyse de *Les mots et les choses*, par le point de vue anti-historiciste et anti-existentialiste du structuralisme. De plus, comme on l'apprend d'un article précisément consacré au statut de structuralisme en France, ce courant se distingue notamment par sa visée : comprendre « notre culture à nous, notre monde actuel, l'ensemble des relations pratiques ou théoriques qui définissent notre modernité¹² ». En fait l'idée de culture adoptée par les structuralistes suivait la ligne nietzschéenne qui ne la considérait pas simplement comme un rassemblement de toutes les œuvres d'art, mais comme l'ensemble des institutions politiques, des savoirs formés et des formes de vie sociale. Foucault est sans doute aussi fasciné par ces aspects. Pendant les années qui suivent 1967, la génération parfois nommée poststructuraliste (en première ligne, Deleuze, Foucault, Derrida) liquide le paradigme sartrien ou merleau-pontien de la phénoménologie et de l'existentialisme, et grâce à la leçon de Nietzsche sur le rôle de l'histoire assortie de sa dénonciation de la volonté de vérité, peut alors s'interroger différemment sur l'homme sur la nature et sur l'histoire. Quant à Jean Wahl, il publie en 1956 un ouvrage au titre évocateur : *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'introduction*

9 DE IV, « Conversazione con Michel Foucault », n. 281 [1980] p. 49.

10 DE II, « Kyôki, bungaku, shakai », n. 82 [1970], *art. cit.* p. 125.

11 « Kyôki, bungaku, shakai » (« Folie, littérature, société »; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), *Bungei*, n. 12, décembre 1970, pp. 266-285 ; *D.E.*, Vol. 2, art. 82 *Folie, littérature, société*, cit. p. 124.

12 DE I, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », n. 47 [1967], *art. cit.* p. 581.

dans la métaphysique par Heidegger.

Entre les années 1940 et 1950, Foucault entre en contact avec la psychiatrie phénoménologique et la psychopathologie (Biswanger, Khun, Lagache, Daumézon—rappelons d'ailleurs que Foucault débute ses études comme psychologue et qu'il pratique à l'hôpital Saint-Anne). Dans « Introduction, in Biswanger (L.), *Le rêve et l'Existence* », Foucault réfléchit sur les questionnements soulevés par l'anthropologie et la phénoménologie de son temps autour de l'homme, ou mieux, de l'être-homme, du *Menschsein*. Afin d'explorer le *Menschsein* – structure transcendantale du *Dasein* – il faut « rejoindre la dimension verticale de l'existence » qui circonscrit la présence originaire du *Dasein*. Chez Biswanger, Foucault discerne une étrange corrélation entre anthropologie et ontologie, ou mieux, il ne distingue pas *a priori* l'anthropologie de l'ontologie. Le niveau de l'anthropologie n'est plus simplement celui d'une pensée de l'homme en tant que homme, mais une pensée du mode d'être d'une existence, et l'existence est ce qui détermine le fondement ontologique. Les analyses de l'homme sont ainsi basées sur l'analytique de l'existence, et considèrent les faits humains comme des contenus existentiels de présence au monde. Biswanger parle de l'existence concrète de l'homme et de ses contenus historiques mais il fait référence à une structure plus élevée qui rend toute l'existence de l'être-homme intelligible. Dès *L'histoire de la folie*, en s'inspirant de Bataille ou encore de Nietzsche, Foucault ne parle pas d'existence, comme on le sait, mais il préfère parler des expériences de l'homme, parfois du mode d'être historique de l'homme, puis du mode de vivre de l'homme, jamais du *Menschsein*. De là, Foucault s'interroge pourtant : est-il possible de comprendre la réalité de l'homme, et si oui, peut-on se passer d'une référence à la présence de l'être ?

Dans les années 1960 et 1970, la méthode et le style philosophique se concentrent particulièrement sur la question de la scientificité des sciences, l'analyse de la connaissance, la discontinuité historique et interrogent la valeur de la vérité : l'histoire des sciences de Canguilhem s'inscrit parfaitement dans ce cadre. Il s'agit alors de questionner l'historicité de la pensée rationnelle et son fonctionnement dans l'actualité¹³. Foucault y voit une filiation directe de la question kantienne : *Was ist Aufklärung ?*, l'un des axes portants de l'« ontologie critique de nous-mêmes ». Après

13 Cf. M. Foucault, introduction à C. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX, repris dans *DE III*, « Introduction by Michel Foucault », n. 219 [1978].

Galilée et Descartes, la philosophie occidentale met en question sa rationalité en tant que fait historique, et Nietzsche dénoncera de son côté la formation historique des artifices dogmatiques de la culture. En 1978, dans son intervention *Qu'est-ce que la Critique ?* Foucault, en situant cette thématique autour de la raison dans l'histoire des idées soutient que l'Allemagne de la réforme luthérienne avait devancé la France des Lumières. Précisément dans le cadre de ces apports intellectuels, la piste de la pensée historico-critique s'ouvre dans le champ philosophique. L'histoire des sciences en France s'inspire de la théorie critique allemande en adoptant un regard historique sur la prétention universelle de la raison qu'elle inscrit, au contraire, dans la contingence. Ainsi, à travers le positivisme de Comte, après Duhem et Poincaré, la phénoménologie des *Méditations cartésiennes* et de la *Krisis* arrive-t-elle en France dans « le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie ». On verra comment l'enquête foucauldienne est traversée par ce projet d'une histoire de la raison et de la rationalité : avec l'usage de la critique, Foucault tente d'éradiquer les formes et la stylisation théorique, historique, politique, épistémologique de la rationalité (Cf. *infra* chapitre III et IV).

En outre, les questions philosophiques de l'époque sont également soulevées par les sciences sociales, politiques ou encore économiques. La philosophie s'étend aux sciences humaines et perd ainsi son statut privilégié : « la philosophie a cessé d'être une spéculation autonome sur le monde, la connaissance ou l'être humain¹⁴ ». Hors de la philosophie, d'autres disciplines retiennent l'attention en ce qu'elles formulent également un savoir normatif et épistémologique autour de la question de l'homme et du sujet. Les notions de subjectivité, d'expérience vécue et de conscience sont alors reformulées, les sciences humaines et l'anthropologisme kantien, autrement dit l'homme vu comme pivot des représentations ou comme doublet empirico-transcendental (cf. *infra* chapitre I) sont dévalorisés, y compris par Foucault. La question fondamentale et pressante devient : Comment, alors, interpréter le sujet ? Et encore : Qu'est-ce que le sujet ? Qui est le sujet ? Qui parle ?

Une première solution, au cœur de l'intérêt foucauldien des années 1960, consiste à postuler la disparition du sujet (cf. *infra* chapitre I et chapitre IV). Dans *Les mots et les choses* Foucault considère la sphère ontologique de l'être du langage, et il met en

14 DE I, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » n° 47 [1967], *art. cit.* p. 580.

parallèle la fonction du sujet fondateur et la fonction-auteur de la littérature. La littérature exprime en effet une « grammaire du monde historiquement déterminée » alors que le langage littéraire fait émerger l'être du langage et les modalités des formes du savoir. Le langage est constitutif de son être : système rationnel de sens, il transmet à travers sa matérialité des indications ontologiques. Le régime ontologique du langage peut échapper à la normativité souveraine des représentations et effacer le lien entre le « je pense » et le « je parle ». À travers Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot et Klossowski, Foucault comprend que si le langage exprime l'absence de Dieu, alors le langage même offrira le lieu où le sujet disparaîtra. Dès lors que la verticalité transcendante manque, l'élaboration du sujet n'est plus nécessaire. Dans les articles des années 1960, Foucault emprunte très souvent à Bataille ses considérations autour du statut du sujet après la « mort de Dieu » et sur l'épuisement de la fonction téléologique d'un principe transcendantal à caractère métaphysique. L'expérience-limite bataillienne transgresse justement la subjectivité jusqu'à menacer la possibilité du sujet même. Enfin, dans l'entretien avec D. Trombadori, Foucault affirme que des philosophes non institutionnalisés comme Bataille, Nietzsche, Blanchot ou Klossowski, lui offraient une alternative à l'enseignement canonique de l'hégélianisme, de la phénoménologie ou de l'existentialisme.

Foucault suggère parfois, brièvement ou pour le moins sans approfondir – comme certaines des considérations évoquées plus haut – des pistes d'analyse quant à l'évolution du discours métaphysique. Les modifications décisives de ce discours auraient rendu possibles deux passages : de la question de l'être à la question du sujet, de la dimension transcendante à la dimension contingente. Ces deux passages, principalement reliés à la philosophie cartésienne, kantienne et nietzschéenne permettent à Foucault de réfléchir à son tour sur une possibilité autre d'ontologie. On verra comment chez Foucault, grâce à Nietzsche, c'est le rôle de l'histoire qui conduit à la transformation à la fois des points de vue, du transcendantal en contingent, de l'universel en singulier, et de la conception dogmatique de la vérité en une conception historique.

Selon Foucault, à partir de Descartes la question du sujet s'est transformée en question ontologique où le sujet prend la place de l'être. Le sujet, comme l'être, est en effet pensable universellement et peut se référer à un fondement ultime. Descartes pose

le fondement du savoir dans le *Cogito ergo sum*, dans l'absence de doute propre à la méthode : c'est la pensée logique du sujet qui déduit l'être même. Aussi le problème cartésien de l'accès à la vérité et celui de la connaissance marquent-ils une rupture de la modernité, ce que nous approfondirons au chapitre IV. Avec Descartes, l'individualité a été réduite à l'objet et les conditions du savoir placées dans la nature du sujet non en termes de spiritualité mais d'évidence. Tel est précisément le motif de cette déclaration foucauldienne : « En fait, l'âge métaphysique a eu sa conclusion avec Descartes... en bref, pour être une réflexion autonome portant son attention essentielle sur le sujet¹⁵ ».

L'anthropologie critique de Kant captive aussi l'intérêt de Foucault dans les années soixante (Cf. *infra* chapitre I) : d'une part, ce dernier montre les limites et parfois les impasses d'une telle formulation philosophique, de l'autre il laisse transparaître son enthousiasme face à un premier élément de réflexion autour de la question ontologique au sens de la réalité humaine historique. En formulant le criticisme, Kant pense à un fondement différent de celui, typique, de la métaphysique traditionnelle raison pour laquelle en 1772 il lance une question spécifique du sujet : quel est son fondement ? Le lieu originnaire du fondement étant issu de la réalité humaine, seul un étant dont la finitude et le conditionnement coïncident peut fonctionner comme fondement. P. Chiodi relie précisément à cet aspect la révolution copernicienne de Kant, qui n'est pas vue comme une simple inversion gnoséologique entre sujet et objet¹⁶. Ainsi, la question critique n'est autre que l'analyse de la réalité humaine et l'anthropologie critique place dans la finitude humaine la possibilité et le fondement du monde historique. Les agents de la dimension éthique, esthétique et du domaine de la connaissance sont les hommes, mais Kant ne soumet pas à la critique les valeurs universelles. Il faudra alors attendre Nietzsche pour la transvaluation critique des universaux.

De Kant à Husserl, l'exigence d'établir la garantie d'une rationalité persiste, et cette garantie est précisément le sujet fondateur. La position de Foucault est plus radicale encore ; il définit la philosophie, de Descartes à Sartre comme une « philosophie du sujet » où le sujet se réfère au Sujet pour construire une philosophie objective de l'être humain. Phénoménologie, existentialisme, psychanalyse et marxisme,

15 *DE I*, « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », n° 41 [1966] [1966], *art. cit.* p. 552.

16 Cf. P. Chiodi, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, p. 350 et sq.

d'après la lecture de Foucault, fondent le principe du savoir sur le sujet signifiant. Aussi Foucault met-il en cause « la philosophie du sujet » sur le plan de la méthode, de la problématisation et de l'effet philosophique. Son entreprise, d'empreinte nietzschéenne, visant à formuler la généalogie du sujet occidental moderne sera lue comme une tentative claire de sortir de ce type de philosophie (cf. *infra* §4.1.4. *La généalogie du sujet occidental moderne*). Contre la transcendance de l'ego, contre le sujet fondateur et le sujet signifiant, Foucault engage la recherche des « formes de l'immanence du sujet », comme il le déclare en 1983. L'un des objectifs de cette thèse est donc de parcourir la manière dont il étudie les formes du sujet tout au long de son cheminement philosophique. Foucault interroge l'idée du sujet et de subjectivité, fort de sa conviction qu'il n'existe ni modèle ni théorie unitaire du sujet. En outre, il ne postule ni fondement du sujet, ni vérité ou cause première, ni même encore une Nature humaine ou une Réalité préétablie sous-tendant le sujet. Ce dernier n'est pas traité à la manière d'un principe d'ordre ou de signification, il n'est pas un *subjectum*. Il n'est pas originaire, il n'est ni substance ni fondement. Mais alors qu'est-ce que le sujet ?

Plutôt que d'éclairer les questions heideggeriennes et husserliennes sur ce qu'est l'être aujourd'hui, ou les problèmes du structuraliste qui entend faire un diagnostic du présent, Foucault opte pour répondre à la question kantienne : « qui sommes-nous aujourd'hui ? », en s'appuyant sur Nietzsche et son « diagnostic du présent ».

Si l'on peut trouver des traces de la philosophie allemande dans la pensée de Foucault, cela n'est pas dû au simple fait qu'elle est contemporaine à notre philosophe, mais aussi à sa qualité de fin germaniste. Foucault, en effet, traduit Emmanuel Kant, *Antropologie d'un point de vue pragmatique*, Leo Spitzer *Études de style*, et Viktor von Weizsaecker, *Le Cycle de la structure (der Gestaltkreis)*. En outre, dans le cours au Collège de France de 1971, Foucault réélabore parfois, lorsqu'il cite Nietzsche, la traduction française de Klossowski. Dans cette thèse je me focaliserai surtout sur quelques aspects de la relation entre Foucault et Kant, Foucault et Nietzsche et Foucault et Heidegger.

2. Méthodologie

Préparer une thèse de doctorat sur Foucault signifie se confronter à vingt-cinq années d'une démarche philosophique très riche, dynamique et manifestement *in fieri*, qui, outre cela, n'a pas atteint de « conclusion » en raison de la mort précoce du philosophe. S'il est vrai, d'une part, que l'on peut retrouver des pivots conceptuels et des thématiques toujours présentes chez le « premier » et le « second » Foucault, de l'autre il faut aussi affirmer que la clé d'interprétation de ces mêmes pivots et thématiques est très rarement la même. La pensée foucauldienne s'articule donc en « variations sur thèmes », autrement dit son travail n'est pas un système de pensée structuré suivant une idée initiale (thèse, hypothèse, principe) et le développement d'une argumentation pour la soutenir. La philosophie de Foucault s'invente, se crée, se produit – pour utiliser une triade de verbes chère au philosophe – : elle se dirige toujours vers de nouvelles problématisations et de nouveaux terrains interprétatifs. En dépit de la particularité d'un tissage philosophique opéré par variations sur thèmes, la philosophie foucauldienne n'a rien de « fragile », au contraire. Donc, la première astuce méthodologique consistera à repérer les susdites variations, afin d'observer l'édification de cette pensée et d'en respecter la cohérence philologique. En deuxième lieu, quant au sujet de cette thèse, il s'agira de réaliser une enquête génétique enserrant le parcours philosophique de Foucault selon un ordre chronologique.

À ce propos, une des attitudes les plus fréquentes au sein, pour ainsi dire, de la communauté de chercheurs foucauldiens, consiste à s'interroger sur l'existence d'un fil rouge persistant dans tous les ouvrages du philosophe¹⁷. Je n'insisterai pas sur ce point, mais mon choix de parcourir l'éventuelle parabole conduisant Foucault à formuler l'ontologie de nous-mêmes et de repérer, justement, la persistance des problématiques liées à ce sujet, laisse, il est vrai, la question du fil rouge traverser la trame des développements.

La deuxième précaution méthodologique émerge de l'histoire éditoriale des ouvrages de Foucault qui n'ont pas été édités en ordre chronologique. En outre, lorsqu'au début de l'année 2012, j'ai commencé à rédiger ma thèse de doctorat, des

17 Je renvoie par exemple aux analyses de Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982) qui formulent une non univocité du travail de Foucault. Une autre voix, opposée, est représentée par J. Revel, *Michel Foucault. Une pensée du discontinu* (2010) avec l'hypothèse d'une recherche unitaire du philosophe.

textes restaient encore à publier : le cours qui n'a pas été prononcé au Collège de France mais à l'Université de Louvain, *Mal faire, dire vrai* (1981) paru en septembre 2012, *Du gouvernement des vivants* (Cours au Collège de France 1979-80) paru en novembre 2012. L'année suivante voit la publication chez Vrin de *La société punitive*, (Cours au Collège de France 1972-1973), de *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth Collège*, 1980, et enfin de *La grande étrangère : à propos de littérature*, aux éditions de l'EHESS suite à un travail sur les transcriptions inédites de cours, conférences et émissions radiophoniques de Foucault. En 2014 paraît *Subjectivité et vérité*, (Cours au Collège de France 1980-1981) et en 2015 Vrin publie *Qu'est-ce que la critique ?* Suivie de *La culture de soi* : il s'agit respectivement des conférences de 1978 prononcée devant la Société française de Philosophie – déjà parue en 1990 – et de 1983 tenue à Berkeley, Université de Californie. C'est au moment précis où j'écris cette introduction, en mai 2015, que Seuil/Gallimard a annoncé la parution de *Théories et institutions pénales*, cours au Collège de France de 1971-1972 et dernier texte de Foucault. Ainsi après la génération des lecteurs de Foucault, contemporains du philosophe, une deuxième génération n'a pas connue sa voix, mais a par contre assisté à la publication des *Dits et écrits* en 1994. Il existe une troisième générations d'étudiants, dont je fait partie, qui a pu avoir l'accès au « dernier » Foucault, cependant incomplet et en désordre chronologique. Enfin, la génération future aura la possibilité de lire toute l'œuvre foucauldienne dans son ordre légitime et de consulter l'archive Michel Foucault de la Bibliothèque nationale de France. Pour obvier aux lacunes éditoriales, j'ai quant à moi puisé, alors que j'écrivais cette thèse, dans les résumés par les *Dits et écrits* et dans les articles datés de l'année même des cours manquants. Les susdites éditions sont principalement liées au dernier Foucault qui avait beaucoup contribué, avec articles et entretiens, à restituer et expliquer ses études sous forme de cours ; mais cet appui sur les *Dits et écrits*, bien qu'il n'ait pu rendre compte de la sa pensée dans sa totalité, s'est révélé suffisamment utile pour ne pas tomber dans des erreurs interprétatives tout en ayant une vision d'ensemble de la démarche foucauldienne. Toutefois, à l'exception du dernier cours, tout au long de la rédaction de ce travail et particulièrement durant la dernière année d'écriture, j'ai pu retracer, publication après publication, le cheminement philosophique de Foucault, et ainsi évaluer ou parfois réévaluer des et perspectives interprétatives ce dont témoigneront les chapitres suivants.

Dans la liste des dernières publications foucaaldiennes, on constate que les textes de référence ne sont pas des manuscrits du philosophe, ni des textes présentant son *labor limae*, et ne sont pas, évidemment, dirigés par l'auteur. Il s'agit en fait, des conférences ou des cours prononcés qui ont été transcrits et édités. Or, on ne peut inscrire ces textes sous le même statut de scientificité propre aux ouvrages élaborés pour un public de lecteurs et non d'auditeurs, écrits et dirigés par Foucault même. En réalité, ce type de travail écrit a subi un silence éditorial de huit années, de 1976 à 1984 ; aujourd'hui seulement, grâce aux publications récentes, ce silence semble être comblé. Aussi faut-il garder à l'esprit l'existence d'une hiérarchie des textes, et le caractère plus « fragile » des hypothèses issues des cours au Collège de France par rapport aux prises de positions des textes canoniques. En outre, dans les cours au Collège de France, on a parfois du mal à comprendre si Foucault expose une idée qu'il aurait adoptée dans son appareil philosophique, ou s'il nous explique des questions soulevées par d'autres auteurs et venant compléter un point de vue historique sur une question qui lui est chère. Aussi est-il difficile de comprendre, lorsque Foucault interprète un auteur, s'il le cite ou l'utilise comme instrument finalisé au développement de sa pensée, comme c'est le cas par exemple de Nietzsche dans *Leçon sur la volonté de savoir*, cité sans guillemets et, semble-t-il, totalement absorbé par Foucault, ou de l'utilisation philosophique d'historiens comme Vernant, Detienne et Knox. Il s'agit là d'un aspect très problématique car le sujet de ma thèse naît du dernier Foucault, et se trouve explicité surtout dans les Cours au Collège de France. Ce travail n'est alors pas à considérer comme une tentative de standardisation d'une formulation foucauldienne à l'intérieur de sa pensée, mais tel que je l'ai annoncé plus haut, comme une hypothèse concernant la naissance d'un intérêt autour d'une idée et le développement comme la persistance de cette idée même. Il reviendra à la conclusion de cette thèse d'évaluer les apports d'une telle démarche.

Outre les problèmes à peine mentionnés et qui en général affleurent dans tout travail mené sur Foucault, d'autres précautions touchent de manière plus spécifique mon projet de thèse. Je soulève d'emblée la question méthodologique sur comment lire Foucault à partir de ses dernières publications (la perspective ontologique est d'ailleurs manifeste chez Foucault dans les années 1980), sans tomber dans l'erreur d'une lecture rétroactive. Il faut prêter une attention toute particulière à la cohérence philologique, en

évitant les anachronismes interprétatifs, et enfin à la conduite d'un travail de genèse autour de l'*intérêt* ayant conduit Foucault à la notion clé de ma thèse ; de ce fait, il n'est pas question de rechercher la même notion déjà dans les premières années de sa recherche. C'est pourquoi j'indique seulement la naissance d'un intérêt à partir d'une réflexion sur Kant (chapitre I), la *pars destruens* de la conception traditionnelle d'ontologie ou métaphysique (chapitre II), la *pars construens* qui commence par la question du pouvoir (chapitre III) pour aboutir enfin à la formulation de l'ontologie critique de nous-mêmes (chapitre IV).

Une autre précaution est à prendre : le terme « ontologie » et donc l'utilisation du mot même, sont rarement explicités dans les textes de Foucault. La première apparition du terme a lieu en 1954, lorsque Foucault écrit sur la philosophie de Biswanger. Par contre, la dernière apparition remonte à 1984, dans le texte très fécond *Qu'est-ce que les Lumières* où le terme est explicité par le syntagme « ontologie critique de nous-mêmes » et désigne la portée de la pensée foucauldienne. Il faut alors opérer un repérage de ces références et construire, tout à la fois, des hypothèses de travail afin d'expliquer pourquoi, même si ce terme est présent dans très peu de cas, il demeure capital pour l'interprétation de la démarche foucauldienne.

3. *Projet argumenté*

L'un des défis lancés par les récentes publications des ouvrages du dernier Foucault est de vérifier la possibilité d'une argumentation ontologique à l'intérieur de la pensée de Foucault. Mon hypothèse de départ est que l'interrogation persistante sur le fond de sa philosophie est : « qu'est-ce que le sujet ? ». Dire « sujet » dans la philosophie foucauldienne recouvre une série de références : homme, sujet agent ou passif, sujet grammatical ou sujet matériel des discours, sujet citoyen, individu, soi. Dans sa thèse complémentaire de 1961, Foucault parcourt la question kantienne *Was ist der Mensch ?* (qu'est-ce que l'homme?) et dans *Les mots et les choses* il analyse la thématique inhérente au « mode d'être de l'homme ». De plus, déjà à partir des années 1960, il s'emploie à théoriser un sujet non prédéterminé, c'est-à-dire non fondé, un sujet qui ne présente pas non plus la qualité d'être auto-fondé ou fondateur, ni universel, ni *subjectum* ni ego transcendantal ni même sujet transcendantal. Dans les premières années, on repère un tel effort dans les analyses empirico-transcendantales autour de la

notion de la finitude de l'être. Dès lors que la finitude de l'être est pensée historiquement, le sujet gagne son statut d'objet critique et l'histoire critique de la *ratio* devient une étude historique de la vérité. Telles sont les bases sur lesquelles s'appuie l'intérêt de Foucault. Variation conceptuelle après variation conceptuelle, ce dernier est amené à s'interroger à partir de l'histoire de la pensée critique pour aboutir à l'ontologie historique/critique, passant ainsi de la question « qui est l'homme ? » à « qui sommes nous aujourd'hui ? ».

Deuxième hypothèse de départ : le sujet n'est pas une chose, ni une instance, ni une forme préconstituée, ni même une substance, mais d'une part il est l'aboutissement de la manière dont opèrent la normativité théorique du savoir et les dispositifs du pouvoir, et de l'autre il est la forme à transformer et à construire grâce aux processus de subjectivation. Aussi la question du sujet prend-elle en considération les différentes acceptions impliquées par le terme « sujet » : agi et agissant, produit et productif, historicisé et historique, assujetti et subjectivé. La subjectivité est ainsi la combinaison entre des déterminations qui lui sont extérieures et les forces productives et autoconfigurantes. La partie du sujet influencée par ces forces est « le soi » : ainsi, l'idée d'un sujet réfléchi répond à l'absence d'universalité. Le soi, en ce qu'il est singulier, comble le vide dogmatique du Sujet.

Troisième hypothèse : l'ontologie est historique non seulement par le fait que le mode d'être de l'homme est trouvable historiquement (grâce aux enquêtes archéologiques et généalogiques), mais aussi parce que le sujet peut mettre en acte une dynamique d'irruption dans les déterminations historiques, et s'affirmer en tant qu'événement. Enfin, l'ontologie est historique car elle n'assigne pas de conditions universelles dans la compréhension des instances de vérité, pouvoir et savoir.

Ontologie critique de l'actualité : cette expression indique d'abord une méthode d'analyse, à savoir assumer un regard historique par rapport à ce que nous sommes, et recèle une fonction critique active visant à comprendre le présent. Voici l'hypothèse que je souhaite suivre : la dimension dans laquelle on peut penser une constante du mode d'être singulière du sujet est le champ contingent de la vie et le champ *in fieri* de l'histoire, en tant qu'actualité.

Refuser une théorisation qui positionne le sujet comme principe ou sens d'une condition universelle, donc nier une formulation du sujet auto-fondé et a-historique sert

pour décrire autrement la notion d'origine. L'origine – en suivant la distinction nietzschéenne entre *Erfindung* et *Ursprung* – assume la signification d'invention et s'oppose à toute forme de prédétermination métaphysique. Foucault décrit ainsi une ontologie des métamorphoses de ce que nous sommes, qui ne s'adapte pas à la répétition de l'identique mais produit quelque chose de nouveau, créant par là une différence. Mes hypothèses de départ ouvrent ainsi une piste : il s'agira de parcourir la tentative foucauldienne de nier la dépendance du sujet par rapport à un au-delà du sujet lequel ne dépend pas non plus d'une circularité auto-fondante.

Contre le positivisme et l'humanisme, Foucault lit la modernité non comme une somme des progrès mélioratifs dans l'histoire de l'homme, mais comme un point d'attention et de réflexion sur le présent et ce que nous-sommes. Tel est, à mon sens, un passage conceptuel qui restitue/met au jour une histoire critique de l'homme à travers une formulation ontologique critique.

Pour mesurer le poids ontologique de ce cadre théorique, une autre tâche devait être accomplie : j'ai prêté une grande attention aux influences qui ont préparé le terrain philosophique de Foucault. Kant et Nietzsche peuvent être considérés comme ses « pères » et leur présence en filigrane dans la pensée foucauldienne révèle selon moi les points de tension les plus profonds qui sont à la base de l'idée de l'ontologie critique de nous-mêmes.

Cette thèse est articulée en chapitres. Dans le chapitre I « Pour une histoire critique de la pensée », on considère en général la manière dont le « premier » Foucault se rapporte à Kant. On verra la critique du sujet élaborée dans les années 1960, un premier intérêt pour une approche historique des objets de la philosophie, et le dialogue avec l'héritage critique de Kant. Ce chapitre est principalement basé sur l'analyse de deux textes de Foucault : *Introduction à l'anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant et *Les mots et les choses*. Le chapitre II « Le vrai sans métaphysique de la vérité. Nietzsche, Heidegger, Foucault : un dialogue à plusieurs voix » vise à comprendre la posture nietzschéenne de Foucault face à la question de la vérité, la critique de l'ontologie de Foucault avec une mise en parallèle de la lecture foucauldienne de la « volonté de vérité » avec la lecture heideggérienne de la « volonté de puissance ». Deux textes de Foucault soutiennent ce chapitre : *L'ordre du discours* et *La leçon sur la volonté de savoir*, tandis que les deux chapitres suivants se basent, l'un sur des textes et

cours au Collège de France des années soixante-dix et l'autre sur les années quatre-vingts. Dans le chapitre III « La critique de la raison politique et la stratégie bio-ontologique », on analyse le corrélatif historique des technologies politiques, les modes d'objectivation et de subjectivation du sujet, à savoir l'aspect productif du pouvoir, la contre-réponse du sujet au pouvoir qui anticipe les thématiques autour de la subjectivation du dernier Foucault, la question de la gouvernementalité, et enfin la critique envers la rationalisation de la gestion/production de l'individu. Dans le dernier chapitre « Les processus de subjectivation : entre production éthique et déterminations historiques », on verra le projet de la généalogie du sujet moderne, l'étude des techniques de soi et de l'autoconstitution de soi. La question kantienne de l'*Aufklärung* nous conduira droit-fil à la question de l'« ontologie historique de nous-mêmes ». À l'arrière-plan de tous les questions autour de la vérité, de la connaissance, de la critique et de l'histoire subsistent.

La portée ontologique que je souhaite parcourir à l'intérieur de la pensée foucauldienne peut déjà se soumettre aux critiques suivantes qu'il est judicieux d'énoncer dès maintenant. On peut tout d'abord réfuter l'idée que les recherches foucauliennes aient été orientées vers la construction d'une argumentation ontologique, et affirmer, par contre, que ses efforts se sont concentrés sur la mise en question des tentatives ontologiques traditionnelles de la philosophie (métaphysique, dogmatisme, idéalisme, naturalisme, etc.). En peu de mots, on pourra dire que Foucault argumente seulement une critique de l'ontologie. De ce fait, une deuxième objection face à mes hypothèses de départ pourra émerger suivant ces termes : s'il est vrai que Foucault développe une étude très articulée de la formation de la subjectivité, cela n'implique aucune théorisation d'une notion nouvelle d'ontologie, mais plutôt la formulation d'une histoire critique de la subjectivité. Au long de cette thèse, une confrontation avec ces objections sera possible tout comme l'évaluation d'éventuelles contre-réponses.

CHAPITRE I

Pour une histoire critique de la pensée

Tout au long de son chemin philosophique, Foucault a nourri un intérêt constant pour la question du sujet. Le but de ce premier chapitre est d'indiquer, dès la première tentative de critique radicale du sujet des années soixante, une corrélation étroite entre l'histoire et la critique, en d'autres termes entre la recherche des conditions historiques de la pensée et l'activité critique. Il s'agit en fait d'un usage de la « philosophie comme travail critique de la pensée sur elle-même » qui va jusqu'à la problématisation de ce qui nous fait penser « ce que nous sommes nous-mêmes ». C'est autour de cette démarche critique que s'articule le projet foucauldien de la constitution du sujet dans une trame historique ; le sujet est conçu comme un corrélatif historique où l'histoire est la boîte à outils servant à déconstruire la construction du sujet. L'enquête archéologique entamée dans *Les mots et le choses* servirait par exemple à repérer non pas l'origine ou le caractère originaire de l'homme, mais davantage à identifier les processus ayant formé les discours sur les *modes d'être* de l'homme. Les enjeux philosophiques qui sont à la base de son intérêt toujours vif envers l'histoire critique de la pensée amènent pourtant Foucault à dialoguer avec l'héritage critique de Kant. Je me réfère au programme foucauldien dont la formule énigmatique et fascinante constitue le point focal de ma thèse : « ontologie critique de nous-mêmes », qui apparaît notamment en relation à la question *Was ist Aufklärung ?*. C'est pourquoi il est important, afin de comprendre le noyau critique de l'ontologie historique, de suivre la possibilité d'un solide fil conducteur kantien, justement à partir du congé pris par Foucault de la question de l'illusion du sujet transcendantal, en assumant dans le champ de la subjectivité le mode d'être historique propre à l'homme.

§ 1.1. Cadre théorique

1.1.1. Qu'est-ce que l'histoire critique de la pensée ?

Dans le *Dictionnaire des philosophes*, on peut lire à l'entrée consacrée à Foucault¹⁸, sous un pseudonyme (notamment celui de Maurice Florence), le commentaire du philosophe lui-même sur la démarche de son propre travail. La rétrospective en question, rédigée

18 D. Huisman, « Foucault », éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, voir pp. 942-944.

durant les années 1980, faisait partie d'une section de l'introduction du deuxième volume de l' *Histoire de la sexualité*. « Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*¹⁹ ». En considérant l'incipit de cette présentation à la troisième personne, on peut d'emblée mettre au jour deux éléments importants : d'une part, Foucault inscrit sa recherche dans l'héritage de la philosophie kantienne et plus spécifiquement dans la longue tradition critique, d'autre part il la résume dans ce syntagme « histoire critique de la pensée ». En outre, le rapprochement des expressions typiques de celui qu'on désigne comme premier Foucault, ou bien de l'« *a priori* historique » avec des expressions du dernier Foucault, c'est-à-dire « véridiction ».

L'histoire critique de la pensée [...] c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est l'histoire des « véridictions » entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible.²⁰

L'emploi d'expressions si éloignées les unes des autres, ou mieux l'utilisation de formules tombées en désuétude pour Foucault lui-même à un certain moment, peut sans nul doute être associé au désir du philosophe de restituer une cohérence à sa pensée. D'autre part, il n'est pas si surprenant de voir que les expressions des années soixante tout comme celles des années 1980 sont employées par Foucault en citant, pour le dire entre guillemets, Kant. On sait que la question critique se manifeste déjà dans sa *Thèse complémentaire* consacrée à *L'anthropologie du point de vue pragmatique* et dans les derniers textes de l'historien philosophe où on relève un retour tout à fait explicite de la question, tout d'abord, le 27 mars 1978, Foucault tient une conférence à la Société française de Philosophie, intitulée *Qu'est-ce que la Critique ?*²¹ En effet, ce premier

19 *DE IV*, « Foucault » n°345 [1984], *art. cit.* p. 631. Le passage encre crochets est de F. Ewald. Souligné par moi.

20 *Ivi.*, p. 632.

21 M. Foucault, *Qu'est-ce que la Critique ?* dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, t.

chapitre renferme mon analyse, pour le dire brièvement, des bases pour une « histoire critique de la pensée » et je me focalise surtout sur la *Thèse* déjà citée ainsi que sur *Les mots et les choses*, en particulier sur la seconde partie du livre.

Mais laissons pour l'instant de côté ces considérations philologiques et attachons nous à l'étude des implications, au sens foucauldien, d'une « histoire critique de la pensée ». Ainsi, il s'agit tant de la recherche d'une histoire des conditions des formations discursives affectant le réel, que de l'individuation de l'*a priori* historique à travers le rapport entre l'objet et une modalité du sujet, probablement, ce que sous-entend Foucault, l'expérience définie en tant que possible, à savoir la connaissance. Cette histoire est donc critique car elle se construit sur l'analyse des conditions ; elle appartient bien à la tradition kantienne puisqu'elle étudie les possibilités de la connaissance. Foucault n'entend rechercher ni où ni quand se cristallisent dans le savoir les conditions formelles pour "connaître" l'objet, il ne s'occupe pas davantage de la façon dont on pourrait établir une liste des règles dans le domaine empirique, nécessaires pour apercevoir l'objet. La question ne penche pas seulement du côté de l'objet, même s'il s'agit d'identifier les conditions grâce auxquelles quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible. La question « est 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*²² ». Réel ou imaginaire : Foucault ouvre ici le champ de la recherche au-delà du champ empirique en soi, de la "pure" perception. Comprendre ce que Foucault veut désigner avec le mot « imaginaire » n'est guère facile. Qu'est-ce que la place ou la position imaginaire du sujet ? À mon avis, en considérant la philosophie foucauldienne des années 1970 – car on est, je le rappelle, face à un texte d'auto-interprétation rétrospective –, il indique par ce mot le sujet qui est produit, formé et qui n'existe que dans une dimension fictive, comme construction ou corrélation, en d'autres termes, le sujet vu comme un corrélatif historique. Cette thématique sera analysée dans le chapitre 3 dans les paragraphes consacrés à la politique critique de nous-mêmes (notamment au modes d'« objectivation » et de « subjectivation »).

LXXXIV, 1990, 84, 2. Ce texte n'est pas présent dans les *Dits et Écrits*.
22 *DE IV*, « Foucault », n°345 [1994] *art. cit.* p. 631.

1.1.2. *Quelques interrogations critiques*

Le sujet comme objet possible du savoir ou comme objet de connaissance pour lui-même : voilà le sol critique interrogé par Foucault dès ses premiers écrits, en concomitance avec l'émergence des sciences humaines traitées à partir de leur racine empirique et de leur discursivité propre aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le discours que Foucault veut radicalement critiquer présuppose au nom de l'empirisme, la validité universelle de la nature humaine – ou de certaines catégories liée au sujet – en tant que chose certaine du savoir. Eu égard à la relation générale entre le sujet et la vérité – autre nom pour dire l'universel – Foucault opère donc un choix méthodologique précis : « d'abord un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques²³ » qui seront analysés en fonction de leurs constitutions historiques et « bien entendu aussi [à l'égard de] ceux d'un humanisme qui ferait valoir les droits, les privilèges et la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet », une méthode dont le point de départ est le sujet qui ne prend pas circulairement sens à partir d'une origine et n'est ni abstraction ni objectivité. *Les mots et les choses* constitue à mon sens le premier texte où se manifeste le projet de faire émerger le mode de « l'être humain dans *notre* culture », autrement dit le lieu donc où Foucault utilise un modèle historique pour combattre la sacralisation d'une théorie du sujet. En effet le geste le plus radical de l'ontologie de l'actualité (l' « actualité » car il s'agit de « notre » culture) de Foucault formulée durant les années quatre-vingts consiste à penser le sujet, l'homme, non plus comme une catégorie fixe, unitaire et stable de la pensée et de la nature même. Entrons maintenant dans le vif de notre question.

Dans *Les mots et les choses*, Foucault recherche le mode d'être de l'homme dans la culture, à partir de l'étude des savoirs qui s'affrontent avec l'idée d'une raison en progrès. Pour le dire avec les mots de l'auteur, ce premier chapitre analyse le projet kantien de « connaître la connaissance ». Ce faisant, j'ai donc opté dans cette thèse pour une approche de la manière dont Foucault traite le problème kantien du sujet de l'entendement. L'objectif est à la fois de saisir un premier passage, celui d'un Foucault toujours concentré sur l'enquête autour de l'homme dans notre culture et de comprendre comment cette investigation, passage après passage, même si non en directe continuation, pourrait suggérer des bases, de la formulation des jeux de vérité à travers

23 Ivi., p. 634.

lesquels l'être se constitue historiquement.²⁴

« Puisque l'être humain est devenu de part en part historique, aucun des contenus analysés par les sciences humaines ne peut rester stable en lui-même ni échapper au mouvement de l'histoire²⁵ ». Foucault historicise « la blessure narcissique » de l'homme (Cf. §1.5.4. *La « blessure narcissique » de l'homme et l'impuissance de son cogito*) en le désignant comme une figure du savoir ayant toujours existé. Mais comment Foucault lutte-t-il contre le privilège épistémologique et théologique du cogito cartésien en tant que réceptacle de vérité ?

Foucault tente d'historiciser notre regard et notre manière de voir le monde, de le connaître et de le penser : en ce sens, il s'agit alors d'une histoire de la transformation des rationalités. Notre connaissance qui avait sombré dans un sommeil anthropologique est désormais réveillée grâce à sa fonction historique. Cependant, on le verra au fil de ce chapitre, Foucault ne fait pas preuve d'une clarté totale au sujet de la fonction de l'histoire : il constitue une histoire de l'Histoire en tant que déterminatrice des ordres, développe un métadiscours sur l'histoire et par là il propose une réflexion historique comme méthodologie et recherche d'une modalité intérieure à l'histoire. Le discours devient plus épineux lorsqu'apparaissent des concepts comme l'*a priori* historique ou l'historicité des modes d'être. Le noyau de l'opération ontologique foucauldienne, et qui est aussi ce que je voudrais démontrer, réside dans la possibilité de penser à une ontologie après les effets du transcendantalisme kantien et aussi après les effets de la faiblesse théorique de penser le sujet à travers l'empirique-transcendental. Comment penser à une ontologie de l'homme ? On verra à travers la pensée de Foucault des années soixante comment la figure de l'homme devient indicatrice d'une positivité historique. Pour compléter le projet « d'une critique générale de la raison », Foucault lance également une critique du sujet rationnel et du rôle de la raison dans l'histoire.

1.1.3. *Presque cinquante ans plus tard : une réception de Les mots et les choses*

À partir de la lecture des textes "jeunes" de Foucault, et comme je l'analyse ici, émerge son effort théorétique de destituer le sujet transcendantal en mettant par contre l'accent

24 Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, cit. p. 12.

25 M. Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines », 1966, cit. p. 38.

sur le mode d'être historique du sujet. Mon hypothèse a quelque chose de bien étonnant aujourd'hui (surtout pour ceux qui ont vécu les années soixante et assisté au débat suscité par la publication de *Les mots et les choses* avait suscité²⁶) pour deux raisons. Pour une part, mon interprétation du rôle de production théorique de l'histoire peut surprendre puisqu'à l'époque Foucault est accusé par Sartre (et par d'autres intellectuels, tels que, par exemple, Michel Amiot, Olivier Revault d'Allonnes, Pierre Burgelin) d'avoir véritablement ignoré dans sa conception le sens de l'histoire et refusé son statut, d'être un structuraliste et d'ignorer toute démarche historique. Pire encore, pour le dire avec les mots mêmes de Sartre, chez Foucault on discerne « l'impossibilité d'une réflexion historique » car ce dernier nie les conditions réelles des processus historiques et ne recherche nullement la praxis historique. En outre, le tort de Foucault est de ne pas avoir élaboré un discours sur l'histoire qui suivait un principe de la raison s'orientant vers un progrès linéaire de la vérité et d'avoir néanmoins affirmé une « raison analytique contemporaine ».

Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités.²⁷

Par ces mots, Sartre adresse donc dans le numéro spécial de *L'Arc*²⁸ une critique féroce à Foucault qui, de son côté, considère son détracteur comme un penseur du XIX^e siècle, comme un humaniste dont le positionnement dans l'histoire de la philosophie l'érige en dernier marxiste ou hégélien. Foucault ne considère pas l'historicisme du marxisme

26 À propos du débat suscité après la parution de *Les mots et les choses*, et concernant en particulier la querelle avec Sartre, se reporter aux articles suivants : « Entretien avec Madeleine Chapsal », *DE I* n°37 [1966], « L'homme est-il mort? » in *DE I*, n°39 [1966] p. 540-545, « Une mise au point de Michel Foucault » in *DE I*, n°56 p. 669-670 [1966], « Foucault répond à Sartre », *DE I* n°55, p. 662-669, [1968] . Pour la reconstruction du débat, voir également P. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevalier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J-C. Zaccarini (éd.), *Les mots et les choses de Michel Foucault, Regard critiques 1966-1968, 2009*, Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur.

27 (dir.) P. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevalier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J-C. Zaccarini, *Les mots et les choses de Michel Foucault, Regard critiques, op.cit.*, p.76.

28 J.P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond » dans la revue *L'Arc*, 1966, n°30, p. 87-96.

comme une pensée contemporaine mais seulement comme une grand organisation formelle de la pensée du XIX^e siècle. Quant à elle, la pensée contemporaine opère une grande coupure avec le passé, une prise de distance précisément par rapport à Sartre, car l'effort de son système philosophique consistait à adapter l'homme sur sa propre signification en impliquant de retrouver le sens dans l'existence humaine. Pour nous, il s'agit de tout le contraire : la signification de l'homme ne peut être qu'« un sentiment de surface » ou « une image de l'existence propre ». Selon Foucault, on peut trouver, au milieu des années soixante, une multiplicité de systèmes ayant représenté « avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l'espace ». Il avance aussi qu'avant toute existence humaine, o mieux avant de l'apparition de l'homme comme objet de pensée, il y a une configuration, un dispositif, un système de savoir qui changeait à chaque époque mais qui, quel que fût l'âge de la pensée de l'homme aurait dû être toujours présent.

Ce qui constitue un *projet politique* de configuration de l'absence de l'homme (notamment les derniers chapitres de *Les mots et les choses*) et une première tentative de développement de discours historique non-dialectique est pris par Sartre et les sartriens comme une ultérieure analyse bourgeoise de l'histoire. Seulement à partir de *L'archéologie du savoir* Foucault tente de se libérer des accusations tournées contre sa conception de l'histoire. Ce qui a pu être confondue avec une connaissance stérile des structures du savoir ou avec la froide esquisse d'une archive d'une époque donnée, devient clairement à partir de ce texte un diagnostic de ce qui nous conduit, agit en nous, en somme de ce qui est en œuvre secrètement dans la pensée de l'homme. Le savoir qui conditionne nos vies est désormais analysé plus manifestement comme relation entre pratiques et savoirs : voilà les termes foucauldien pour formuler un discours sur la méthodologie de l'histoire.

En second lieu, évoquons la contradiction qui se prête à l'analyse : elle se situe entre la démolition archéologique du sujet transcendantal et l'utilisation concomitante de l'« *a priori* historique » pouvant être vu comme une condition formelle ou bien comme un transcendantal. Je tenterai de lire – lire et non résoudre – cette contradiction comme la formulation d'une dimension historique déployée et explorée dans l'immanence du champ du savoir (qui, bien entendu, n'exclut pas forcément la présence du transcendantale).

1.1.4. Le rôle normatif de l'ordre de fondation : Foucault contre l'épistémologie kantienne et les catégories transcendantales

Engager une histoire des ordres de fondation dans notre culture signifie pour Foucault entendre le problème normatif qui guide notre façon de penser et de connaître à travers la validité de la vérité. L'ordre normatif de la vérité a été l'instrument méthodologique de toute la tradition de l'histoire de la philosophie afin de justifier le sens de l'être. Dans la *Logique transcendantale* de Kant, Foucault s'intéresse de près aux modalités d'action de la méthodologie dans notre manière de connaître. Notre philosophe parvient ainsi à démontrer qu'une configuration historique se tient à l'arrière-plan de notre connaissance. Pour ce qui touche à la *Dialectique transcendantale*, Foucault se penche particulièrement sur l'homme et l'expérience de la connaissance rendue possible à travers un système *a priori*. Dans la *Critique de la Raison pure*, la loi est considérée comme la force de la légitimation de la raison, et selon Foucault, la métaphysique est au bout du compte un principe ou une règle qui n'est pas remis en question. En effet, l'opération consistant à mettre en discussion manque d'évidence, et l'histoire aura donc la fonction de rendre manifeste cette évidence. De la sorte, Foucault historicise la table des catégories kantienne dont le rôle était d'organiser un ordre et de réaliser la connaissance par le biais d'universalités. Les lois qui nous permettent de connaître n'appartiennent pas à l'ordre des facultés pures mais à l'ordre historique. Ainsi Foucault pensera-t-il à l'*a priori* historique comme historisation du transcendantal kantien pour saisir la manière d'étudier tant l'expérience de l'ordre que une perspective non de l'histoire de l'être mais de l'histoire des modes d'être. L'*a priori* historique analyse les altérations du mode d'être, la « mobilité inattendue des dispositions épistémologiques ». Il s'agit d'étudier la genèse de la connaissance sur le versant historique et non transcendantal où l'homme est placé à l'origine du fondement et du savoir. Mais en même temps, le mode de relation de l'homme à la connaissance, vient du lieu extérieur, à savoir l'histoire, et non de lui-même. Cela constitue bien le noyau critique de la pensée foucauldienne concernant l'origine de l'expérience. L'homme qui devient objet de vérité : voilà où se joue l'importance de l'analyse par Foucault de l'*Anthropologie*. En 1775, Kant se demande, lors de son cours annuel de Logique : *Was ist der Mensch ?* L'homme est parvenu à étudier l'homme à travers l'anthropologie et Foucault nie alors l'existence pour les sciences humaines d'un véritable objet de discussion. Quoiqu'il en

soit, la lutte contre l'idée du sujet de l'entendement est au centre de la culture française contemporaine à Foucault. La phénoménologie vit alors une crise et certains penseurs comme Lévi-Strauss ou Lacan pense différemment la figure du sujet. Quant à Foucault, sa question fondamentale demeure : comment penser les changements de l'histoire sans les référer à une continuité préétablie ? Et encore : quelles sont les conditions historiques qui permettent à une configuration de savoir d'acquiescer une vérité ? L'ordre de la pensée est basé sur l'ordre des seuils historiques. Au cours des années cinquante et soixante, Foucault essaie de problématiser les modes d'être de l'objet et du sujet de l'expérience de l'homme : la critique de l'illusion du sujet transcendantal implique d'ailleurs un dialogue entre le philosophe-historien et l'héritage critique de Kant. Le savoir sur l'homme constitue la limite de son mode d'être. Autour de 1970, Foucault analyse comment le savoir sur l'homme peut être pouvoir sur l'homme, alors que dans les années 1980 c'est une autre forme de savoir sur l'homme qui attire son intérêt : celle qui permet la mutation de forme du sujet même.

1.1.5. Historiens philosophes et histoire philosophante

Ce chapitre vise à ouvrir quelques pistes de lectures autour de la question critique kantienne à son point de croisement avec une torsion historique. Quoique nombre d'intellectuels, historiens philosophes contemporains de Foucault, se soient rapportés à la tradition kantienne²⁹ – soulignons d'ailleurs la place fondamentale occupée par Kant au sein de la tradition épistémologique française³⁰, tradition fortement présente dans le texte examiné surtout dans ce chapitre I – je ne m'arrête pas longuement sur ce point car nous nous perdriions sans doute dans un *mare magnum* dont l'effet de dispersion pourrait faire perdre le fil de mon argumentation. Mais de brèves références sont toutefois pertinentes quant à la relation de Foucault avec les historiens philosophes ou avec les philosophes épistémologues historiques. De nombreuses études ont été consacrées à cette question, et parmi elles je renvoie aux travaux d'excellents interprètes de la pensée foucauldienne tels que J-F. Braustein, P. Macherey, F. Delaporte A. Davidson, I. Hacking.

29 Voir à ce propos L. Paltrinieri *L'expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 40-46.

30 Cf. L. Fedi, J.M. Salanskis, *Les philosophes français et la science : dialogue avec Kant*, Paris, ENS Éditions, 2001.

En guise d'exemple, on peut nommer l' "initiateur" de Foucault : Jean Hyppolite. Ce dernier est important pour la formation de Foucault, certes pour sa réflexion sur l'histoire inspirée par Hegel, figure philosophique autour de laquelle gravitait un débat sur des systèmes de la pensée comme le marxisme ou l'existentialisme, des noms d'illustres penseurs comme Sartre, Nietzsche ou Marx et d'éminents interprètes comme Kojève, Koyré, Bataille, Aron, Klossowski ou Merleau-Ponty. Mais surtout, d'après Foucault, Hyppolite nourrissait la base de son enquête philosophique par cette interrogation décisive : « qu'est-ce la finitude philosophique ? ». En dialogue direct avec Kant – et grâce aux effets du kantisme – la philosophie cesse d'être un discours autour des absolus et se focalise sur la finitude même. La force et, en même temps, l'originalité de la philosophie hyppolitienne a été de redoubler cet "effet" provoqué par la philosophie de Kant. Donc, la conséquence la plus immédiate de cette question chez Hyppolite a été l'introduction d'une méthode historique spécifique pour analyser un certain objet philosophique. L'objet n'était pas considéré uniquement par rapport à son commencement et à sa fin, mais aussi par rapport à son " re-commencement ". C'est-à-dire que la méthode consistait dans une évaluation sur la manière dont cet objet persiste dans son articulation avec le moment donné du présent afin de découvrir sa « fin inachevée³¹ ».

Parmi les philosophes épistémologues ayant influencé la formation de Foucault il faut bien sûr rappeler Canguilhem, Bachelard, Cavaillès et Koyré qui s'occupaient de la « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept³² ». L'épistémologie historique (ou histoire épistémique même s'il y a un débat animé sur cela³³) suscite l'intérêt de

31 « L'histoire n'est-elle pas le lieu privilégié où peut apparaître la finitude philosophique? Mais l'histoire ne consistait pas pour M. Hyppolite à rechercher les singularités ou les déterminations qui avaient pu marquer la naissance d'une œuvre; elle ne consistait pas non plus à montrer comment un tel monument portait témoignage pour l'époque qui l'avait vu naître, pour les hommes qui l'avaient conçu ou les civilisations qui lui avaient imposé leurs valeurs. », cf. « Jean Hyppolite. 1907-1968 », *Revue de métaphysique et de morale*, 74e année, n. 2, avril-juin 1969, p. 131-136. (Reprise de l'hommage à J. Hyppolite rendu à l'École normale supérieure, 19 janvier 1969.), in *D.E.* Vol I. art. 67, *op. cit.*, p. 781.

32 *DE III*, « Introduction by Michel Foucault », n°219 [1978] *art. cit.*, p. 430.

33 Foucault utilise l'expression « histoire épistémologique des sciences » (*Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969. p. 249) à laquelle il oppose l'archéologie entendue au sens de l'analyse de la formation des discours épistémologiques qui à un moment donné ont été reconnus comme vrais. En général la distinction entre « histoire épistémologique » de Canguilhem et « épistémologie historique » de Bachelard renvoie au rôle de la norme dans l'histoire, et donc il y a la version continuiste dans le sillage de Duhem, Koyré et la version discontinuiste avec Cavaillès et Bachelard. Voir à ce propos D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, François Maspéro, 1972.

Foucault pour sa description de la formation des concepts dans leur histoire, en peu de mots pour la vocation critique de la science. Canguilhem a par exemple consacré différentes recherches aux limites de la connaissance scientifique où il avance que la normativité scientifique naît non seulement de l'alternance entre l'erreur et la vérité mais aussi de la constitution historique des systèmes et méthodes. Pour sa part, Bachelard pense que la science possède une racine historique mais il nie l'idée d'une progression de la vérité comme résultat de la vérité dans le développement des sciences dont les processus sont d'après lui plutôt de l'ordre du réel. Chaque science produit ses normes de vérité : l'épistémologie bachelardienne, même si elle est normative, refuse la norme au sens de fondation épistémique. Il y a une rupture verticale entre le préscientifique et la formation scientifique. La critique de la vérité (à travers l'étude des formes de la vérité) est en effet le pivot autour duquel gravite l'intérêt de Foucault, lequel interroge constamment la relation entre la vérité et l'histoire. En effet, déjà à partir de la première recension publiée par Foucault autour de Koyré cet enjeu philosophique est manifeste. Si Koyré fait l'objet d'un commentaire, cela n'a rien d'un hasard et Foucault nous dit à son sujet : « la rigueur dans la présentation de textes si peu connus et leur juste exégèse tiennent à un linceul où le vrai et le faux n'y sont point encore séparés. »³⁴ Foucault, lui, se focalisera sur l'étude archéologique des sciences, sur l'exploration du sous-sol du savoir, sur les seuils et les lignes de fracture significatives.

Pour la même raison qu'il faut éviter le risque d'une dispersion dans le raisonnement *in fieri* de ma thèse, je ne traiterai pas la question structuraliste qu'on discerne dans les pages de *Les Mots et les choses*. En effet, rappelons que Foucault a dans un premier temps pensé au sous-titre « une archéologie du structuralisme » pour son ouvrage. Des études ont déjà émergé sur l'influence du structuralisme ou de l'antihumanisme des années 1920-1960 (en particulier au sens linguistique) sur la pensée foucauldienne où transparaissent des résonances avec les philosophes de l'historicité tels que Nietzsche ou Husserl, ou encore Heidegger, Dilthey et Cassirer³⁵. À mon sens, le structuralisme, référence philosophique pour une génération entière, retient

34 *DE I*, « Alexandre Koyré La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli », n°6 [1961], *op. cit.* p.170.

35 (dir.) Ph. Artières, J.F. Bert, F. Gros et J. Revel, *Foucault*, Cahier de l'Herne, Paris, l'Herne, DL 2011, *op. cit.* p. 116. Voir F. Dosse, *Histoire du structuralisme, I: Le champ du signe (1945-1966)*, Paris, La Découverte, 1992, voir aussi J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, et J.M. Benoist, *La révolution structurale*, Paris, B. Grasset (Figures), 1975.

alors l'attention de Foucault car un tel système de pensée se pose tant comme alternative à la vieille métaphysique occidentale qu'en réponse à l'absence de l'homme. En effet, la tendance à ontologiser la structure dévoile « le monde derrière la grille structurale³⁶ », n'y a-t-il pas sous ces mots l'écho d'un transcendantal ? Avec cette affirmation, je n'entends pas toutefois attribuer à Foucault l'idée d'une science de l'homme basée sur l'existence des structures, et en effet, comme le souligne François Ewald dans *Entretien avec l'auteur* : « la structure est une des formes du grand sujet historique, de la grande identité qui traverse l'histoire alors que Foucault explique très bien que c'est ce qu'il veut détruire ». Lorsque Foucault utilise le terme structure (dont l'occurrence est rare) c'est toujours dans le sens de « condition d'historicisation à sa fois historicisée³⁷ ». En effet, les termes « réseaux » et « grilles », très souvent employés par Foucault, indiquent dans quelle mesure les structures ont la fonction de laisser passer quelques informations tout en bloquant d'autres au niveau du savoir collectif à un moment donné. L'archéologue a toujours lutté contre cette modalité de lecture appauvrie de l'espace général du savoir.

Mais le structuralisme des années soixante n'est pas l'unique courant intellectuel à avoir été une source d'influence pour la pensée foucauldienne, en particulier grâce à la notion de « mort de l'homme ». L'antimarxisme se retrouve à son tour impliqué, notamment dans la tentative anti-phénoménologique de Foucault consistant à nier une expérience originaire du sujet : en cela, notre philosophe s'inscrit dans le sillage de réflexion tant de Nietzsche, Bataille ou Klossowski que de Dumézil, Lacan, Althusser chez qui l'on trouve des analyses du sujet. De fait, *Les mots et les choses* nous livre un témoignage direct de la manière dont Foucault vit ses contemporains ; parcourir toutes ces pistes, entendre ces différentes voix de la pensée occidentale constituerait un travail sans doute utile et fécond mais ce n'est pas là le chemin suivi par cette thèse³⁸.

36 F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, op. cit., p. 10.

37 Cf. J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Manelli, Rubettino, 2003, op. cit. p.25. À propos de la substitution de la structure par l'épistémè et à propos aussi de l'historicisation du concept de structure voir de ce même texte, p. 24-32. En outre, du même auteur voir le chapitre « Archéologie ou structure ? » dans *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

38 Pour une idée sur le contexte culturel et sur les voix philosophiques qui composent le cadre de la rédaction de *Les mots et les choses*, lire J. Revel « En relisant *Les Mots & les Choses* » in URL: <http://www.fabula.org/acta/document8296.php>

§1.2. *Le modèle anthropologique. Une piste de rupture du criticisme transcendantale*

1.2.1. *L'impasse de la philosophie du sujet postkantienne*

Résumer en une seule formule le sol de *Les mots et les choses* est résolument une tâche ardue. En dépit de cela, je voudrais quand même l'identifier avec une recherche sur la possibilité de la parution de l'homme en tant que concept. S'agissant de l'émergence, pour mieux dire de la parution du corrélatif « homme », Foucault n'aura besoin que d'une instrumentation historique pour délinéer la question. Voici de ma part une expression peut-être un peu extrême mais il est certain que Foucault tente tout au long de son texte de prendre congé de la question du sujet transcendantal en assumant dans le champ de la subjectivité le mode d'être historique propre à l'homme. Concernant les processus de formation du concept de l'homme, on sait que la méthodologie de Foucault recherche une origine au sens d'irruption. Son but est d'identifier, comme ses œuvres le montrent tant par exemple *L'histoire de la folie*, que *Les mots et les choses* ou encore *l'Archéologie du savoir*, ce qui a rendu possible la phase de fondation contingente ou épistémique d'un concept.³⁹ On est ici incontestablement face à une attitude d'étude différente de celle qui consiste à rechercher tout au commencement du temps l'origine d'un principe ou d'un fondement (ici, Foucault fait jouer l'héritage nietzschéen de la méthodologie historique et la critique nietzschéen à la métaphysique et à l'image linéaire du temps). Un début historique n'est pas comparable à un début commençant avec le commencement du temps, lequel est donc atemporel ou intemporel. Tout d'abord, Foucault se focalise sur la trame historique de l'être de l'homme car le "temps" – en tant qu'élaboration du problème du sens ou horizon possible de toute compréhension de l'"être" – ne peut plus être la structure ou l'ordre mesurable de sens et de possibilité du sujet.

Pour le moment, il est nécessaire de faire un pas en arrière afin de saisir en profondeur les enjeux philosophiques qui sont à la base de l'intérêt constant de Foucault pour l'historicité critique de l'"homme".

39 Il faut renvoyer sur ce point, au travail accompli par Luca Paltrinieri : *L'expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

À propos d'une modalité diffuse que l'on pourrait qualifier de "vicieuse" propre à la philosophie du sujet postkantienne (qui, au dire de Foucault, concerne toute la philosophie occidentale, ou du moins celle française) une dynamique particulière s'installe ayant comme protagonistes d'un côté la dimension objective et de l'autre celle, subjective, de la relation entre le sujet et le mouvement de la connaissance. L'impasse créée à l'intérieur de ce mouvement concerne l'interrogation du sujet sur soi-même, puisque le sujet se trouve être à la fois sujet et objet. Le sujet est ainsi l'objet réfléchi de soi-même. Une telle impasse produit la prétention de « découvrir une philosophie *objective* de l'être humain (qui peut-être par exemple une anthropologie). »⁴⁰ Prise en elle-même, la confusion créée par la juxtaposition entre interprète et interprété se trouve à la base de toute herméneutique. Foucault vise précisément à démolir cette juxtaposition qui légitime « quelque chose qui peut valoir universellement comme connaissance objective de l'être humain⁴¹ ». Ainsi entendu, dans le cas spécifique du sujet par rapport à soi-même, deux problèmes méthodologiques se présentent de manière claire. En premier lieu, celui qui amène un raisonnement à tirer les conclusions à partir d'une essence humaine "déjà donnée". Tout se passe comme si le raisonnement ne naissait pas simplement d'un prolongement des caractéristiques propres au sujet mais trouvait plutôt son origine dans une modalité (universelle et/ou inter-subjective) d'orientation du sujet qui, inscrite dans la nature humaine, peut aller vers l'entendement du sujet même. Le problème est donc d'abord lié à la fonctionnalité de la valeur universelle restituée par un "déjà donné". En second lieu, il existe une complication : dans la doctrine kantienne, c'est bien cette question qui est d'emblée présumée : la facticité des structures *subjectives* permet la détermination des conditions de possibilité de la validité *objective*. La convergence du motif ontologique du premier Foucault correspond à l'effort de se débarrasser de tout « ordre de fondation ». Or, mu par l'exigence de se confronter avec cette problématique, Foucault tente au fil de ses années de recherche d'apporter une solution à la question. Il propose pourtant une

[...] manière de ne pas se donner, au départ, une essence humaine que l'on

40 M. Foucault, Discussion about book, inédit, IMEC/Fonds Michel Foucault, C18 (1), repris dans *L'origine de l'herméneutique de soi*, Conférences prononcées à Dartmouth College, Paris, Vrin, 2013. Souligné par moi.

41 *Ibidem*.

retrouverait, ou que l'on définirait de telle manière qu'on ne puisse pas la retrouver, c'est d'analyser en première instance, à partir des pratiques, des pratiques dans leur historicité, [ce] qu'on a fait. Et, avec ça, d'une part on évite, bien sûr, de se donner une nature humaine, une essence humaine au départ qui serait telle ou telle, ou on évite encore de dire, ce qui était la thèse existentialiste, « l'essence humaine est telle qu'il ne peut pas y en avoir connaissance ». C'était une manière malgré tout, de se donner une nature humaine – c'est un anthropologisme négatif. Si l'on veut aussi bien éviter l'anthropologie positive que l'anthropologie négative, je crois que la *méthode d'analyse historique des pratiques* est le point de départ nécessaire.⁴²

Donc Foucault au lieu de partir de l'essence humaine ou d'une nature humaine pour en déduire une connaissance de l'homme ou une grille d'intelligibilité du sujet, préfère partir de l'analyse historique des pratiques de l'homme pour voir, à partir de là, comment à travers leur processus de rationalisation, peut se construire l'image de l'homme.

L'analytique de la finitude de l'anthropologie kantienne suppose une fonction fondatrice pour l'ontologie qui est une conséquence du statut métaphysique du sujet connaissant. Le champ intersubjectif des objets et des expériences connaissables est soutenu et rendu valide par leurs structures *a priori*, donc nécessaires. Le sujet, même si fini, a des formes stables qui lui permettent de recevoir l'apparence des choses (le phénomène et non pas la chose en soi). Il s'agit des formes intuitives pures de l'espace et du temps qui sont étroitement inscrites dans la nature de l'homme et donc, j'insiste ici, prescrivent un "déjà là" de la nature humaine et décrivent un caractère pré-synthétique du sujet. C'est donc à travers la dynamique interne au mouvement de la connaissance et à la référence des conditions de possibilité de la synthèse que Kant établit une *ratio* du principe ontologique transcendantale. Kant – qui pour protéger la métaphysique des effets culturels de la théorie copernicienne, opère lui-même une révolution copernicienne à l'intérieur de la philosophie – ouvre alors une piste originale d'interrogation aussi pour la pensée foucauldienne. Comme Dominique Pradelle le souligne magistralement dans son texte *Généalogie de la raison*⁴³, la question génétique introduite par le système philosophique de Kant est celle autour de la possibilité de

42 *Ibidem*. Souligné par moi.

43 Cf. D. Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantale de Kant à Heidegger*, Paris, Presse Universitaire de France, 2013.

l'historicité de l'être, possibilité due au statut d'origine productrice de sens qui distingue le sujet. Pourtant, comment peut-on saisir conjointement la « plasticité historique du sujet transcendantal » et les « mutations corrélatives » du champ des objets ? Et encore, comment peut-on inscrire dans l'historicité intra-subjective, l'auto-constitution temporelle des facultés ?

L'étude critique kantienne du « décalage entre l'être par rapport à la représentation » a ouverte un nouveau thème transcendantal et des nouveaux champs empiriques. Ce nouveau champ du savoir est nommé par Foucault : « analytique de la finitude », la raison de ce appellative penche sur l'être fini de l'homme. L'homme après Kant peut accéder à sa représentation. Le savoir moderne d'après Foucault se module « selon le jeu interminable d'une référence redoublée » qui va de l'analytique de la finitude à l'analytique de l'anthropologie. L'homme ainsi a donc une dimension négative, pourtant fini, mais aussi la possibilité d'accéder au fondement positive de la connaissance.

1.2.2. Was ist der Mensch ?

Bien que la question de l'homme ne soit pas exactement celle du sujet, Kant, avec l'interrogation *Was ist der Mensch* ?⁴⁴, déplace ainsi la question ontologique du côté du sujet non-fondé, ce qui pourrait être lu comme une rupture de la part de l'anthropologie du criticisme transcendantal. Comme Foucault même nous met en garde, ce texte de Kant doit être considéré comme une expérimentation de l'auteur allemand. En effet, de nombreuses contradictions émergent de la lecture. Peut-être s'agit-il des mêmes ambiguïtés internes à la nature duale de l'homme : d'une part, l'homme concret de l'expérience et de l'autre, l'homme pouvant être entendu uniquement par rapport à l'absolu, comme on le verra ci-après. Ce qui néanmoins nous intéresse au niveau argumentatif sont les pistes entrevues par Foucault dans ce texte, celles qui étayeront le développement d'un nouveau traitement de la question de l'homme, à savoir les suggestions suscitant sa curiosité intellectuelle.

Qu'est-ce que l'homme ? Autrement dit : pourquoi l'homme devient-il objet de la connaissance ? Que puis-je connaître, que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer ?

44 I. Kant, *Logik* (*Werke*, ed. Cassirer, Band VIII, p. 343).

Foucault applique à ces trois questions de la *Critique* un regard neuf dont voici une expression : « [...] dans leur gravitation originaire autour de l'homme, qui croit naturellement s'interroger en elles, alors que c'est lui qui les interroge et qu'il s'agit, pour dissiper toute philosophie, de les interroger par rapport à lui ».⁴⁵ Les relations fondamentales liées à la coexistence entre Dieu, le monde et l'homme déterminent affirment le régime structurel de la *Logique* pouvant s'exprimer avec le régime linguistique organisé par « *Subjekt, Praedikat und Copula* », où le lien entre les trois éléments est naturellement l'être.

L'homme apparaît comme synthèse universelle, formant l'unité réelle où viennent se rejoindre la personnalité de Dieu et l'objectivité du monde, le principe sensible du suprasensible ; et l'homme devient la médiateur à partir duquel se dessine « *ein absoluter Ganze* ». C'est à partir de l'absolu que l'homme peut-être pensé.⁴⁶

L'homme peut être donc le terme médian ou le produit de la relation entre l'objet et le sujet connaissant. Mais la question autour de l'homme ne peut se référer à un absolu car celui-ci est inséré dans le monde, et il n'a donc pas d'« autonomie originaire » absolue : « Ce qui est en question ce ne sont pas les déterminations dans lesquelles est prise et définie, au niveau des phénomènes, la bête humaine – mais bien le développement de la conscience de soi et de je suis ».⁴⁷

La quatrième question de la *Logique* de Kant, comme déjà plusieurs spécialistes de Foucault l'ont relevé, touche les trois axes constituant aussi le cœur de la réflexion foucauldienne : l'*aletheia*, la *politeia* et la *paideia*. En termes foucauldiens la triade serait ainsi divisée : le *savoir*, la vérité à travers laquelle nous nous constituons comme sujet de connaissance, le *pouvoir* qui nous caractérise comme des sujets agissant sur les autres, et enfin l'*éthique*, à travers laquelle nous nous formons en tant qu'agents moraux⁴⁸ (ce qui était, ainsi formulée, la question éthique de Kant). La critique foucauldienne de l'illusion du sujet transcendantal et l'étude du mode d'être historique de l'homme amèneront Foucault à dialoguer avec l'héritage critique de Kant. Le premier

45 M. Foucault, « Introduction à l'*Anthropologie* » in E. Kant *Anthropologie du point de vue pragmatique*, éd. présentée par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros Paris, Vrin, 2008, *op. cit.* p. 47.

46 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.* p. 48.

47 Ivi., p. 49.

48 Cf. *DE IV*, «What is Enligthenment?» n° 339 [1984].

Foucault, surtout celui de *l'Introduction à l'Anthropologie*⁴⁹ et de *Les mots et les choses* conduit une histoire critique de la pensée dont l'archéologie et, successivement, la généalogie deviendront des instruments critiques, visant à indiquer les conditions historiques d'apparition des formes de discours. Tout d'abord, on est tenu de souligner, même s'il est impossible de traiter ici et maintenant la question, la présence chez Foucault de deux manières d'envisager la critique : l'une suit la voie analytique développée dans *Les mots et les choses* et se pose en héritage de l'anthropologie, l'autre est propre à la voie ontologique suggérée par *l'Aufklärung*. Dans le premier Foucault, l'histoire critique de la pensée connaît dans le second Foucault un déplacement conceptuel vers l'ontologie critique de nous-mêmes.

D'une manière générale, la problématique foucauldienne tend initialement à découvrir les dynamiques d'auto-légitimation des ordres qui fixent la figure constituée et constitutive de l'homme. Un problème « qui est toujours le même, c'est-à-dire les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience⁵⁰ ». Sa première enquête historique servirait à repérer non pas l'origine ou le caractère originaire de l'homme, mais davantage à l'identification des processus ayant formé les discours sur les modes d'être de l'homme. L'histoire agit donc à l'intérieur des régimes d'ordre de la constitution des savoirs, dans les fondements qui structurent la connaissance. En effet, l'archéologie telle qu'elle est décrite dans *Les mots et les choses* détient le rôle d'identification des principes généraux d'ordres : comme une déconstruction d'un paradigme, c'est-à-dire comme la déconstruction de l'évidence du mode d'être des choses dans un régime de savoir. Dès l'étude de l'archéologie on comprend que l'homme « s'affecte dans le mouvement par lequel il devient objet pour lui-même [...] le monde est découvert [...] comme figure de ce mouvement par lequel le moi, en devenant objet, prend place dans

49 Les hypothèses de travail que Foucault entame dans *l'Introduction à l'anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant* doivent beaucoup d'inspiration à la interprétation heideggerienne de la métaphysique kantienne. Dans son *Kantbuch* Heidegger analyse comment Kant n'élabore pas un système ontologique qui tienne compte de la finitude fondamentale de l'homme et comment, par contre, Kant élabore une anthropologie philosophique. Si l'on veut approfondir les enjeux philosophiques sur le point de l'anthropologie du *Kantbuch* voir : F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, 2003, cap. II « Anthropologie et finitude », p. 41-46. En outre comme le relève F. Gros : « l'épistémè se rapproche d'une époque au sens heideggerien de suspension de configuration d'un sens historique de l'être » dans F. Gros, « De Borges à Magritte », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes du colloque de Cerisy – juin 2001, Paris, Krimé, 2004, p. 22 note 25.

50 *DE IV*, « Une esthétique de l'existence », n°357 [1984], *art. cit.*, p. 731.

le champ de l'expérience et y trouve un système concret d'appartenance⁵¹ ». Ces sont néanmoins les effets du postkantisme. L'homme est ainsi positionné dans l'élément formateur du monde. Le sujet est pris dans la synthèse née de sa liaison avec le monde. Le monde est, en peu de mots, l'appartenance du sujet : chaque expérience doit être analysée à partir de là, autrement dit à partir du domaine où la nécessité devient possible. Le monde détermine « les sources du savoir humain », le « domaine de l'usage possible et naturel du savoir » et finalement les « limites de la raison », (en résumant : sensibilité, entendement, raison, c'est-à-dire la triade de la première *Critique*). Ainsi, l'entreprise critique est relancée par Kant à travers la formulation des limites de l'expérience possible qui exclut le seul usage transcendantal des facultés.

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 transcendantale.⁵²

1.2.3 Critique et Anthropologie

Dans le commentaire de Foucault, en complément de sa thèse de doctorat : *Introduction à l'Anthropologie de Kant*⁵³, Foucault discerne déjà les lignes historiques de l'âge de l'anthropologie⁵⁴ – qui sera bien thématifiée en 1966 comme « ce seuil qui nous sépare de la pensée classique et constitue notre modernité⁵⁵ » –, où émergent à la fois la configuration récente dans le traitement du vivant et la disparition de la figure de

51 M. Foucault, « Introduction à l'Anthropologie », *op. cit.* p. 72.

52 *Ivi.*, p. 54.

53 Cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.* Au cours des années 1959-1960, Foucault travaille à Hambourg sur les manuscrits kantien. La thèse complémentaire de Foucault, parue au même moment que *L'histoire de la folie*, consiste dans le travail de traduction, introduction et notes de l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant. Pour approfondir la fécondité de ce texte, je recommande les lectures suivantes : C. Norris « What is Enlightenment » dans *Qu'est-ce que les Lumières, Magazine littéraire*, n. 207, mai 1984, p. 35-39 ; G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 33-53 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 31-57 ; M. Fimiani, *Foucault et Kant : critique, clinique, éthique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998 ; P. Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 53-64.

54 Il faut préciser que ces thématiques sont déjà objets de d'intérêt de Foucault avant la rédaction de sa thèse complémentaire. En effet, en 1952-1953, celui-ci donne un cours à Lille intitulé *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale*. Dans ses leçons, Foucault parcourt le trajet anthropologique de la philosophie moderne à travers Kant, Hegel, Marx, Feuerbach, Dilthey et Nietzsche.

55 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 15-16.

l'homme ayant caractérisé le XVIII^e siècle comme « doublet empirico-transcendental ». Ces sont les raisons pour lesquels j'utilise la thèse complémentaire de Foucault comme la mèche du détonateur théorique qui fera sauter le traitement classique du sujet. Même si on est face à un texte "vert" de Foucault, il faudrait de toute façon reconnaître son caractère inaugural et destructif. Alors, l' anthropologisation de la philosophie, son trait principal réside en ces termes foucauldien : « elle apprend à l'homme à reconnaître dans sa propre culture l'école du monde » ce monde dont on fait un usage quotidien car « le temps y règne mais dans la synthèse du *présent*⁵⁶ » Dans sa « géologie profonde », c'est-à-dire tout au long des vingt cinq années où son texte connaît ce qu'on peut appeler « une sédimentation », Kant développe une anthropologie positive qui sera aux commandes de la philosophie moderne car il n'est « pas possible de donner une valeur transcendantale aux contenus empiriques ni de les placer du côté d'une subjectivité constituante sans donner lieu à une anthropologie. »⁵⁷ L'*Anthropologie* de Kant n'est pas un prolongement tout court de l'entreprise critique mais il établit quoi qu'il en soit un fil de communication entre la philosophie critique et l'anthropologie empirique constituée au XVII^e siècle. À y regarder de plus près, il s'agit bien d'un appareil théorique où les limites du savoir empirique – c'est-à-dire de la connaissance – et les formes concrètes de l'existence coïncident. À partir de l'*Anthropologie*, Foucault livre une analyse du rapport entre l'entreprise critique, l'anthropologie et l'image concrète de l'homme qui en résulte. Cela entraîne une interrogation, à savoir : cette image critique de l'homme a-t-elle guidé et orienté une certaine élaboration de l'expérience critique étant donné qu'« il y aurait une certaine vérité critique de l'homme, fille de la critique des conditions de la vérité⁵⁸ »? Donc il faudrait comprendre où et comment s'opère la jonction du thème transcendantal avec le thème de l'homme. Selon le Foucault auteur de *Les mots et les choses*, le point d'émergence qui capture sa attention à propos de ce thème du doublet empirico-transcendental est la *Critique de la Raison pure*, car elle indique un champ transcendantal où le sujet n'est pas empirique, mais il est fini. Ici le thème transcendantal est distingué de celui de l'empirique : c'est la « version critique du transcendantal » mais c'est dans la nature fini de l'homme qu'on retrouve un deuxième

56 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 33. Souligné par moi.

57 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 261.

58 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 13.

version du transcendantal : celle anthropologique⁵⁹. L'objet de l'anthropologie de Kant selon Foucault n'est pas ni « le sujet en soi » de la deuxième Critique, ni le « je pur » étudié dans la première mais un « moi-objet » qui est aussi « sujet ». Autrement dit, l'homme pris dans son caractère ambiguë d'être à la fois déterminé et déterminant.

Y-a-t-il un rapport de finalité entre la *Critique* et l'*Anthropologie* ? La méthode archéologique adoptée par Foucault pour esquisser son texte – comme lui même le déclare à la page 13 de l'Introduction – met au jour la tentative critique de l'anthropologie de se focaliser sur un « homme critique ». Or, l'entreprise critique se déploie à travers l'approche anthropologique donnant à celle-ci « un rôle constitutif dans la naissance et le devenir des formes concrètes de l'existence humaine⁶⁰ ». Donc, Foucault essaie d'une part d'opérer une enquête génétique de tout l'enjeu critique kantien, et de l'autre, il analyse les rapports structurels reliant l'anthropologie et la critique.

1.2.4. *Le temps archéologique forme la liaison entre la vérité et la liberté*

L'ampleur du regard offert par l'anthropologie, se raccorde aux thèmes majeurs de la *Critique* : rapport à l'objet, synthèse et validité universelle de la représentation. La possibilité de la connaissance de soi – une thématique très débattue par Kant – n'est pas du domaine des intuitions pures, mais du domaine de la vérité phénoménale, où le « moi » est un objet « offert au sens dans la forme du temps⁶¹ ». Mais l'auto-affection du sujet n'est possible que d'un point de vue de la réflexion transcendantale. Pour le dire autrement, l'anthropologie détermine ce que l'homme *kann und soll*, c'est-à-dire ce qu'il *peut et doit* affirmer à l'égard de soi. La liaison entre le *können* et le *sollen* nous indique la pragmatique qui est à la fois singulière (quotidien) et universelle (la raison pratique).

Le rapport du donné et de l'*a priori* prend dans l'*Anthropologie* une structure inverse de celle qui était dégagée dans la *Critique*. L'*a priori*, dans l'ordre de la connaissance, devient dans l'ordre de l'existence concrète, un originaire qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà là ; en revanche ce qui est le donné

59 La distinction entre la version critique et la version anthropologique du transcendantal est entamé par B. Han dans *L'ontologie manquée* de Michel Foucault, *op. cit.*

60 *Ibidem.*

61 *Ivi.*, p. 24.

pur dans l'ordre de la connaissance, s'éclaire, dans la réflexion sur l'existence concrète de sourdes lumières qui lui donnent la profondeur déjà opérée.⁶²

Ce qui, dans la *Critique*, était identifié suivant deux régions distinctes, l'*Erscheinung* (le réel dans l'ordre du constitué) et le *Vermögen* (le possible dans l'ordre des conditions) résulte indivisible dans l'*Anthropologie* : la région de l'*a priori* de la connaissance se précise dans l'*a priori* de l'existence. Pourtant, le discours anthropologique ouvre le chemin à une activité non-fondatrice du domaine de l'expérience et de la vérité, et voilà qui constitue précisément le noyau de l'intérêt philosophique foucauldien. Le temps de l'anthropologie est différent de celui de la critique, expression de la forme pure et unité de l'originnaire (*Ur*). Ce temps exprime en effet la « dispersion de l'activité synthétique par rapport à soi-même ». Le temps n'est plus fonctionnel à la synthèse, mais « ce qui affecte l'activité synthétique, l'ouvre à la liberté, ce qui la limite, la place, par le fait même, dans un champ indéfini⁶³ ». En peu de mots, le temps archéologique forme la liaison entre la vérité et la liberté : les conditions de la vérité sont les conditions pour la liberté. La vérité et la liberté appartiennent à l'homme car elles se placent dans une dimension « vraiment temporelle », c'est-à-dire originnaire car l'*a priori* a une trame temporelle. L'anthropologie restitue ainsi un sens différent du problème de l'origine. À l'égard de ce changement de sens du temps, il faut souligner une conséquence importante, à savoir l'affirmation d'« une connaissance de l'homme que l'homme lui-même pourra immédiatement comprendre, reconnaître, et indéfiniment prolonger⁶⁴ ». Le *Gemüt*, sens interne de l'homme prescrit la forme d'une universalité de l'humain. « Nous sommes au niveau de ce qui fonde le refus d'un intellect intuitive⁶⁵ ». L'homme, citoyen du monde, approprie à travers sa finitude de l'appartenance entre la vérité et la liberté tandis que dans la *Critique* le rôle de la philosophie transcendantale était celui de donner un fondement à la vérité et à la liberté.

Selon Foucault, c'est dans un tel cadre qu'au niveau de la recherche sur l'anthropologie de Kant une confusion se crée qui perdurera dans toute la philosophie contemporaine successive : en effet, il y a confusion sur « la réflexion qui fonde » en

62 Ivi., p. 42.

63 Ivi., p. 56.

64 Ivi., p. 60.

65 Ivi., p. 66.

raison du caractère intermédiaire de l'originaire qui se joue entre l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude. La question est au fond : quel est la place et le rôle de l'empiricité pour la réflexion dont la prétention est celle d'amener l'*a priori* vers le fondement ?

En raison de ce qu'il y a de plus initial en son projet, l'Anthropologie ne peut pas manquer d'être à la fois réductrice et normative. Réductrice, puisqu'elle n'acceptera pas de l'homme ce qu'il sait de lui-même, par le « *Selbstgefühl* », mais seulement ce qu'il peut en savoir par le mouvement qui passe par la médiation de la *Physis*. L'Anthropologie ne s'adressera qu'au phénomène du phénomène, au terme d'une flexion qui suppose toujours l'horizon de la Nature. Mais d'un autre côté, elle sera toujours la science d'un corps animé, finalisé à l'égard de lui-même, et se développant selon un juste fonctionnement.⁶⁶

L'anthropologie présente ainsi une structure épistémique qui pourra être un modèle pour les autres sciences : la psychologie, la physiologie, etc., autrement dit elle serait une science qui fonde, limite et finalise le savoir. L'anthropologie fonde toute positivité de la science grâce à sa fonction réductrice et objectivante de l'homme. L'illusion de l'anthropologie qui vient de sa référence à l'empirique est d'avoir un rapport non préalable mais première avec l'homme et ainsi ouvrir voie naturelle au fondement, car comme nous dit Foucault « l'anthropologie [est] comme [un] discours sur la finitude *naturelle* de l'homme⁶⁷ ». L'ambiguïté créée par Kant autour de la notion de « nature » (qu'il considère à la fois comme une dimension fixe de l'homme et de l'autre comme structure du rapport fondamental à l'objet) a apporté dans la philosophie post-kantienne la conviction métaphysique que l'homme ait une nature nécessaire. Voilà le pivot conceptuel qu'il faut toujours garder bien net à l'esprit afin de comprendre l'enjeu de la philosophie foucauldienne. Le savoir est basé sur la nature fixe de l'homme. Précisément, la connaissance sera ce qui objective l'homme au niveau de l'être naturel, et en effet Kant opère un passage argumentatif dans l'*Anthropologie* qui va de la structuration des limites de la connaissance à la nature de l'homme.

66 Ivi., p. 73.

67 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p.269.

Mais en tant qu'être naturel l'homme ne fonde sa propre connaissance qu'en la limitant, qu'en l'insérant dans un jeu de nature qui ne lui donne de possibilité que s'il lui retire sa valeur. Et une science anthropologiquement fondée sera une science réduite, mesurée à l'homme, déçue de sa propre vérité, mais par là même restituée à la vérité de l'homme. C'est ainsi que L'Anthropologie, prend l'allure d'une connaissance normative, prescrivant par avance à chaque science qui met l'homme en cause, son cours, ses possibilités et ses limites.⁶⁸

1.2.5. *La possibilité de penser l'homme détaché de l'expérience originare*

Mais une connaissance empirique de la finitude est-elle possible ? Ou l'empirique est-il la limite pour soi-même et la frontière de la connaissance ? Il faudrait alors « reporter sur la philosophie de notre époque toute l'ombre d'une philosophie classique désormais privée de Dieu⁶⁹ ». La forme d'interrogation de l'*Anthropologie* envisage la difficulté due à l'impossibilité de fonder l'empiricité. Ce questionnement doit être parcouru à partir de la question de l'homme en tant que contingent et non pas sujet transcendantal. Pourtant Foucault se demande : comment peut-on penser la finitude dans une forme positive ? L'histoire de la philosophie prékantienne ne considérait la finitude de l'homme que dans un sens négatif. Platon définissait ce qui est fini par rapport à ce qui avait ordre, harmonie et mesure. Aristote ajoutait qu'elle était une chose ne manquant de rien. Or, tout ce lexique se réfère à quelque chose de parfait et illimité, donc infini grâce à – pour le dire cette fois avec Plotin – l'illimitation de la puissance. Kant, à son tour, affirme que l'« être fini pensant » peut agir et être uniquement à partir de ses conditions spécifiques et prédéterminées. L'originalité de la lecture foucauldienne de l'*Anthropologie* réside dans le fait d'avoir discerné dans l'appareil transcendantal la possibilité d'un sujet non fondé sur un entendement *a priori*⁷⁰. Ainsi il est possible de formuler la piste pour une autre finitude de l'homme, dont le sens est positif.

Au vu de cette liaison entre transcendantal et finitude, l'archéologie n'a donc pas à hériter des critiques portées par Husserl et Merleau-Ponty contre le sujet transcendantal kantien et son abstraction : dans l'ego constituant, puis dans l'être-

68 *Ibidem*.

69 *Ivi.*, p. 74.

70 Cf. *L'ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*

au-monde, il est en droit vérifier le texte original. « il » = qui ? l'archéologie = elle est en droit ? de décrire les métamorphoses de ce sujet « non empirique » et « fini » que Kant avait placé en dehors de la représentation, en position de fondateur. Kant, il est vrai, ne fit que quelques pas sur ce chemin.⁷¹

Le point central de la philosophie kantienne et qui résonne au cœur du questionnement foucauldien est : comment penser la finitude sans la justifier dans une ontologie infinie ? Foucault se rend aussi compte qu'il ne peut remettre la réponse à cette question dans la fondation empirique tout court, car celle-ci n'est qu'un reflet de la dimension véritable d'un absolu. Comment peut-on alors formuler une ontologie du fini ne s'appuyant pas sur un donné empirique qui ne porte en lui les conditions de possibilité de la connaissance ? Est-il possible de penser l'homme sans expérience originaire ? Foucault ne recherche ainsi ni les origines du monde, ni les origines de l'homme mais bien ce qui fait exister l'homme en tant que concept, en tant qu'objet des sciences humaines. L'« homme », comme on verra dans les prochains paragraphes, est apparu récemment, surgi avec la naissance des sciences positives de l'homme. Dire l'homme et dire l'être de l'homme remonte à deux traditions différentes : l'une plutôt contemporaine est celle de l'homme offusqué par l'épistémologie ; l'autre propre à l'héritage post-platonicien, est celle de l'être offusqué par l'Idée. Le problème de notre mode de penser est « que nous sommes aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, les êtres humains, mais pas l'homme⁷² ». La résolution foucauldienne consiste à historiciser à l'intérieur de la tradition de l'histoire de la philosophie l'être de l'homme et, en même temps, elle entend aussi ne pas charger celui-ci de détermination positive, afin de mettre au jour son « existence historique » en tant que formation discursive, selon les conditions variables de l'histoire (ce qu'on verra avec la formulation de l'*a priori* historique). Ce sont les conditions du sujet connaissant qui déterminent la nature de l'homme. En outre, l'homme est le produit du dispositif de savoir des sciences positives humaines. Celles-ci sont les produits du modèle de l'anthropologie. L'homme est saisi, pour une partie, de l'image qu'il tire des fonctions du sujet connaissant (le côté

71 À propos du dialogue entre le premier Foucault et la phénoménologie, se reporter à l'article très éclairant de G. Lebrun *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, art. cit.

72 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 333.

transcendantal) ; pour l'autre partie, il est le produit positif du modèle anthropologique des sciences humaines (côté empirique). Foucault refuse le sujet connaissant considéré comme médiateur à la fois du dispositif transcendantal et du dispositif empirique. En second lieu, il réfute l'idée de « l'homme » comme produit de ce que l'on peut connaître en respectant la règle des limites dues aux conditions de la connaissance même opérée par le sujet. En résumé : il s'éloigne de toute circularité et autoréférence du mouvement d'entendement, qu'il soit de l'ordre du saisir empirique ou de l'ordre des facultés pures.

La philosophie post-kantienne est tombée dans l'erreur de lire dans le discours autour de l'homme, ou plus particulièrement, dans le caractère nécessaire de la nature de l'homme, l'apport du transcendantal à la manière d'une métaphysique prékantienne. Cette illusion de la philosophie occidentale surgit de l'ambiguïté donnée par Kant à la définition de « naturel », à savoir d'une part vu comme structure stable de l'homme et de l'autre comme « forme fondamentale du rapport avec l'objet ». En effet, l'anthropologie se pose en accès naturel du fondement : si on libère le discours anthropologique de la dépendance logique d'un *a priori*, on aurait alors plus la vérité vraie du fondamental, car la possibilité d'une connaissance vraie est liée à la différence entre la dimension empirique et la dimension transcendantale. En revanche, si on développe le modèle anthropologique en l'approchant du langage de la limite et de la finitude, il deviendra alors impossible de se libérer de la négativité de la relation avec l'infini, car la finitude sera toujours pensée à partir de l'absolu. L'opération de la philosophie a consisté dans l'union du mouvement de la connaissance avec une nature invariable du sujet : en effet « la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et comme point de départ de sa réflexion ». La vérité devient ainsi vérité comme « l'âme de l'homme ». Ici, l'interrogation de Nietzsche développée à partir de la postulation de la place vide de Dieu donnera un nouveau motif positif à la finitude de l'homme qui sera finalement séparée de la relation avec l'infini. Avec la référence à Nietzsche – quelques aspects de sa pensée deviennent pour Foucault éléments d'un fil conducteur de la question de l'anthropologie – se conclut l'*Introduction* de Foucault.

L'espace occidental, brusquement, s'est creusé; *la présence et l'absence des dieux*, leur départ et leur imminence y ont défini pour la culture européenne un

espace vide et central où vont apparaître, liés en une seule interrogation, la finitude de l'homme et le retour du temps. Le XIX^e siècle passe pour s'être donné la dimension de l'histoire; il n'a pu l'ouvrir qu'à partir du cercle, figure spatiale et négatrice du temps, selon laquelle les dieux manifestent leur venue et leur envol, et les hommes leur retour au sol natal de la finitude. Plus que dans notre affectivité par la peur du néant, c'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti, par le silence qu'elle a placé à son principe, et qu'aucune œuvre, à moins qu'elle ne soit pur bavardage, ne peut recouvrir.⁷³

§ 1.3. Du « dispositif général de la finitude » aux formations archéologiques

1.3.1. L'image non fondée de l'homme

« Au début du XIX^e siècle, est apparu ce très curieux projet de connaître l'homme ». L'homme moderne, vivant, travaillant et parlant, n'est pensable qu'à titre de figure de la finitude. On peut formuler l'image de l'homme car on le pense à partir du fini qui est fini à soi-même. Tel est le concept d'homme délinée dans le champ de la connaissance et qui s'est donné au savoir moderne, dans une référence sans cesse à lui-même. Le projet de connaître l'homme à la manière de l'analyse foucauldienne des années 1960, a été inauguré pour une partie, comme je l'ai déjà évoqué, par Kant : ce dernier est en effet le philosophe qui a rompu avec la pensée de l'infini en rendant possible une pensée du fini, qui a posé « le péril d'un anthropologie » sur la question de la finitude de l'homme. Jusqu'à ce degré du raisonnement, on peut affirmer que Foucault essaie de déplacer la dimension transcendantale de la vérité, du motif de la connaissance vers une dimension historique du mode d'être non-fondé. On verra au long de ce traitement de la difficulté de décrire le statut et les implications du " non-fondé". Il faudrait avant tout détacher au niveau théorique une éventuelle superposition entre le transcendantal et le fondement, car cela pourrait sembler une considération banale mais il ne sont pas la même chose. Tous deux ont en commun une circularité autofonctionnelle qu'il faut rejeter : la vérité ne constitue jamais à soi-même sa propre fondation, tandis que le sujet

73 M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie, op. cit.*, p. 79. Souligné par moi.

ne peut pas être à soi-même principe transcendantal.

À mon sens, le Foucault des années 1960 n'entend pas se libérer tout court du fondement, comme le révèle par exemple l'ambiguïté qui se cache derrière la notion d'« *a priori* historique » : un fondement qui ne fonde pas, qui soit bien solide pendant que ses éléments soient variables. De même, comme l'on sait, Foucault essaiera d'abord par son attitude anti-humaniste de se débarrasser de la subjectivité transcendantale et il ne peut du même coup quitter d'une part la verticalité du transcendantal et d'autre part l'horizontalité d'un fondement. Foucault tente de trouver avec la notion d' *a priori* historique une base qui ne pré-existe pas à l'expérience de l'empirique. En effet, l'empiricité se fonde elle aussi sur la vérité, exactement comme le transcendantal, qui fort d'être vrai à soi-même, produit des effets de vérités. Comme on l'a vu, la liaison entre l'*Anthropologie* et la *Critique* a comme base un problème de fondement. Dans le modèle anthropologique, les limites de l'empirique gagnent du sens à partir des déterminations du transcendantal ; dans la *Critique*, c'est également à partir de ce dernier que l'on arrive à l'élément empirique⁷⁴. Donc, l'usage du fondement apparaît comme une sorte de justification de la circularité rétrospective existant entre le transcendantal et l'empirique. L'*a priori* dans l'*Anthropologie* est conceptuellement un originaire qui n'est pas premier dans l'ordre temporel, mais simplement "déjà là".

Apparaît donc l'impossibilité d'établir, entre l'empirique et l'*a priori*, le rapport de fondation anciennement exprimé par le « fondamental », lequel, en soulignant la nécessité absolue de renvoyer les contenus empiriques à leurs conditions *a priori*, donnait au transcendantal la préséance logique qui sépare le constituant du constitué. Au contraire, l'infléchissement du thème transcendantal en « originaire » a pour conséquence de ruiner le projet critique en vouant l'*Anthropologie* à rechercher un fondement que lui dérobent à la fois ses présupposés théoriques et l'ambivalence de son objet.⁷⁵

Alors, l'histoire n'est-elle pas le « lieu privilégié où peut apparaître la finitude? ». Comment le scénario change-t-il si l'on pense à une empiricité historique ? C'est le

74 Cf., B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 45 et suivantes.

75 Ivi., p. 54.

chemin de la critique des savoirs, initialement structuré comme une histoire critique des sciences humaines, qui s'est donné comme objectif de détrôner l'homme de sa place d'objet de savoir. Et encore, comment modifie-t-on le scénario philosophique pour que le lien entre vérité originaire et sujet pré-donné soit rompu ? Voici la double visée stratégique de l'histoire : l'archéologie de la vérité sur l'homme et l'archéologie de la vérité de l'homme, dont le produit est la construction, le corrélatif de la vérité qui a été construit par la pensée de l'homme. Le sujet de Platon jusqu'à Kant a été dépositaire de la vérité extérieure tandis qu'avec Foucault s'opère un virage intellectuel : il considère en effet le sujet comme se rapportant à la vérité à partir du lieu extérieur de l'histoire. Le statut de la vérité se montre comme modifiable et variable dans l'histoire. La nouvelle question à se poser est : quels processus historiques ont formé la subjectivité ? Ou mieux encore, quels sont les parcours de subjectivation et objectivation par lesquels le sujet se pose comme sujet à connaître ?

1.3.2. *L'inauguration d'une histoire critique de la pensée*

Avec cette cascade de questions s'ouvre le chemin d'enquête de l'histoire critique de la pensée.⁷⁶ La recherche des formations archéologiques sert à souligner comment les savoir ont placé l'homme à la place de l'objet de vérité. Chaque époque constitue une

76 Chemin, qui à dire vrai, a déjà été inauguré par la tradition philosophique de la phénoménologie comme cela apparaît évident par exemple si l'on pense au concept de la suspension de la vérité utilisée contre l'extériorité naturelle du monde : l'*epochè*. dont voici une description : « L'*epochè* phénoménologique. À la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle *epochè*, au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné. [...] Notre ambition est précisément de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis par la méthode même de mise entre parenthèses [...]. Ce que nous mettons hors du jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle [...]. je ne nie donc pas ce monde comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'*epochè* phénoménologique qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. Par conséquent, toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel [...] je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité ; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite. » E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris Gallimard, coll. "Tel", 1913, *op. cit.*, p. 101-103. Au sujet de la position du premier Foucault dans le sillage phénoménologique, se reporter à l'article G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », *op. cit.* Dans le détail, Voir la comparaison opérée par l'auteur entre le sillage foucauldien du concept merleau-pontien de la finitude positive, et l'analyse de la *mathesis* dans la *Krisis* d'Husserl. « Comme on l'a fait observer, *Les Mots et les Choses* ciblent correctement la pensée de Merleau-Ponty, mais l'auteur semble tenir pour acquis que Merleau-Ponty exprime la vérité de Husserl – ce qui est très discutable, on le sait. De plus, Foucault, en centrant la phénoménologie sur la finitude fondatrice, refuse *a priori*, et injustement, l'intérêt de toute lecture qui retrouve chez Husserl une reprise des thèmes de la métaphysique, plus profonde encore que l'auteur ne l'avait pensé ».

identité à travers des formations discursives qui détiennent les significations non manifestées de l'être. Donc, d'un certain côté, Foucault veut démasquer l'évidence acquises par les sciences humaines, de l'autre, il veut indiquer historiquement les constitutions structurelles de l'être. Ainsi veut-il rendre ce qui est certain, discutable et ce qui se cache, déchiffrable. Ces sont les deux aspects typiques du moment anthropologique de notre culture, qui ne s'articule donc plus par représentations mais par conditions de possibilité lesquelles doivent être tracées suivant les ruptures historiques à l'intérieur d'un « dispositif général de finitude ». Avec l'idée que la pensée même possède une forme historique, Foucault opère ainsi une radicale mise en question de la raison classique. Selon Foucault, aucune forme déterminée de la raison coïncide avec la raison. L'usage systématique de l'histoire sert à faire émerger la contingence liées aux pratiques humaines qui rendent comme nécessaires les éléments de la forme déterminée de la raison. Étant donné que la raison est constituée par les choses humaines, elle peut en même temps être déconstruite par l'étude critique de l'histoire.

[...] l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité.⁷⁷

L'*a priori* historique est une réponse non originaire à deux renoncements foucauldien : l'ego transcendantal et le savoir anthropologique⁷⁸. L'homme, selon l'analytique de la finitude, est défini comme un étrange doublet empirico-transcendantal, « puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute

77 M. Foucault, *DE I* «Préface à la transgression», n°13 [1963], *art. cit.*, p. 239.

78 Béatrice Han suggère (*op. cit.*, p. 14-15) qu'avec l'*a priori* historique Foucault cherche un sujet sans transcendantal dans le cadre de la critique envers la phénoménologie confondant le champ de l'origine avec le champ de l'originaire dont la tentative consiste à fournir une nouvelle version du transcendantal. Je préfère adhérer à la formulation offerte par Philippe Sabot dans *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, *op. cit.*, où il lit l'*a priori* historique comme une figure historicisée du transcendantal, étant en effet « l'ensemble des règles qui conditionne, pour tous les discours d'une époque donnée, la formation de leurs méthodes ainsi que la forme de leur véridicité. ».

connaissance ». En premier lieu, pour comprendre cette instrument théorique de l'*a priori* historique il faudrait avant tout expliciter le projet foucauldien de la méthode archéologique, car c'est bien au niveau archéologique que l'on découvre l'*a priori* historique de chaque savoir.⁷⁹

1.3.3. L'archéologie comme prescription critique

Foucault privilégie la méthode d'analyse archéologique au cours des années soixante, montrant la corrélation entre les diverses formations discursives propres à une époque du savoir. Déjà en 1961, dans l'*Introduction à l'Anthropologie* de Kant, Foucault utilise deux fois le terme « archéologie ». En effet, il évoque une « archéologie du texte » pour indiquer comment son analyse laisse émerger l'*homo criticus* et ses formes concrètes de l'existence humaine, comme on l'a déjà évoqué. La seconde occurrence est enserrée dans la formule « archéologie d'un terme » où le « terme » en question est « anthropologie » : Foucault veut analyser « la signification générale de ce champ de connaissance empirique qui vient d'émerger ». Déjà ici, on voit comment l'archéologie, en tant que prescription critique, débusque le principe organisateur de l'espace empirique dans lequel se jouent les organisations discontinues entre les fonctions des rapports internes aux éléments.

Dans *Les mots et les choses*, l'entreprise archéologique est explicitée dans les premières pages du texte et sert à rechercher les modes d'êtres variables à chaque époque, constitutifs de « l'ordre sur le fond duquel nous pensons ». La visée archéologique est donc de faire émerger les conditions de notre pensable, et d'ôter leur voile aux effets de surface créés par la quasi-continuité historique des mouvements des idées humaines. Cette démarche analytique révèle la configuration épistémique propre à la figure humaine. En outre, il s'agit d'examiner comment le système des positivités s'est-il articulé à l'intérieur de la *ratio* européenne à la jonction entre XVIII^e et XIX^e siècle. La méthode montre les événements radicaux qui dans leur répartition sur toute la surface visible du savoir indiquent le réseau des éléments possibles et nécessaires pour formaliser un système général de savoir. L'archéologie montre alors l'extériorité porteuse de l'historicité du savoir et par conséquence, de l'homme. En fait, elle parvient

79 Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.*, chap III.

également à travailler à l'intérieur de l'expérience du langage, ce que nous verrons plus avant.

Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement. L'archéologie, elle, doit parcourir l'événement selon sa disposition manifeste, elle dira comment les configurations propres à chaque positivité se sont modifiées [...] elle analysera l'altération des êtres empiriques qui peuplent les positivités.⁸⁰

Les problèmes du modèle archéologique seront analysés par Foucault successivement dans *l'Archéologie du savoir*, où ce mode d'analyse brise la systématisation de l'histoire : selon le discours foucauldien, les éléments documentaires deviennent des monuments de la mémoire humaine. Alors l'archéologie est un domaine de recherche qui servira à rendre comme matériau vivant les « monuments muets ». Cette recherche bouleverse le rapport entre la théorie et la pratique. Classiquement on analyse une pratique humaine à partir d'une théorie ; avec le modèle archéologique c'est la théorie qui est construite à partir des pratiques, des institutions et des savoirs de l'homme, donc l'archéologie formule « une analyse de ce qu'on pourrait appeler le «théorico-actif». »⁸¹ Ces éléments sont « traces verbales » constitutives de l'homme dont il faudrait déconstruire à niveau de l'histoire et de formation tous les ordres que ces traces ont créés, donc il faudrait lancer une analyse critique « de notre propre sous-sol [...] et s'il n'y avait pas eu dans ce sol quelque chose comme une faille, l'archéologie n'en aurait été ni possible ni requise. »⁸² Cette définition de l'anthropologie assume une connotation différente avec le traitement méthodologique de 1969 lorsque apparaît *l'Archéologie de savoir*. En effet deux années avant, Foucault déclare :

L'archéologie, telle que je l'entends, n'est parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols) ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), c'est l'analyse du discours dans sa modalité

80 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op .cit., p. 229-230.

81 DE I «Michel Foucault, Les Mots et les Choses», n° 34 [1966], art. cit. p. 499.

82 Ivi., p. 500.

d'archive.⁸³

Dans *Histoire de la folie*, l'archéologie de la folie et dans *Naissance de la clinique*, l'archéologie du regard clinique (textes qui sont parus avant même de la publication de *Les mots et les choses*) la méthode était plutôt visée à considérer les modifications des significations liés aux conditions qui faisant apparaître, dans un certain moment, un objet scientifique. Ou, mieux, la méthode s'insérait dans les interruption de signification entre une époque et l'autre, afin de comprendre tous les « conditions formelles d'apparition d'un objet ». En 1969, l'archéologie est visée à la description de l'archive⁸⁴, dans le sens que l'archive est le récipient historique des formations de discours, des limites de la dicibilité ; et non pas un inventaire permanent des documents. En effet dans *Les Mots et les choses* Foucault est plutôt prudent à employer le terme d'archive:

Les documents de cette histoire neuve ne sont pas d'autres mots, des textes ou des archives, mais des espaces claires où les choses se juxtaposent : des herbiers, des collections, des jardins; lieu de cette histoire, c'est un rectangle intemporel, où, dépouillés de tout commentaire, de tout langage d'alentour, les êtres se présentent liés l'une à côté des autres, avec leurs surfaces visibles, rapprochés selon leurs traits communs, et par là déjà virtuellement analysés, et porteurs de leur seul nom.⁸⁵

L'archéologie en 1969 et grâce au projet commencé en 1966 devient une sorte de système théorique du savoir empirique dans le cadre de la vie réelle des hommes et sur les articulations des sciences sur la pratique quotidienne (les progrès de la médecine, l'économie sociale, le traitement de la folie, etc⁸⁶). En outre, Foucault analyse à propos des discours : leurs frontières, leurs règles de formation, leurs conditions d'existence. Il met des limites historiques là où traditionnellement ont été considérés comme indéfinis ou conséquences logiques ou épistémiques d'un "déjà donné".

83 DE I « Sur les façons d'écrire l'histoire » n°48 [1967], *art. cit.* p.595. Souligné par moi.

84 Dont voici une citation à ce propos «Il faut avoir à sa disposition l'archive générale d'une époque à un moment donné. Et l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive» dans DE I, «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» n° 34, [1966] *art. cit.* p.499.

85 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 143.

86 DE I «Michel Foucault explique son dernier livre», n° 66 [1969], *art. cit.* p. 778.

1.3.4. L'archéologie : « le droit de contester la dimension transcendantal »

En tout cas, on ne peut pas ignorer du tout l'intensité étymologique du terme archéologie, puisque, en effet, *arché* en grec signifie commencement. L'idée de commencement n'est pas forcément liée au sens de origine primaire. Ici, toute la force théorique de Foucault est inscrite dans ce modèle historique qui élimine l'habitude théorique à faire suivre d'un fondement tout raisonnement possible. Foucault recherche ainsi des commencements relatifs, des instaurations et transformations des objets du savoir. Contre l'histoire monumentale, contre ceux qui mythologisent l'histoire, la conscience transcendantale et l'homme souverain, il faut les attaquer sur « leur propre terrain, c'est-à-dire celui de l'histoire . »

Si vous reconnaissiez à une recherche empirique, à un mince travail d'histoire le droit de contester la dimension transcendantale, alors vous cédez l'essentiel. De là une série de déplacements. Traiter l'archéologie comme une recherche de l'origine, des *a priori* formels, des actes fondateurs, bref comme une sorte de phénoménologie historique (alors qu'il s'agit pour elle au contraire de libérer l'histoire de l'emprise phénoménologique), et lui objecter alors qu'elle échoue dans sa tâche et qu'elle ne découvre jamais qu'une série de faits empiriques. Puis opposer à la description archéologique, à son souci d'établir des seuils, des ruptures et des transformations, le véritable travail des historiens qui serait de montrer les continuités (alors que depuis des dizaines d'années le propos de l'histoire n'est plus celui-là); et lui reprocher alors son insouciance des empiricités.⁸⁷

L'entreprise lancée par Foucault dans *Les mots et les choses* nous dit que le savoir possède une modalité qui le règle. Cette modalité qui est historique devient l'expression de l'ordre qui forme une loi dans la manière de penser. Donc, la pratique de l'ordre (ou l'expérience de l'ordre) est à la base du empirique et fonde ainsi les formes du savoir. La vie, le travail et le langage sont les trois domaines du savoir que Foucault choisit comme dimension délimitée d'analyse et qui sont, évidemment un exemple de classification de l'expérience qui répond à un système de règles de construction. L'archéologie est l'étude qui entre dans les lois intérieures d'un système d'ordre, donc

87 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 265.

elle est la condition de possibilité historique de la connaissance fonctionnant comme « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être ⁸⁸ ». L'ordre est la liaison principale entre les êtres et les choses et pourtant l'archéologie essaye davantage – je le dis avec les mots de Philippe Sabot – « à retracer *l'histoire des modes d'être de l'ordre*⁸⁹ ». L'ordre à rechercher dans l'historicité du savoir, est pensable à partir du lieu commun entre la visibilité des choses et la communicabilité des mots, bref l'ordre est l'unité de mesure des savoirs.

J'ai insisté beaucoup sur la description de l'archéologie parce que elle est la première tactique que Foucault utilise après avoir envisagé les problèmes propres au post-kantisme (criticisme transcendantal, sujet souverain, anthropologisation des sciences) par ce que l'archéologie attaque exactement deux clés de voûte principales de la philosophie kantienne : l'analytique du sujet et la problématique de la connaissance.

La connaissance, c'est la continuité de la science et de l'expérience, leur indissociable enchevêtrement, leur réversibilité indéfinie; c'est un jeu de formes qui anticipent sur tous les contenus dans la mesure où déjà elles les rendent possibles; c'est un champ de contenus originaires qui esquissent silencieusement les formes à travers lesquelles on pourra les lire; c'est l'étrange instauration du formel dans un ordre successif qui est celui des genèses psychologiques ou historiques; mais c'est l'ordonnement de l'empirique par une forme qui lui impose sa téléologie.⁹⁰

Or, en cherchant l'ordre des modes d'être de l'ordre de la pensée Foucault trouve un lieu d'analyse du empirique qui ne réponde pas du système proposé par épistémologie kantienne⁹¹. Comme on a vu dans le paragraphe §1.2 le sujet connaissant est le milieu de tous les expériences possibles. L'activité de la connaissance est un acte constituant qui est garantie par des opérations antérieurs à tous contenu connaissable. Le sujet est donc qui assure la synthèse entre les facultés et les objets à connaître. Une théorie faite dans cette manière est une théorie qui veut sauvegarder comme stables les identités dans le

88 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.*, p.13.

89 Ph. Sabot *Comment lire Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 15.

90 DE I, «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», n° 59 [1968], *op. cit.*, p. 730.

91 Cf. B.Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op.cit.*, p. 31-35, 68-71, 93-102.

temps et qui justifie un *telos* fondamental dans l'histoire et qui est soutenu par une vérité dogmatique. Avec l'aide de la méthode archéologique, Foucault par contre tente de :

remettre en question le thème d'un sujet souverain qui viendrait de l'extérieur animer l'inertie des codes linguistiques, et qui déposerait dans le discours la trace ineffaçable de sa liberté; remettre en question le thème d'une subjectivité qui constituerait les significations puis les transcrirait dans le discours. À ces thèmes, je voudrais opposer le repérage des rôles et des opérations exercées par les différents sujets « discourants » ; remettre en question le thème de l'origine indéfiniment reculée, et l'idée que, dans le domaine de la pensée, le rôle de l'histoire est de réveiller les oublis, de lever les occultations, d'effacer ou de barrer à nouveau les barrages.⁹²

L'archéologie brise l'unité rassurante de la pensée, celle qui se base sur des thèmes fondamentaux forment le point d'origine absolu sur lequel toute pensée s'organise. Elle est la description systématique d'un discours-objet, ou mieux elle est le repérage non pas des règles du discours mais du processus qui permet que les règles soient respectés à l'intérieur d'un discours. Comment se crée l'irréductibilité et l'évidence d'un discours, ce qu'implique nier l'idée que derrière cette évidence il aurait une activité constituant. Tel opération conceptuel, translittéré sur les cas des œuvres, nous fait éloigner de la supposition d'un sujet créateur comme principe d'unité. L'archéologie ne nomme pas le point d'origine absolu où tout s'organise ; mais elle est plutôt une réécriture du même objet. La réécriture ne suit pas l'ordre chronologique du temps, par contre, elle s'insère dans les divergences et les juxtapositions des formations discursives afin de capter la loi de leur dérivation et consistance. Le champ d'analyse de l'archéologie, celui du savoir, ne s'articule pas dans la succession temporelle et pourtant elle ne se base pas et n'est pas visée sur la catégorie d' « époque », il n'est pas idéalement indépendant de l'histoire continuiste.⁹³ « Il s'agissait de dépouiller de tout narcissisme transcendantale » la forme de le sujet voué à la temporalité.

92 DE I «Réponse à une question», n° 58 [1968], *art. cit.*, p. 684.

93 M. Foucault, *L'archéologie du savoir op. cit.*, p.182-194.

§ 1.4. La question ontologique de la connaissance

1.4.1. Le double problème de l'histoire et de la formalisation : le savoir étranger à nous-mêmes

« L'archéologie du savoir » telle qu'elle est déployée dans *Les mots et les choses* s'inscrit dans un domaine de la recherche, celui des connaissances au sens large, ou selon les mots de l'auteur, « un certain savoir implicite propre à cette société »⁹⁴. Mais posons dès maintenant cette considération : dire la "connaissance" et dire "le savoir" sont bien deux choses⁹⁵. À mon sens, l'opération intellectuelle foucauldienne est en effet un renversement du rapport entre connaissance et savoir. Quatre ans plus tard, lors de son cours dispensé au Collège de France (1970-71) intitulé *La leçon sur la volonté de savoir*, Foucault développera une analyse autour de ce binôme connaissance/savoir. Ce n'est pas la connaissance qui forme le savoir ; en revanche, c'est une certaine construction du savoir à une époque donnée qui détermine la connaissance. En peu de mots, le savoir guide *notre* façon de "conduire" la connaissance. Mais Foucault étudie nos connaissances qui sont analysées en suivant le trajet de leurs histoires constituantes. L'historicité de la connaissance, dans l'articulation générale des épistémès, se module sur les conditions et les systèmes de positivités qui l'ont rendue possible. Si la connaissance n'est pas née avec l'apparition de la raison de l'homme, elle s'est néanmoins instaurée, à une époque donnée, au cœur d'un dispositif de savoir chaque fois différent : « l'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques⁹⁶ ». Or, connaître la possibilité de l'instauration signifie connaître les mécanismes et les lois qui fonctionnent à l'intérieur même d'une connaissance.

94 DE I, « Michel Foucault, *Les mots et les choses* », n° 34 [1966] *art. cit.*, 498.

95 Au sujet de la distinction entre savoir et connaissance je renvoie à l'entrée « Savoir/savoirs » du *Dictionnaire Foucault* dont voici une ample citation : « Foucault distingue nettement le « savoir » de la « connaissance » alors que la connaissance correspond à la constitution de discours sur des classes d'objets jugés connaissables, c'est-à-dire à la mise en œuvre d'un processus complexe de rationalisation, d'identification et de classification des objets indépendamment du sujet qui les connaît, le savoir désigne au contraire le processus par lequel le sujet de connaissance, au lieu d'être fixe, subit une modification lors du travail qu'il effectue afin de connaître. L'analyse archéologique menée par Foucault jusqu'au début des années 70 s'occupe de l'organisation de la connaissance à une époque donnée et en fonction de classes d'objets spécifiques l'analyse généalogique qui lui succède essaie de reconstituer la manière dont le savoir implique à la fois un rapport aux objets de connaissance (mouvement d'objectivation) et au soi connaissant (processus de subjectivation). » J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2008, cit. p.119.

96 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.*, p. 13.

Pour la philosophie du premier Foucault il ne s'agit plus d'aborder au niveau gnoséologique le problème de l'*a priori* de la connaissance, ni de saisir l'étude de l'épistémologie pour extraire l'expérience de la connaissance. Foucault nous parle d'un savoir différent de celui qu'on tire des conditions de la connaissance, mais qui est ce qui rend possible l'émergence d'une théorie, d'une idée, d'une opinion ou d'une pratique. Or, la connaissance trouve sa fonctionnalité, ses règles et ses normes, dans le domaine du savoir, car ce dernier est la condition de possibilité des connaissances, il est ce « savoir constituant et historique » que Foucault entend interroger. En outre, le système général de la pensée est « porteur de l'historicité du savoir ». Cela implique la nécessité de lancer une recherche historique consistant à retrouver toutes les étapes, tous les éléments justement constituants de la connaissance, dans le but même de les saisir. En second lieu, cette attitude théorique incite à considérer la pensée de l'homme (cette dernière est un résultat entre la connaissance et le savoir et elle englobe les formations des représentations) non comme une structure fixe dictée par une nature humaine. La pensée de l'homme n'est pas une chose si simple (au sens où elle n'est pas unitaire) comme l'on a pu le croire, puisqu'elle-même est sujette à transformations, conditionnements et changements. Foucault considère le savoir comme un phénomène étranger à nous-mêmes : nous connaissons, et nous-nous connaissons à travers une connaissance construite.

Dans l'histoire de la pensée on ne peut pas rencontrer le savoir comme vérité (tel est aussi le cas de la nature de l'homme car ce dernier n'existe pas « comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible ⁹⁷»). En revanche, l'histoire du savoir permet l'identification d'un système de la pensée, des organisations formelles du « sous-sol sur lequel apparaissent les individualités historiques ». Pour être expliquée, ou encore pour trouver un espace de compréhension, la pensée doit remonter à ses bases historiques, à la racine de l'événement radical qu'on trouve sur « la visibilité du savoir » qui pourtant contient le point de naissance d'un système de pensée. Ainsi, l'archéologie se penche sur les déplacements et les virages des positivités qui forment « l'espace générale du savoir ». Le savoir est un système formel de surface sur lequel on peut trouver l'image de l'homme. Cette surface est la région du savoir où l'on peut, au fil d'une enquête

97 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.*, p. 321.

archéologique (ou historique en général), repérer les processus intérieurs ayant formé l'homme, une région laissant donc transparaître le mode d'être spécifique de celui-ci, à une époque déterminée. La position de l'archéologie est en quelque sorte oscillante, entre la recherche des ordres pratiques et celle des théories (philosophiques ou scientifiques) légitimant la fonctionnalité de l'ordre.⁹⁸ L'analyse de notre propre sous-sol n'est que l'analyse critique de notre condition, la recherche de *notre mode d'être*.

Il s'agit alors de *notre* connaissance, il s'agit de l'histoire de *notre* savoir, mais rien ne nous retient ici d'anticiper le syntagme utilisé par Foucault dans les années quatre-vingts : il s'agit de la « critique de nous-mêmes ». La critique, selon Foucault, avait sombré dans un sommeil anthropologique ; mais voilà notre philosophe qui la réveille grâce à sa fonction historique. Comme on verra dans les prochaines pages, c'est précisément pour cette raison que l'histoire et la critique se lient étroitement dans le système philosophique foucauldien et que ils sont capitales pour que lui puisse formuler l'ontologie à la fois historique et critique de nous-mêmes.

1.4.2. Histoire et ordre : les positivités

Comme on l'a vu dans le paragraphe 1.3.3./4. l'espace d'ordre archéologique est un espace historique qui fournit une base aux positivités et recherche la « mobilité inattendue des dispositions épistémologiques ». Il y a à n'en pas douter dans le raisonnement foucauldien un discours sur l'histoire comme déterminatrice d'ordres, ou bien l'histoire telle qu'elle a été perçue dans l'histoire de la pensée, autrement dit avec cet habile agencement de mots : l'histoire de l'Histoire (avec un grand "H" comme l'écrit Foucault lui-même). Il existe parallèlement un métadiscours sur l'histoire, c'est-à-dire une réflexion autour de l'histoire comme méthodologie d'étude et une recherche des modalités internes à l'histoire. En effet, Foucault choisit d'utiliser une nouvelle méthode d'enquête historique (notamment dans les années de la pensée foucauldienne qui fait ici l'objet de mon analyse, c'est-à-dire au milieu des années soixante, indiquons pour cela deux exemples : l'analyse de l'archéologie et celle de l'*a priori* historique). Toutefois, il faut avouer que Foucault n'est pas vraiment explicite sur ces deux modalités d'étude de l'histoire, tout comme il n'est pas clair sur le rôle de l'historicité du mode d'être ou sur la formation d'un espace d'ordre. Par exemple l'archéologie n'est pas un type d'histoire,

98 À propos de la pratique et de la théorie de l'ordre, voir l'article de F. Gros, *art. cit.*, p. 15-22.

c'est une modalité historique qui sert à retracer l'ordre à une époque donnée. Du reste, si l'histoire est variable (au sens où les régions d'ordres ne sont pas fixes ou toujours identiques, l'histoire est donc relative puisque en ce sens elle est une configuration) ; elle possède une structure *a priori*, bien qu'elle soit discontinue et ne s'appuie pas sur le principe unitaire du Temps ou de la Raison. Néanmoins, l'histoire présente tout à la fois une variation historique sur un invariant structurel, à savoir l'*a priori*. Notre démarche consiste ici à développer une argumentation de la thèse qui prend en considération, passage après passage, les multiples significations, parfois ambiguës, de l'histoire : voilà ce qui indique l'articulation générale de ces pages.

Dans les derniers chapitres de *Les mots et les choses*, l'histoire assume un rôle particulièrement actif pour la définition des ordres. Cela n'a rien d'un hasard si elle prend au XIX^e siècle à proprement parler la place de l'ordre ; un basculement épistémique se produit donc entre l'ordre et l'histoire. En analysant les différentes méthodologies adoptées par l'histoire dans l'étude des objets épistémiques, Foucault obtient un cadre général sur les domaines de l'épistémè. À travers, par exemple, l'étude de l'Histoire naturelle, ou encore des débats théoriques sur les sciences de la vie autour de la constitution de l'objet d'étude, à savoir la "vie" et par conséquent le vivant lui-même, Foucault tire un nouvel *a priori* historique : celui de l'Histoire même. L'Histoire, joue ainsi le même rôle que l'Ordre classique : « une espace où tout être venait à la connaissance ». La distance entre les êtres et la Nature peut être la même distance entre les êtres et l'Histoire. En effet, le risque d'une métaphysique plane toujours sur l'ordre : en tant que mémoire celle-ci peut être considérée comme mémoire d'une origine. L'Histoire, selon l'analyse foucauldienne, se base dans l'ordre classique sur la modalité de la succession et de l'analogie, elle se module donc ainsi tant dans le discours des hommes que dans le cadre des êtres naturels et dans l'étude sur l'échange de richesses. En effet, le mode de relation de l'homme à l'histoire se fonde sur l'espace du savoir guidé par l'identité et la différence, comme si l'une et l'autre, faisant écho à l'analogie et la succession, formaient un grillage construit de l'entendement humain. Au XIX^e siècle, l'Histoire ajoute la chronologie à ses modalités de discernement et considère les analogies à l'intérieur d'une série temporelle. Ainsi crée-t-elle une organisation temporelle des analogies, tout comme l'ordre classique choisit le chemin des identités et des différences se succédant l'une à l'autre. L'Histoire imprime alors ses propres lois sur

les analyses de la production des êtres organisés, sur les groupes linguistiques ou sur les analyses économiques.

Grâce à ce passage, l'Histoire s'enrichit alors d'une matière nouvelle, autrement dit elle voit changer son sujet d'analyse : l'altération des êtres empiriques. À partir du XIX^e, le lieu de naissance de ce qui est empirique est défini par cette discipline qui étudie « le mode d'être fondamental des empiricités ». L'Histoire a donc pour objet de recherche « ce à partir de quoi elles [les empiricités] sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances et pour des sciences possibles⁹⁹ ». Voilà pourquoi l'Histoire est à la fois productrice et par contre victime d'une ambiguïté, une erreur causée par son propre mode d'être et que l'on peut décliner de deux sortes. D'une part elle est une science empirique des événements, de l'autre elle constitue un des éléments transcendants du savoir – si l'on pense au rôle de la temporalité – ou une prescription pour les êtres de rejoindre l'existence même (rejoindre signifie ici être conforme à son propre destin). L'Histoire est une science empirique comme le sont la biologie, l'économie et d'autres disciplines mais son rôle particulier réside dans son mode d'être fondamental des empiricités. Foucault décrit cette erreur de l'histoire dans le chapitre VII de *Les mots et les choses*, thème qu'il traite à nouveau au dernier chapitre, notamment au paragraphe proprement intitulé : « l'histoire ». L'analyse de l'histoire reprend en effet après la réflexion sur l'homme qui est qualifié d'« étrange doublet empirico-transcendantal » : c'est donc l'ambiguïté propre à l'homme – être à la fois « objet pour un savoir » et « sujet qui connaît » – qui précède le traitement de l'histoire, Foucault opère alors un assemblage entre l'ambiguïté de l'histoire et celle de l'homme : l'être empirique est en effet soumis à l'historicité qui fait apparaître sa finitude. De manière plus générale, on peut voir dans cet emboîtement deux racines communes : l'effet du dispositif anthropologique et aussi l'inspiration kantienne concernant le transcendantal. On reviendra sur ce point, à savoir sur le programme de l'Analytique de la finitude (ou bien « Analytique de l'homme » selon l'appellation foucauldienne proposée cinq ans plus tard¹⁰⁰) au moment où l'homme apparaît précisément dans la mutation épistémique qui va de l'ordre à l'histoire, moment

99 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 231.

100 Ivi., p. 351.

déterminant ainsi l'extériorité et la fondation de l'histoire.

Alors que la philosophie de Hegel à Nietzsche s'est interrogée sur la signification pour la pensée même d'avoir une histoire, la philosophie post-nietzschéenne quant à elle s'affranchit de l'ordre métaphysique classique pour se vouer au Temps, grand révélateur du mode d'être de l'Histoire. Si les temporalités fonctionnaient bien comme principe d'ordre entre les êtres et leurs processus intérieurs – dans le savoir classique l'historicité des êtres était par exemple liée aux altérations visibles qui se développaient au fil du temps – la série temporelle constituait l'organisation invisible des choses.

Foucault engage une lecture de l'Histoire dans l'histoire de la pensée basée sur les changements de positivités. En effet, l'archéologie analyse la manière dont les événements manifestes se sont disposés dans la région du savoir et comment les configurations des positivités se sont transformées. Avec le concept de positivité, le philosophe veut indiquer le mode qui produit une direction de la pensée dans la pensée même. À l'image de ce qui advient pour l'analyse des sciences humaines, pour l'histoire le fonctionnement des positivités est identique : celles-ci s'expriment sur les événements où elles laissent leurs traces (voilà d'ailleurs un exemple de métadiscours sur l'histoire). La « configuration des positivités » dévoile l'affirmation d'un ordre. Ce dernier a pour fonction, grâce à ses éléments de représentations, de les désigner et les articuler car d'après Foucault la pensée est d'une certaine manière régulée par des dynasties et des lois internes. Il s'agit alors d'un principe d'organisation dont le lieu d'installation est le savoir et celui de sa manifestation les déterminations théoriques d'objets (ordre de la ressemblance, de la représentation et de l'histoire) ainsi que les ruptures séparant les épistémè (Renaissance, âge classique et époque moderne).

1.4.3. La métaphysique de l'objet, la métaphysique de l'infini et le seuil de notre modernité

Un événement archéologique a changé le mode d'approche de l'utilisation de l'Histoire, autrement dit il s'est produit une fracture dans le sous-sol de la manière de conduire la pensée. Parmi les signes de cette fracture on discerne par exemple l'apparition de la littérature, l'émergence de l'histoire comme savoir et à la fois comme lieu des empiricités. Entre le XVIII^e siècle et le XIX^e siècle, à peine l'histoire prend-elle la place

de l'ordre, une rupture marque en effet le grillage de la pensée. Un événement radical permet alors d'effacer la positivité du savoir classique : c'est la célèbre formule faisant état d'un « seuil de la modernité » inaugurée par Kant, ou mieux, par la critique kantienne. Ce qui auparavant était désigné, jusqu'à la philosophie du XVIII^e siècle, comme le « champ illimité des représentations » (par exemple la *mathésis* qui était une science générale de l'ordre), apparaît désormais comme une métaphysique. L'être selon Foucault était circonscrit dans la représentation tandis qu'avec Kant, tel qu'on l'a évoqué précédemment, une thématique nouvelle du transcendantal et de nouveaux champs empiriques émergent. Kant soulève la question : qu'est-ce qui fonde le rapport entre les représentations ? Le fond se présente alors comme la forme universellement valide, laquelle est justement fondée au-delà de l'expérience, dans l'*a priori* qui la rend possible. Si l'on généralise la philosophie kantienne, et si l'on considère en particulier l'éloge de la science moderne formulé par l'auteur au début de sa *Critique de la raison pure*, on pourrait affirmer que tout l'effort théorique de Kant est tendu vers la découverte non seulement du fonctionnement mais aussi de la validité de la raison appliquée à l'expérience. Le « je » est chez Kant le point à partir duquel s'acheminent les connaissances et il est comme un juge face à l'accusé : il sait déjà quelles questions. Cependant,

c'est l'analyse du sujet transcendantal qui dégage le fondement d'une synthèse possible entre les représentations. En face de cette ouverture sur le transcendantal, et symétriquement à elle, une autre forme de pensée interroge les conditions d'un rapport entre les représentations du côté de l'être même qui s'y trouve représenté.¹⁰¹

La fracture introduite par Kant au sein de l'histoire de la philosophie, et donc de l'approche de la connaissance par les penseurs, se joue sur deux niveaux. Le premier, déjà analysé, est celui de la subjectivité transcendantale, laquelle pose directement une lecture différente des conditions de possibilité de l'expérience. Ces dernières sont certes identifiables dans les conditions de possibilité de l'objet, mais comme l'on sait, les facultés du sujet jouent aussi un rôle capital. Le champ des représentations ne peut donc

101 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 256-257.

pas être donné d'avance. C'est pourtant ainsi que s'effectue le changement de relations entre la synthèse *a priori* et les vérités *a posteriori*, entre la forme pure de l'analyse et les lois de la synthèse, enfin entre l'ordre pur du formel et le champ empirique.

Kant refuse tout à la fois une métaphysique de l'objet et une philosophie basée sur la seule tâche de l'observation qui ne fournirait qu'une connaissance superficielle des objets. Le second niveau où se met en œuvre l'éloignement de la pensée par rapport à celle conduite par synthèse de représentations est celui de l'émergence de nouveaux champs empiriques, tel qu'on l'a souligné dans le paragraphe consacré à l'anthropologie. Voici, selon la lecture foucauldienne, les deux faces de l'épistémè moderne : Kant sépare dans le mouvement de la synthèse le mode d'être de l'objet de la subjectivité transcendantale. Ni la formalité pure ni la simple observation *a posteriori* ne peuvent suffire pour exprimer le « champ du savoir réel ».

Il n'est sans doute pas possible de donner valeur transcendantale aux contenus empiriques ni de les déplacer du côté d'une subjectivité constituante, sans donner lieu, au moins silencieusement, à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée où les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique.¹⁰²

C'est ainsi que Foucault, dans *Les Mots et les choses*, reformule le problème de l'anthropologie déjà envisagé dans sa *Thèse complémentaire* tout en énonçant la même impasse.

Pour conclure : dans le système du savoir classique, c'est-à-dire celui qui pense par représentations modulées sur les liens d'identités, d'analogies, etc. entre les mots et les choses, ces représentations fonctionnent pour la raison même qu'elles sont le reflet du lien plus général entre la nature humaine et la Nature. La pensée est alors dépendante de ce que l'on nomme une métaphysique de l'infini. L'homme en soi n'existe pas dans sa souveraineté unitaire, mais il est homme seulement en tant que chiasme (pour le dire avec les mots de Merleau-Ponty, en tant que moyen terme). « Quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les

102 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 261.

richesses dans la poussée progressive des formes de la production, les mots dans le devenir du langage ».

L'espace du savoir est un espace qui se modifie. Au moment où la configuration du savoir déterminée par les formations discursives représentatives change de statut et donc de système de fonctionnalité, la culture européenne englobe un système différent, dont le noyau devient la relation entre le sujet connaissant et l'objet de la connaissance. Ce changement est crucial car le savoir même devient le « mode d'être préliminaire et indivisible » de cette relation. L'époque de la métaphysique de l'infini et de l'objet s'achève ainsi lorsque l'homme fonde une positivité nouvelle sur sa propre finitude, et l'étroite corrélation entre être et représentation se rompt puisque cette dernière n'est plus rattachée à la possibilité de la synthèse. Ce moment correspond à la naissance de l'anthropologie dans le passage d'un transcendantal critique au transcendantal anthropologique. C'est alors que l'homme se découvre dominé par le travail, la vie et le langage. Mais à la base de cette époque se trouve l'analytique du fini. En effet, la puissance du travail, la force de la vie, le pouvoir de la parole sont des objets qui ne seront jamais objectivables, car ce sont des positivités de la science de la vie et ils posent les conditions de possibilité de l'objet et de son existence. Dans la philosophie transcendantale, la condition de possibilité de l'objet par contre identique à la condition de possibilité de l'expérience même. Or, l'économie, la biologie, et autres disciplines du savoir, peuvent être considérés comme appartenant comme transcendants en tant que conditions de la connaissance. Deux effets s'instaurent à partir de la séparation entre être et représentation. Les effets postérieurs à la découverte de Kant d'un champ transcendantal sont principalement deux. L'un est inscrit dans la version critique du transcendantal, l'autre appartient à la version anthropologique : du côté de l'objet de la connaissance, la totalité des phénomènes nous révèle l'*a priori* des multiples empiricités. Ces *a priori* se développent à partir d'un principe qui leur est extérieur et sont possibles lorsque le champ de la représentation est limité ; les objets se montrent en surface à notre connaissance, il s'agit d'une métaphysique de l'arrière-plan. En revanche, le sujet constitue une unité dans laquelle existe une liaison entre la connaissance et l'ordre, entre un arrière-plan inconnaissable et une rationalité du connaissable (le fondement de la synthèse). Les transcendants s'appuient sur la synthèse *a posteriori*, ce qui explique la naissance d'un « positivisme ». Si l'on entend

l'expérience comme une série de phénomènes basés sur un fondement objective, alors on pourrait considérer la vie, le travail et le langage comme des conditions qualifiées de « quasi-transcendantales » qui « rendent possible la connaissance objective des êtres vivants ¹⁰³ ». À côté de ces conditions deux idées de finitude sont créées : la finitude propre à la philosophie transcendantale et celle, constituée, du savoir positif. Les sciences humaines, comme le démontre l'archéologie foucauldienne se sont inspirées à la fois du modèle de la métaphysique de l'objet et de celui du savoir positif : les éléments empiriques sont reconduits à la finitude de l'homme. Le moment de l' « analytique de la finitude » met fin au rapport entre l'être et la représentation, et l'homme recherche dans son être fini le savoir des choses ¹⁰⁴.

1.4.4. L'Histoire comme mécanisme compensateur des déterminations anthropologiques

La finitude de l'homme, grâce au lieu qu'est l'Histoire (je l'entends ici comme l'idée d'une chronologie qui se prolonge sans cesse) acquiert une définition et un traitement pour un temps indéfini. L'Histoire est alors un principe qui soutient l'homme, l'englobe et le dépasse tout en lui conférant un sens et elle constitue un sous-sol et un arrière-plan où l'homme émerge et peut émerger de par sa finitude. Puisqu'elle s'étend au-delà des limites de l'homme (le corps ou la mort par exemple) en raison de sa durée indéterminée, l'Histoire peut dire quelque chose de fondamental sur l'homme et sa nature. Un lien étroit existe donc entre l'histoire et la finitude de l'homme. Rien n'est donc surprenant dans la démarche de Foucault analysant l'homme comme un corrélatif historique.

Plus l'homme s'installe au cœur du monde, plus il avance dans la possession de la nature, plus fortement aussi il est pressé par la finitude, plus il s'approche de sa propre mort ! L'Histoire ne permet pas à l'homme de s'évader de ses limites

103 Ivi., p. 257.

104 Foucault propose ici une réécriture de la philosophie post-kantienne. Plus exactement, il analyse la période allant de Kant à la philosophie contemporaine en employant une qualification légèrement hyperbolique « le destin de la philosophie occidentale tel qu'il est établi depuis le XIX^e siècle » (p. 261). Par exemple, sa lecture du transcendantal utilisé par Husserl n'est pas inscrite dans le sillage de l'héritage cartésien du cogito, mais plutôt dans l'articulation ambiguë entre deux versions kantienne du transcendantal et de la forme anthropologique du savoir, c'est-à-dire la synthèse entre le transcendantal empirique et formel. G. Lebrun, (je renvoie à l'article cité p. 45) lance l'hypothèse d'un Foucault sur la piste de Merleau-Ponty à propos du traitement anthropologique opérée par Husserl dans sa phénoménologie.

initiales.¹⁰⁵

La relation de l'Histoire à l'homme est fondamentale. La finitude de l'homme accentue le caractère dramatique de la force anthropologique de l'Histoire qui est une sorte de mécanisme compensateur : autrement dit alors que l'homme ne peut saisir ni ses origines, ni sa causalité, ni sa nature, l'histoire en est capable car son regard sur l'homme l'emporte en longueur et en ampleur par rapport à celui de l'homme. Voilà comment l'Histoire, en circonscrivant l'homme dans sa seule finitude donne à ce dernier l'illusion de connaître tant l'enchaînement du Temps que sa propre histoire à partir des événements déployés au cours de ce temps . D'où l'homme se reconnaît-il dans son histoire. Du reste, l'on sait que Foucault fait une comparaison entre le système économique et la manière dont l'histoire est utilisée dans ces systèmes, de Ricardo et de Marx. Dans les deux cas, même si ces derniers divergent, persiste la notion de compensation de l'histoire qui remédie dans un certain sens à la carence de la finitude humaine. Au XIX^e siècle, l'espace de la pensée contemporaine se configure donc entre l'historicité et la finitude de l'existence humaine. Le savoir est constitué sur le modèle de l'enchaînement, de la succession chronologique, sur le système de référence entre le Temps et le sujet fini. Quant au devenir anthropologique et à la finitude, ils se manifestent dans le temps infini. Le savoir moderne, lui, s'articule autour de systèmes extérieurs de la connaissance humaine, en d'autres mots il se développe sur une anthropologie négative qui basée sur les dynamiques entre les « réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude ». En ce sens, l'Histoire est donc la mère de tous les sciences humaines. Sur cette ligne de pensée, au XIX^e siècle on ira jusqu'à découvrir que l'homme et son histoire ne peuvent être écrits avec les mêmes instruments narratives qu'une histoire commune aux choses, à la nature et aux êtres. L'historicité se partage alors en autant de narrations qu'il y a d'objets à narrer parmi lesquels on trouve tant l'évolution du vivant que l'histoire de la littérature ou de la nature. Directement liée à l'être de l'homme, l'histoire doit être considérée sous deux points de vue : d'un côté l'historicité concerne les choses qui forment la vie humaine, par exemple au travail et de l'autre, elle se situe au niveau de l'évolution et du progrès de l'homme, de sorte qu'on la pense inscrite en lui, dans son être même. Une relation critique entre historicisme et

105 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 271.

sciences humaines s'établit donc, au sens où l'on a toujours la possibilité de penser différemment ce qui a été pensé jusqu'alors, en modifiant notre relation et notre manière d'aborder l'histoire, alors que la connaissance positive de l'homme est limitée par la positivité historique du sujet connaissant, la « finitude sans infini » mise au jour tant par les sciences humaines que par l'histoire, devient au XIX^e siècle le fondement de l'homme et assume le rôle d'un contenu indiquant la perspective et les limites de la compréhension de l'homme.

Si l'espace du savoir moderne a été inauguré par Kant selon la lecture de Foucault, celui du savoir contemporain l'a été par Nietzsche. Grâce à sa formulation sur la mort de Dieu, ce dernier met à nu l'illusion de l'histoire et nous met face à la finitude humaine, tel qu'on peut le lire on a lu dans le passage conclusif de *l'Introduction à l'Anthropologie* déjà cité. Nietzsche change le lieu de la pensée qu'il fait sortir de la région anthropologique.

§1.5. L'homme : une existence douteuse ou un étrange doublet empirico-transcendantal ?

1.5.1. La finitude de l'homme et l'homme déshistoricisé

Comme l'affirme Deleuze dans son article « L'homme, une existence douteuse¹⁰⁶ » paru après la publication de *Les mots et les choses*, la formation des sciences de l'homme est concomitante à sa déshistoricisation : il s'agit du moment où l'on analyse les choses à partir d'une histoire qui les affranchit de l'homme et de sa représentation. Soulignons ici que Foucault utilise lui-même le terme « déshistoricisé » associé à l'homme à la page 380 de *Les mots et les choses*. Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, la configuration du savoir classique brise ses conditions des lois d'ordre et sous une nouvelle condition, cette fois historique, le savoir s'articule dès lors différemment, c'est-à-dire autour de la figure finie et épistémologique de l'homme. Il faut d'après Foucault se placer dans la dimension critique de l'archéologie pour interroger « cette étrange figure du savoir qu'on appelle l'homme¹⁰⁷ ».

106 G. Deleuze, «L'homme, une existence douteuse» dans Le Nouvel Observateur, 1er juin 1966.

107 M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p.15.

Mais alors l'homme n'est pas lui-même historique : le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet d'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots. Il est soumis à leurs purs événements.¹⁰⁸

En effet, je tiens à souligner ici que l'homme est un événement¹⁰⁹ qui survient à un moment donné à l'intérieur du savoir occidental. Au moment kantien de la pensée moderne, à l'effet de la rupture historique qu'on appelle « seuil de la modernité », succède un autre mode d'être de l'ordre dont le fonctionnement, les lois et les règles se constitueront grâce à leur articulation sur la figure de l'homme.

Mais aussitôt ce rapport de simple passivité se renverse : car ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même ; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonome, – et peut-être même plus fondamental.¹¹⁰

Ainsi, aussitôt affirmée la non historicité de l'homme, on assiste à un déplacement de la relation de l'homme avec la temporalité. L'homme est passible des éléments temporels qui lui sont extérieurs, c'est-à-dire que l'homme est soumis aux éléments temporels et en outre il s'articule sur les trois domaines de l'espace empirique, ainsi trouve-t-il son origine. L'unité comme la continuité du temps ne figurent qu'en tant que construction parmi d'autres, à savoir entre les diverses configurations de l'ordre.

L'être humaine n'a plus d'histoire [...] Par la fragmentation de l'espace où s'étendait continûment le savoir classique, par l'enroulement de chaque domaine

108 *Ivi.*, p. 381.

109 Le terme événement, important, sera précisé dans le prochain chapitre. L'analyse des événements est une manière, d'après Foucault, d'approfondir la question des ruptures épistémiques dont l'événement est lu comme une singularité qui se manifeste au long de l'histoire. Judith Revel dans son texte *Le vocabulaire Foucault* décrit à fond ce terme, et en révèle une initiale acception négative: « par événement, Foucault entend tout d'abord de manière négative un fait dont certaines analyses historiques se contentent de fournir la description. La méthode archéologique foucauldienne cherche au contraire à reconstituer derrière le fait tout un réseau de discours, de pouvoirs, de stratégies et de pratiques », J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, cit. p. 30.

110 *Ibidem.*

ainsi affranchi sur son propre devenir, l'homme qui apparaît au début du XIXe siècle est « déshistoricisé ».¹¹¹

Le point où quelque chose (l'être) commence est le point où cette chose termine, on ne peut rien ajouter au mode d'être du sujet. L'idée de "temps historique" a soumis les connaissances aux lois de leur évolution, et sans doute pour cette raison Foucault exprime-t-il sur un mode pouvant sembler contradictoire, « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente et peut-être la fin prochaine ¹¹² » : la fin prochaine non seulement, mais aussi la mort. Les travaux du premier Foucault révèlent que toutes les sciences ayant l'homme pour objet sont responsables de l'organisation générale du savoir de l'époque, celle-ci définissant, pour tout domaine, les conditions de pensée de tout objet. Il met en valeur, je me répète la façon dont, depuis le XIXe siècle, l'idée de « temps historique », les sciences de l'homme, ayant pris la « place vide » des représentations, ne sont qu'une altération du fonctionnement des représentations ou bien encore leur prolongement. Voilà pourquoi, lorsque on parle d'anthropologie, on se trouve dans cette impasse. Voilà pourquoi aussi il est difficile de donner une valeur empirique à l'homme sans se mêler à une pensée anthropologique, car en effet: « inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible. C'était constituer l'homme comme objet de la connaissance ».

Enfin, cette affirmation nous permet de comprendre le passage d'un système de pensée à l'autre sous deux points de vue : le premier, est celui des représentations et de la métaphysique de l'infini, le second se rattache aux sciences de l'homme et à l'analytique de la finitude. Il s'agit bien ici d'une lecture critique de l'histoire de l'histoire de la pensée. Selon Foucault, la critique est à appliquer à l'histoire, et l'histoire de son côté devient un instrument capital pour opérer une critique efficace.

1.5.2. La place vide du roi

Dans la pensée classique, ce qui est représenté, et donc la raison même de la représentation, est absent. L'« absence », dite entre guillemets, est le premier élément

¹¹¹ Ivi., p. 380.

¹¹² Ivi., p. 465.

de l'épistémè classique exposée par Foucault dans le premier chapitre de *Les mots et les choses* lorsqu'il déploie sa célèbre analyse du tableau de Velázquez, *Las meninas*. La représentation est donc aussi une image mystificatrice de ce qui est représenté et se trouve à la fois en position de sujet et objet de la représentation. Ou encore : l'épistémè classique n'est pas configurée dans un champ délimité sur l'homme puisque l'être de la représentation est d'emblée la représentation de l'être. Là où la représentation et l'être s'unifient, le discours acquiert son pouvoir de lois sur la nature et sur la nature humaine, car le point de jonction entre l'être et la représentation, selon Foucault, n'est rien d'autre que la référence entre la nature et la nature humaine. La possibilité de connaître les choses passe à travers ce pouvoir souverain du discours détenteur des représentations.

La fonction de la représentation entre les choses est alors un principe organisateur du discours. Voilà un jeu de miroirs et de renvois où le sujet de la représentation est capturé. L'absence n'est pas tout-court « une chose qui n'est pas là » mais à mon sens elle est à entendre comme transparence, comme « une chose qui est là, mais qui n'est pas visible ». Au sein de la pensée classique, la transparence s'installe entre l'ordre des choses et celui des représentations. Le roi de *Las meninas*, n'est pas seulement une métaphore pour indiquer la représentation (transparente) du sujet, mais hors de cette même métaphore il est aussi (encore une fois, transparente) de la rationalité souveraine. La Raison – et implicitement le sujet rationnel – fait figure de matrice discursive historique et elle est saisie par les systèmes du savoir. Concentrons nous maintenant uniquement sur l'analyse du premier changement du savoir ici énoncée, autrement dit sur la transformation du sujet de représentation.

Lorsque prend forme la transparence du sujet, de la place vide du roi, l'homme surgit en tant qu'image visible du savoir. La conscience épistémologique de l'homme en tant que telle est une conscience moderne disparaissant avec la contemporanéité et la vérité appartenant à l'être de la représentation est placée au dehors de cette dernière. La mort de l'homme, prophétisée par Foucault, s'inscrit dans la thématique de l'effacement de la souveraineté du sujet. Mais ici, il faut être plus précis. La mort de l'homme est, sur un mode quelque peu paradoxal, liée à l'apparition récente de la figure de l'homme, puisque d'après le témoignage peint par Velázquez justement « avant la fin du XVIII^e

siècle, l'homme n'existait pas¹¹³ ». Voilà une formule très évocatrice indiquant la place de l'homme qui en tant que configuration du savoir ne constitue aucunement un noyau capital dans les déterminations théoriques et pour les formations discursives du savoir classique. L'élément manquant dans le tableau de Velázquez est le spectateur, celui qui fonde toutes les relations pour comprendre les éléments du tableau. La place vide du roi est la place vacante du sujet fondant.

Ce qui existait en cette place où nous, maintenant, nous découvrons l'homme, c'était le pouvoir propre au discours, à l'ordre verbal de représenter l'ordre des choses. Pour étudier la grammaire ou le système des richesses, il n'était pas besoin de passer par une science de l'homme, mais de passer par le discours.¹¹⁴

1.5.3. *Le souverain soumis*

À l'époque moderne, le discours cesse d'avoir force de loi sur la dimension empirique et le savoir s'articule autour de l'homme : « l'homme a existé là où le discours s'est tu ». L'homme est formé par des processus intérieurs dont on connaît seulement les effets de surface. Ces processus proviennent des trois domaines du savoir, c'est-à-dire du langage, du travail, de la vie ou bien des systèmes du langage sont des mécanismes de production, des dynamiques organiques. Seul un travail historique pourra montrer les conditions de possibilité de ces processus qui ne sont pas reductibles à des représentations. L'histoire fait émerger les conditions de possibilité des déterminations du savoir qui sont eux-mêmes historiques. Dans le paragraphe précédent on a déjà analysé comment l'Histoire à l'époque contemporaine se base sur la finitude de l'homme en complétant, ou mieux, en dépassant la plus grande limite de l'homme : la mort. La positivité des savoirs s'annonce dans la finitude du sujet vivant, parlant, travaillant. On peut alors dire que le mode d'être fini de l'homme est ce qui fait du sujet du savoir, l'objet du savoir. Si l'homme se laisse saisir par sa faiblesse d'objet et non par sa souveraineté de sujet, voilà qu'il meurt à soi-même. Ce ne sont autre que les effets de la « disposition anthropologique » des savoirs.

113 Ivi., p.319.

114 DE I, «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» n° 34, [1966] art. cit. p. 501.

Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et que s'efface ce *discours* classique où l'être et la représentation trouvaient leur lieu commun, alors dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé. Il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les *Ménines*, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue.¹¹⁵

La représentation classique cesse donc d'être le lieu privilégié où la vérité surgit, elle est « le phénomène » d'un ordre et des lois qui agissent à l'intérieur d'une chose. Il est intéressant de souligner sur ce point l'utilisation de la notion de « phénomène » à la page 324. L'existence de l'homme trouve dans le travail, la vie et le langage ses déterminations, et c'est à travers eux qu'une piste d'accès à l'homme se dessine. De même que pour la positivité de l'histoire analysée au paragraphe précédent, les positivités des savoir empiriques s'offrent elles aussi à la connaissance à travers la finitude de l'homme (spatialité du corps, temps du langage, ouverture du désir). La limite de l'homme réside dans sa finitude fondamentale, base sur laquelle le savoir fini est articulé. L'analytique de la finitude est une expérience qui peut advenir seulement après l'âge moderne et à la différence de « l'anthropologie négative » qui posait la finitude à l'intérieur du savoir infini, elle la pose à l'intérieur du contenu des formes concrètes de l'existence humaine¹¹⁶. L'analytique « veut interroger ce rapport de l'être humain à l'être qui en désignant la finitude rend possibles les positivités en leur mode d'être concret ».

La fin de la métaphysique coïncide alors avec le moment où la pensée adopte un savoir fini en tant qu'expérience finie de l'homme. De ce fait, on peut dire précisément que la métaphysique disparaît lorsque l'homme fait son apparition. « Sans doute, au niveau des apparences, la modernité commence lorsque l'être humain se met à exister à l'intérieur de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l'armature de ses membres, et parmi

115 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 323.

116 La formule "anthropologie négative" est très intéressante, mais très peu explicitée chez Foucault. Il serait intéressant de comprendre, par rapport au discours de la finitude de l'homme si il faudrait l'entendre au sens où l'on parle de théologie «négative».

toute la nervure de sa physiologie », mais surtout la métaphysique termine son époque lorsque la finitude de l'homme ne s'explique plus à partir ni d'une référence extérieure négative (Dieu, la Nature, la Raison), ni à partir d'une référence circulaire à elle-même. Au niveau archéologique, la finitude déclinée au sens moderne est une finitude qui part de l'homme concret.

« 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 ». Le lieu spécifique de la connaissance ne sera donc plus, comme pour le savoir classique, la représentation mais l'homme dans sa finitude. Voilà l'autre aspect du seuil de la modernité mentionné précédemment à propos de l'effet de la critique kantienne. L'homme est alors considéré en tant que sujet (le passage de l'homme au sujet doit être maintes fois souligné pour son importance), or, celui-ci est le lieu des connaissances empiriques qui sont reconduites à la forme pure de leur contenues, c'est-à-dire qu'elles sont reconduites à ce qui les rend possibles. Par exemple, « l'analytique du vécu » est la mise en œuvre d'une analytique fondant une théorie du sujet.

1.5.4. La « blessure narcissique » de l'homme et l'impuissance de son cogito

L'une des tâches les plus difficiles attribuée aux philosophes par Foucault, qu'il exprime dans *Les mots et les choses*, consiste à ne penser le sujet ni comme substance ni comme conscience. Il faut cesser de penser à partir d'une nature humaine ou d'un cogito « réceptacle des vérités ». C'est bien Descartes qui se trouve au centre de la critique foucauldienne. Selon l'historien philosophe, la modernité commence dans la reconnaissance de la « blessure narcissique » de l'homme et dans la prise de conscience de l'impuissance de son cogito. En effet, le destin de la philosophie post-kantienne amène à un

quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisque il ne s'agit non plus de la vérité mais de l'être ; non plus de la nature mais de l'homme ; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais celle d'une méconnaissance première; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce

domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas.¹¹⁷

Le passage de la pensée à l'être, discussion véritablement classique de l'histoire de la philosophie, est reprise par Foucault. Voyons maintenant comment le problème ontologique de la connaissance commence à être envisagé par Foucault. L'être d'un objet est donné par notre capacité de le penser, certes, mais au sens où l'être d'un objet est pensable selon ses coordonnées historiques (on dira plus tard selon son *a priori historique*) : ainsi Foucault analyse-t-il le mode d'être de l'homme, le mode d'être du langage, le mode d'être des empiricités dans *Les mots et les choses*. Avec le déplacement de la question transcendantale de la vérité à l'être la philosophie tend vers la découverte d'un cogito différent de celui de Descartes et dont l'interrogation majeure ne sera pas de savoir que chaque pensée pense, mais de formuler un savoir postulant que la pensée est extérieure à la pensée même. L'évidence entre le « je suis » et le « je pense » a disparue, car le cogito « moderne » n'implique plus une affirmation d'être qu'il faut chercher à l'intérieur du mouvement de la pensée, mais qui se trouve au contraire dans « les choses » de la pensée, dans le « quasi-transcendantal », dans les « non pensées » : la vie, le langage, le travail. Ce sont les trois dimensions auxquelles se rattache la série de problématisations autour de l'être. Elles ne disent pas ce que l'être est, mais seulement quelque chose d'incomplet car nous ne coïncidons pas tout court avec notre travail, notre vie et notre langage. Il reste donc un excédent qui semble impensable.

Puisque l'homme ne se donne au savoir positif que dans la mesure où il parle, travaille et vit, son histoire pourra-t-elle être autre chose que le nœud inextricable de temps différents, qui leur sont étrangers et qui sont hétérogènes les uns aux autres ? L'histoire de l'homme sera-t-elle plus qu'une sorte de modulation commune aux changements dans les conditions de vie (climats, fécondité du sol, modes de culture, exploitation des richesses), aux transformations de l'économie (et par voie de conséquence de la société et des institutions) et à la succession des formes et des usages de la langue ?

La connaissance de l'homme a comme point de départ les choses qui sont en dehors

117 Ivi., p. 334.

d'elle (c'est en cela que la découverte du Même advenant dans la direction de l'Autre prend tout son sens). Mais alors, se demande Foucault, qu'est-ce donc que l'être de l'homme ? Et comment peut-on concilier cet excédent impensable avec la pensée de l'homme ? Une réponse nous est donnée par Husserl et par la phénoménologie en général qui applique le transcendantal à des objets différents (comme la vie, le langage, etc.) pour l'analyse empirique de l'homme. En outre, la thématique du transcendantal refait surface. « Sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du « Je pense »¹¹⁸». Après le XIX^e siècle, lorsque la figure de l'homme occupe le centre du savoir, la pensée devient non la détentrice du secret de l'homme (la théorie sur l'homme), mais celle qui en modifie la figure en pensant le mode d'être de celui-ci. Ici s'ancre le noyau de l'opération ontologique foucauldienne. Comment est-il possible de penser à une ontologie après les effets du transcendantal kantien et après qu'on a vu avec la phénoménologie la faiblesse théorique de l'empirico-transcendantal, comment peut-on penser à une ontologie de l'homme ?

1.5.5. De l'absence de l'homme à un autre rapport avec la temporalité

La dernière caractéristique du mode d'être de l'homme à partir du XIX^e siècle est sa relation avec le concept d'origine. L'entreprise intellectuelle lancée par Heidegger désigne la compréhension de l'origine comme point focal de l'intérêt philosophique. Foucault est alors heideggérien pour ce qui touche à l'interrogation sur la relation entre le temps et la finitude, plus spécifiquement sur « l'homme fini, déterminé [...] soumis, en son être, à la dispersion du temps ». Selon lui « l'homme se découvre lié à une historicité déjà formée », étant placé sur l'arrière-plan d'un déjà-commencé de la vie, du langage et du travail. « L'homme est l'être sans origine » dit Foucault, car sa naissance primaire n'est peut pas être empiriquement trouvée, mais seulement postulée à travers l'utilisation d'un principe *a priori*. Voilà l'autre facette de l'analytique de la finitude et de la relation entre l'homme et l'histoire, car le rapport entre l'homme et son origine et celui entre l'homme et la finitude sont liés de manière spéculaire. Toutes les choses empiriques prennent leur commencement, comme si l'homme, au niveau du connaissable, était la mesure de leur apparition et de leur durée. En effet, il n'est pas

118 Ivi., p.337.

nécessaire de remonter trop loin pour le saisir, la philosophie de Heidegger nous l'a très bien montré dans *Sein und Zeit*, lorsqu'il posait le problème du Temps comme horizon de compréhension de l'être tout en désignant l'homme comme l'être en mesure de se questionner sur soi-même et sur le temps. Selon Foucault, la pensée philosophique a néanmoins une tâche à accomplir en matière de compréhension de l'origine, visée dont les termes sont les suivants :

celle de contester l'origine des choses, mais de la contester pour la fonder, en retrouvant le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps, - *cette origine sans origine ni commencement à partir de quoi tout peut prendre naissance*. Une pareille tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est formé en lui, tout ce qui loge dans son élément mobile, de manière qu'apparaisse la déchirure sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps¹¹⁹.

En suivant le discours foucauldien sur l'exigence pour la philosophie moderne de rechercher une origine, on note que cette dernière comporte une dimension où le rapport entre la pensée et un originaire est réitéré dans le but de comprendre l'être de l'être, son identité ici (cela nous indique les champs de l'expérience humaine qui sont articulés sur le temps de la nature et de la vie, ou aussi bien l'histoire vue comme contenu des cultures). Cette origine, qu'elle soit formulée dans la distance la séparant de l'être de l'homme (la nature, la raison de l'histoire etc), ou dans l'homme (comme expérience du temps etc.) ne sera jamais alignée en un même temps avec la contingence de l'homme car « la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être ». Cette formulation adviendra à l'extérieur de l'homme, ou bien elle précédera comme origine fonctionnant ainsi comme un recul. Cette origine e pourra jamais coïncider dans le temps avec la contingence de l'homme. Or, l'homme est pris dans « le pouvoir de faire basculer ce rapport réciproque de l'origine et de la pensée », un pouvoir qui est d'emblée le propre de son être¹²⁰. Ceci constitue une autre nuance de la formulation foucauldienne de la finitude : en se liant à l'idée d'histoire comme signification globale de l'homme, cette dernière trouve le moyen de dépasser la limite de la mort qui constitue

119 *Ivi.*, p. 343.

120 Cf. *Ibidem*.

un « rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps ». Et pourtant, si l'on interroge l'origine, on découvre l'être fini de l'homme dans le temps.

La figure de l'homme peut donc être indiquée dans une positivité historique. De plus, la base de l'originaire est anthropologique, se jouant entre l'être de l'homme et l'être historique des choses. À partir de la finitude de l'homme on peut connaître celle des choses, et ce n'est donc plus à partir d'un principe originaire que l'on peut connaître la temporisation des choses et des êtres pris par une histoire : il s'agit alors d'« une origine sans origine ». Et encore, à partir de la finitude de l'homme on reformule toute la notion de la temporalité, qui acquiert dès la modernité une mesure nouvelle : l'être fini de l'homme, sa mort.

Dès le XIX^e siècle, la possibilité du savoir est fondée sur le mode d'être des choses et non plus sur la représentation classique. La pensée moderne veut en revanche indiquer à quelles conditions, sur quel sol et dans la mesure de quelles limites les choses peuvent-elles se manifester dans une positivité. Elle établit une relation entre l'origine et les choses, différente de la relation entre l'origine et l'homme. Il n'y a désormais plus un seul principe qui vaut pour tous. Si l'on suit le raisonnement des positivités inscrites dans le savoir, on verra que ces deux types de relations à l'origine sont en tous points inverses. La chronologie de l'homme n'est pas identique à celle des choses, voilà l'asymétrie du savoir moderne de l'origine.

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 vérité.¹²¹

L'analyse de la finitude de l'homme nous indique d'une part que l'être de l'homme est déterminé par des positivités qui se trouvent hors de lui, et d'autre part comment l'être fini rend possible la connaissance des choses, autrement dit il permet de connaître des vérités positives. Cela détermine par là la réciprocity inconciliable entre ce qui est donné à l'expérience et ce qui rend cette dernière possible. Selon Foucault, ainsi se traduit le

121 Ivi., p. 344.

passage du Dogmatisme à l'Anthropologie : « l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme¹²² ». Le rôle de la philosophie à venir sera alors de questionner différemment les limites de la pensée, de remettre en jeu et de relancer « un projet d'une critique générale de la raison ». Comme nous l'évoquions précédemment, Nietzsche a été le premier philosophe à lutter de manière significative contre le préjugé anthropologique, en brisant le lien entre l'ontologie et la théologie. Mais il est impossible de faire coïncider purement et simplement Dieu et l'homme au sens se déclinent la mort de Dieu et la disparition de l'homme. Nietzsche n'a jamais postulé la fin de l'homme, en effet l'homme est considéré au contraire comme « l'architecte du futur ». Donc l'espoir de Nietzsche vise le dépassement de l'homme : le surhomme. Quoiqu'il en soit, c'est bien grâce au geste de rupture théologique de la pensée nietzschéenne qu'il a été possible d'opérer le passage successif, à savoir l'historicisation de la figure de l'homme et des savoirs : « la fin de l'homme [qui] est le retour du commencement de la philosophie¹²³ ». L'histoire des modes de constitution de l'homme amorcée par Foucault dans *Les mots et les choses* amène le lecteur à envisager la disparition du sujet à travers son historicisation. Le sujet transcendantal peut désormais être repensé et par conséquent, l'image de l'homme issue du transcendantalisme disparaît.

Un tel raisonnement est à mon sens très pertinent si l'on considère l'importance accordée par la suite au présent, notamment au « diagnostic du présent » chez Foucault. En effet, ce qui peut fonder une origine (dans le sens d'un commencement, ou d'une émergence au long de l'histoire) en la contestant est l'irruption d'une chose dans le présent qui n'est pas de l'ordre de la chronologie. D'après Foucault il s'agit en somme d'« une imminence toujours plus proche, jamais accomplie¹²⁴ », c'est-à-dire qu'il s'agit d'une singularité qui fait irruption et se manifeste au long de l'histoire, et cette singularité peut être trouvée dans le présent (« toujours plus proche ») et elle n'est pas une structure fixe puisque elle est sujet aux changements (« jamais accomplie »). On reviendra dans la conclusion sur l'incidence du temps présent à partir du texte *Les mots et les choses*.

122 Ivi., p. 352.

123 Ivi., p. 353.

124 Ivi., p. 343.

§1.6. Non pas une histoire *a priori* ; mais un *a priori* historique

1.6.1. Le syntagme « *a priori* historique », un bref schéma des occurrences

L'*a priori* historique est un syntagme utilisé par Foucault au cours des années soixante en relation avec son entreprise archéologique. Il fait notamment son apparition en 1963 dans *Naissance de la clinique* où il n'est guère explicité. Comme le relève Jean-François Courtine¹²⁵, la première expression foucauldienne est précisément « *a priori* concret » qui dans les dernières pages de ce texte devient « *a priori* historique et concret » pour aboutir finalement à l'expression aujourd'hui connue, à savoir l'« *a priori* historique » formulé dans *Les mots et les choses*. Il faut ici souligner que le syntagme assume différents pivots conceptuels dans les ouvrages de Foucault : aussi bien dans *Les mots et les choses*, que dans *Naissance de la clinique* (on le trouve dans la Préface et dans les derniers pages du texte où il sert à analyser le lien entre le dire et le voir, en particulier dans le regard médical) tout comme dans *L'archéologie du savoir* (dans le chapitre V, intitulé « l' *a priori* historique et l'archive » où il est développé autour de la notion d'archive et de « ce qui doit rendre compte des énoncés dans leur dispersion »), et aussi pour ce que concerne les textes déjà cités, on ne peut signaler un traitement *in fieri* ou exhaustif de l'*a priori* historique. Enfin, comme on l'a vu dans l'introduction de ce chapitre l'expression réapparaît de manière inattendue en 1978 sous l'entrée consacrée à Foucault dans le *Dictionnaire des philosophes*. Le terme est utilisé en référence à l'histoire critique pour dénoter une appartenance de l'historien philosophe à la tradition kantienne. Étant donné l'enjeu de ce chapitre qui consiste à évaluer, entre autres éléments, la portée kantienne de la philosophie foucauldienne on se penchera davantage ici sur l'analyse de l'*a priori* historique renfermée dans *Les mots et les choses*¹²⁶.

125 Cf. art. J-F. Courtine *Foucault lecteur d'Husserl. L'a priori historique et le quasi transcendantal*. dans *Giornale di Metafisica*, volume : nuova serie, XXV, 2007.

126 Pour une analyse exhaustive de l'*a priori* historique et outre le dialogue ouvert avec la phénoménologie, pour mieux dire avec l'antiphénoménologie, je renvoie à J.F Courtine, *art. cit.* Voir aussi maintenant l'article très riche (au plan historique) de Wouter Goris « L'*a priori* historique chez Husserl e Foucault » dans la revue *Philosophie* n°123, été 2014.

1.6.2. L'existence historique d'un système d'éléments

Au long de ce premier chapitre de la thèse on a déjà rencontré la notion clé de ce paragraphe et elle a été envisagée comme formulation invariable d'une dimension variable, historique, déployée et recherchée dans un champ des savoirs. D'abord, il faut souligner qu'il n'y a pas un seul mais plusieurs *a priori* historiques, autant qu'il y a de ruptures épistémiques dans l'histoire. Ainsi, la discontinuité et la plurivocité des *a priori* historiques se heurtent à l'idée d'une Raison en progrès. L'*a priori* historique vise en effet à moduler les changements relevés dans l'histoire, sans toutefois les coordonner de manière linéaire à partir d'un principe préétabli. L'enjeu consiste à vérifier « l'expérience de l'ordre » par laquelle « le savoir s'est constitué » : il s'agit donc de rechercher ce qui rend possible les connaissances. À mi-chemin entre l'horizontalité du fondement et la verticalité du transcendantal, l'*a priori* historique tente d'indiquer l'« existence historique » d'un « système d'éléments », dont, parmi eux, les modes d'être de l'homme. En gardant justement bien à l'esprit cette description tout comme les raisonnements engagés jusqu'ici, on trouve le triple objectif impliqué par la formulation par Foucault de l'*a priori* historique : dépasser l'ego transcendantal, l'universalisme kantien et le savoir anthropologique.

1.6.3. Le réseau archéologique de l'a priori historique

La préface de *Les mots et les choses* fonctionne comme un échantillon des éléments dont Foucault se servira pour son projet d'étude de « l'ordre sur lequel se base la pensée » : le champ du savoir, les connaissances, les codes fondamentaux, les épistémès. Comme on l'a vu, l'ordre n'est pas une fonction naturelle de la connaissance ou une faculté subjective de l'entendement humain, mais « ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure¹²⁷ ». « L'*a priori* historique implique donc une transformation d'une importance inouïe, à savoir l'éclosion d'une vision du savoir structurée d'une nouvelle façon. »¹²⁸

Foucault extériorise l'ordre grâce à un instrument, l'histoire, car tel que le soutenait Kant, l'ordre ne peut être à l'intérieur des choses puisqu'il n'appartient pas aux principes naturels. En outre, Foucault nie tant la dimension subjective que celle

127 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. 11.

128 DE I «En intervju med Michel Foucault», n° 54 [1968], art. cit. p.662.

objective comme lieu d'appartenance de l'ordre. Les objets de la connaissance sont localisables à une époque donnée et dans un champ des savoirs. Ainsi, notre auteur positionne-t-il l'ordre dans l'*espace* des connaissances, des codes, des théories, en somme des savoirs, et dans un *temps* spécifique. L'*a priori* historique n'est que l'arrière-plan de ces coordonnées et constitue un réseau des éléments qui sont à la base de « l'expérience nue de l'ordre ». Les éléments de cet arrière-plan sont les positivités qui produisent les connaissances, fixent et se fixent sur les « modes d'être » du langage, de l'homme, des empiricités, etc. Voilà dans ses grandes lignes le schéma qui anime les déterminations archéologiques, se plaçant ainsi tout au long de l'archéologie foucauldienne. La question fondamentale demeure la suivante : comment les rationalités se sont-elles formées ? Quelles ont été leurs conditions de possibilités ? Dans un champ de savoir épistémique, entre les codes fondamentaux de la culture, on peut indiquer les seuils historiques à partir desquels les connaissances s'articulent sur un ordre, en prennent sens et validité. Il s'agit donc pour Foucault d'analyser la surface ou l'arrière-plan qui se présente dans la relation entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. Cela revient alors à définir l'expérience de la connaissance, en déterminant à la fois ses éléments de base et ce qui la rend possible. Ainsi naît l'idée d'une histoire critique, c'est-à-dire l'histoire des conditions de possibilités d'un champ épistémologique du savoir (l'épistémè).

ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt de leurs conditions de positivité en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes, diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une « archéologie ».¹²⁹

Foucault nous révèle que la disposition fondamentale du savoir réside dans ses conditions de possibilité, non pas au sens des conditions de validité d'une connaissance

129 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.* p.13.

mais plutôt au sens des conditions de son histoire. L'effort d'éclairer en l'explorant la formation de la connaissance (et en refusant, je le souligne encore une fois, l'usage d'un fondement absolu du savoir) consiste à identifier non pas l'expérience originaire d'un savoir vrai, pour mieux dire les conditions qui font de ce savoir une autre manifestation de la vérité, mais à expliciter la façon dont historiquement, un savoir est devenu non seulement possible mais surtout nécessaire. L'*a priori* historique sert à individualiser les modes d'être des objets qui apparaissent *dans l'expérience* comme nécessaires, afin de déconstruire le nécessaire même et de comprendre la construction de l'ordre qui semble agir de manière naturelle (inertielle?) dans notre dire, notre regard et en général, dans notre culture. Il sert donc à individualiser le « réseau archéologique » qui rend en apparence l'ordre possible et nécessaire mais qui, en fait, est historique.

Cet *a priori*, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai.¹³⁰

Qu'est-ce donc ce qui « arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques » ? Comment relativiser plus radicalement la fonction des " lunettes " évoquée par Kant ? À ce propos n'oublions pas le recours fréquent de Foucault à l'image du regard comme synonyme de l'ordre : « le regard de la connaissance ¹³¹ ». En outre, l'ordre est « ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard ¹³² » et encore, les dynamiques de l'ordre sont toujours « nouées avec l'espace et le temps ¹³³ ». À l'instar de Kant, Foucault n'attribue pas un rôle naturel à l'ordre, il ne postule pas non plus son existence dans les réalités des choses, mais Foucault ne situe pas l'ordre dans la dimension subjective des facultés pure de l'homme, voilà ce qui signifie relativiser encore l'ordre empiriques des choses. Pourtant, en considérant tous les raisonnements développés jusqu'ici il serait facile de répondre à la question qu'est-ce donc ce qui « arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques » ? Ainsi : « un certaine rôle critique » de l'histoire. C'est-à-dire qu'il s'agit de l'histoire dans sa version archéologique qui interroge la surface de la

130 Ivi., p.171.

131 Ivi., p. 12.

132 Ivi., p. 11.

133 Ivi., p. 13.

pensée pour trouver ce qui l'a rendue possible et elle trouve que l'ordre a eu un développement constitutif historique. Le geste radical accompli avec la notion de l'*a priori* kantien concerne la fonction même de l'*a priori*. En d'autres mots, l'*a priori* ne constitue pas un champ de connaissances mais les conditions de toute connaissance, qu'elles soient sensibles ou intellectuelles. La fonction de l'*a posteriori* consistera en revanche dans la formulation du contenu des connaissances objectives. Kant éloigne ainsi l'*a priori* de l'expérience, de la vérité empirique et le rattache au sujet transcendantal qu'il érige en garant des conditions de possibilité universelles. En outre, le penseur allemand surmonte la question de la naturalité des ordres en utilisant le parallogisme qui sépare la chose en soi du phénomène. Quant à lui, Foucault utilise l'*a priori* pour comprendre de manière critique et historique l'expérience de la connaissance et ce n'est qu'un élément anonyme de transformation du savoir. Ainsi la subjectivité kantienne comme garantie de l'universalité des savoirs devient-elle chez Foucault un objet de critique.

1.6.4. La configuration des modes d'être

Selon F. Gros, lorsque Foucault tente de retracer les théories de l'ordre puisé dans les régularités systématiques des régions de la pensée, autrement dit lorsqu'il recourt à la fonction de l'*a priori* historique, le sens du fondamental est le résultat d'une « réduction eidétique » et d'une « réduction transcendantale »¹³⁴. Ces deux réductions sont indicatrices d'une historicité, justement d'une « mise en ordre historique des empiricités », ou bien de l'historicisation des structures des discours du savoir. Pourtant, dans chaque époque se crée une expérience spécifique d'une configuration du savoir et par conséquent d'un mode d'être de l'ordre. À mon sens, un problème lié à la question des modes d'être se fait jour ici concernant le statut à donner à l'expérience de la connaissance, problème jamais explicité par Foucault : l'expérience est-elle perçue de la même manière, selon une même structure ou un même système ou bien une sorte d'intersubjectivité entre-elle en jeu ?

Mais laissons cette question sur le bord de notre cheminement pour souligner une question plus incisive : lorsque Foucault veut aborder – je le dis en termes non

134 Voir F. Gros, « De Borgès à Magritte » *art. cit.*

foucauldien – « la question de l'être » des choses ou de l'homme, il le fait toujours en utilisant la formule « le mode d'être de... » ou encore au pluriel « les modes d'être de... » de l'ordre, de l'homme, des empiricités, du langage, de l'économie, etc. Le mode d'être, où le mode et *a fortiori* les modes indiquent que l'être est variable, en transformation, et qu'il présente, d'un revirement à l'autre, des changements (tel que nous dira plus tard Foucault, à propos des technologies du soi, que le sujet et en transformation, création ou invention). Le terme « mode » est utilisé pour désigner une disposition épistémologique de la pensée, c'est-à-dire en quelque sorte un ensemble d'éléments caractérisant une manière ou une modalité propre à l'ordre, à l'homme, aux empiricités, au langage, etc. De plus, en formulant ainsi la question, le fait que les modes d'être sont *de* quelque chose, ne s'agissant pas du mode de l'être, mais du mode d'être de..., élimine l'idée d'un être non seulement fixe et préétabli mais aussi universel et se rapportant à un seul principe (ce qui est le cas de l'Être de la métaphysique par exemple)¹³⁵.

D'où vient brusquement cette mobilité inattendue des dispositions épistémologiques, la dérive des positivités les unes par rapport aux autres, plus profondément encore *l'altération de leur mode d'être*? Comment se fait-il que la pensée se détache de ces plages qu'elle habitait jadis – grammaire générale, histoire naturelle, richesses – et qu'elle laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance ? À quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon, et que dans l'interstice des mots ou sous leur transparence, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours qui s'offrent au savoir, mais des *êtres radicalement différents* ?¹³⁶

Voici comment, en allant au fond d'« une habitude muette de la pensée » Foucault comprend que l'étude des changements des ordres conduit à considérer les modes

135 On note ici une certaine influence de la phénoménologie, car le questionnement du mode, de la modalité ("die Art und Weise") est aussi typique de la phénoménologie, notamment de Husserl et Heidegger. Aussi, il serait intéressant à analyser si le terme peut être dirigé contre le Sartre de *l'Être et le Néant*.

136 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op.cit.*, p. 229. Souligné par moi

d'êtres dans leur altération et transformation incessante. En effet, dans les chapitres VII et VIII de *Les mots et les choses* l'auteur se focalise sur l'expérience historique de l'ordre en approfondissant justement « le mode d'être commun aux choses et à la connaissance ». Et « ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possibles les connaissances et le mode d'être de ce qui est à savoir »¹³⁷. Pourtant, on pourrait affirmer que lorsque l'ordre est en train de se constituer, « les modes d'être » se constituent également à ses côtés.

Comment peut-on rechercher « l'être brut de l'ordre » qui est un domaine fondamentale entre les mots et les choses ? Foucault nous dit à ce sujet qu'« ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre *l'ordre en son être même* : c'est là qu'il apparaît, selon les cultures et selon les époques¹³⁸ ». L'expérience de l'ordre, selon les mots de l'auteur, « joue toujours un rôle critique », précisément car cette expérience en étant « première et massive » permet d'accéder aux racines de la formation de la connaissance et du savoir. L'expérience de l'ordre est par ailleurs fondamentale du fait qu'elle est « antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes¹³⁹ ».

L'étude du réseau archéologique se tourne vers l'espace général du « mode d'être profondément historique des choses et de l'homme ». Ainsi, à travers ces configurations, Foucault peut-il établir les seuils des positivités nouvelles, de sorte qu'« une historicité profonde pénètre au cœur des choses, les isole et les définit dans leur cohérence propre, leur impose des formes d'ordre qui sont impliquées par la continuité du temps¹⁴⁰ ».

Lire l'histoire de notre pensée à travers les changements des modes d'être, c'est-à-dire lire dans l'histoire « les modes d'être de tout ce qui nous est donné dans l'expérience », implique deux choses : d'abord, s'il s'agit d'altérations on ne peut être face qu'à un type d'histoire discontinue, et de ce fait, donc, on ne peut postuler une *ratio* linéaire et en progrès de l'histoire dans l'histoire, « non pas que la raison ait fait du progrès; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les

137 Ivi., p. 68.

138 Ivi., p. 13.

139 Ivi., p. 14.

140 Notons la façon toute singulière dont Foucault utilise, avec insistance, l'adjectif « profond » ou l'adverbe « profondément » lorsqu'il parle du mode d'être.

offre au savoir a été profondément altéré ».

§1.7. Observations conclusives et points de départ

1.7.1. L'historicité de la cohérence normative et le résidu transcendantal

Dans *Les mots et les choses*¹⁴¹ Foucault résume le projet kantien de la *Critique de la raison pure* à partir de la recherche de ce qui rend possible dans sa généralité la fonctionnalité d'une représentation : les règles qui restituent à une représentation la forme universellement valable. De plus, il reporte la théorie de Kant en se référant aux mouvements d'analyse et de synthèse qui sont nécessaires pour fonder l'expérience de la connaissance. Ainsi la critique kantienne modifie le savoir : non plus comme ordre d'intelligibilité entre représentation et représentation mais entre le sujet et l'expérience d'une représentation.

L'homme des sciences humaines est vivant au sens où la vie en est le principe organisateur, traversant son être tout entier. À partir de la vie, il développe aussi ses représentations de la vie, du langage ou du travail. L'analytique de la finitude démontre que l'homme connaît les choses à travers les choses qui déterminent la positivité de leur mode d'être. Tout cela est donc déterminé au niveau formel par l'être humain qui est l'objet spécifique. L'analyse de Foucault, archéologique, entend démontrer l'historicité de la cohérence interne, en manifestant la nécessité des lois des systèmes de la pensée, c'est-à-dire que la nécessité des lois se trouve dans les système de la pensée et non viceversa. Il opère une histoire qui est inhérente à l'être même de l'homme, comme cela apparaît évident au dixième chapitre de *Les mots et les choses*. La visée archéologique de Foucault a une ouverture critique car elle analyse à la fois le savoir et les conditions de possibilité du savoir.

Tout au long de ma recherche, je m'efforce [...] d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je suis sûr d'y parvenir. [...] J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place

141 Cf. Ivi., p.254-255.

possible au transcendantal. Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver un jour face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal.¹⁴²

Foucault recherche l'*a priori* dans l'historicité : ce celui-ci est formé par les conditions de constitution et de légitimation d'un ordre de cohérence, dont le fonctionnement est nécessaire pour notre pensée. L'ordre de notre pensée est basé sur un autre principe général d'ordre: les seuils historiques. Ainsi l'histoire et la finitude de l'homme après la pensée de Kant, deviennent, selon Foucault, les possibilités du savoir.

1.7.2. *Le double rôle de Kant*

À partir de Kant, le discours philosophique est devenu celui de la finitude qui a dépassé celui de l'absolu : finitude de l'homme, limites de la connaissance, limites de la détermination de la liberté. Kant assume un double rôle : il est l'artisan tant du projet critique que du projet de l'actualité. Concernant le premier de ces rôles, Foucault reste attaché à la signification kantienne pour laquelle la critique consiste dans la recherche des conditions de possibilité. Mais il n'assigne pas à la raison la tâche de lancer une critique de la raison, ce qui a précisément été l'impasse de la philosophie kantienne. Comme le dit Deleuze, la philosophie transcendantale de Kant « découvre des conditions qui restent extérieures au conditionné ». Pour sa part, Foucault veut s'éloigner du paralogisme de la raison pure et il place au centre de sa réflexion non pas l'intention de découvrir comment le sujet transcendantal peut s'abstraire de sa représentation transcendantale, mais l'exigence de remettre en question l'illusion transcendantale : cela revient à dire précisément remettre en question la question du sujet. La solution foucauldienne est dans l'historicité de l'homme. Dès *Les mots et les choses*, Foucault remet donc en jeu *La critique* de Kant à partir du questionnement sur l'homme dans notre culture. Certes, sa réponse diverge par rapport à ce qu'il théoriserait plus tard sur un autre plan, lorsque dans les années 1980 il reviendra à Kant à travers l'*Aufklärung*. Le premier Foucault trouve en effet dans l'empirisme la confirmation d'une corrélation étroite entre l'histoire et la manière dont le sujet se pense lui-même. Le problème de la finitude tout comme l'effort d'envisager l'homme à partir du renversement de l'ordre théologique, c'est-à-dire en référence à une souveraineté de

142 *DE II*, «I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Prete», n° 109 [1972], *art. cit.*, p. 373.

l'homme qui n'est pas considérée fondamentale – au sens d'une souveraineté pure –, mais finie (et non infinie comme celle de Dieu) amène déjà, selon mon hypothèse, le "premier Foucault" vers la solution « historique ».

1.7.3. Un regard ample par rapport aux vingt-cinq années de philosophie foucauldienne

L'histoire est une manière, un instrument pour éviter la sacralisation de la théorie et de l'ontologie. L'histoire nous montre le paradoxe de la fragilité d'un sujet fondateur fort qui présuppose la construction rationnelle de la réalité, et aussi l'instabilité d'un sujet fondé par un principe originaire. L'ontologie de Foucault veut prendre en compte « le mouvement de la vie, l'épaisseur de l'histoire et le désordre, difficile à maîtriser, de la nature »¹⁴³. En effet, l'ontologie est historique car elle « n'assigne pas des conditions universelles ».

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture.¹⁴⁴

L'enjeu de cette nouvelle lecture de l'homme consiste dans l'inversion du rôle entre interprétation et interprète. Pourquoi l'interprétation du sujet devrait-elle déterminer l'interprète (l'homme même, le sujet même) ? L'homme, le sujet, la subjectivité, l'individu – il ne s'agit pas de visages interchangeables avec les autres visages préfixés de l'histoire.¹⁴⁵

Comme Foucault lui-même le répète au cours des années 1980 : « mon problème est que l'on a, dans la tradition de la philosophie du sujet s'interprétant lui-même » la prétention de « découvrir une philosophie objective de l'être humain¹⁴⁶ ». Dans son approche critique l'humanisme et l'anthropologie sont constamment présents aux côtés de l'idée qu'on peut pas connaître sans la base d'un sujet (ou être) pur, c'est-à-dire la connaissance objective de l'être humain : en somme, il s'agit bien du problème de l'illusion du sujet, né avec la philosophie cartésienne du sujet et pérennisé jusqu'à Sartre.

143 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 314.

144 DE IV, «The Subject and Power» n° 306 [1982], op. cit., p.222.

145 Cf. G. Panella, G. Spina, R. Bodei *Il lascito Foucault*, Firenze, Clinamen, 2006.

146 M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 105.

Au fil de toutes ses années de recherche, Foucault remet ainsi en question la philosophie de la connaissance dans ses trois déclinaisons : dans les sciences humaines d'une part, c'est-à-dire le savoir sur les rapports de maîtrise sur les choses ; dans sa relation historique avec les techniques de gouvernement et de relations de pouvoir d'autre part, c'est-à-dire le savoir concernant les rapports d'action sur les autres ; et enfin, en tant qu'herméneutique de soi, c'est à dire concernant les rapports à soi-même. En effet, comme Foucault l'affirme en 1980, « le cadre historique de toutes les sciences humaines a été le projet d'une herméneutique de soi ¹⁴⁷ ». Du reste, Foucault établit un lien entre les différents problèmes et la question kantienne est ainsi rattachée à celle de l'ontologie historique, non seulement en référence à l'*Aufklärung* mais en général, par rapport au projet kantien avec ses trois questions autour de *l'alètéia, paideia* et *politeia* :

L'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra ; mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions.¹⁴⁸

1.7.4. Notre présent

« Par anthropologie j'entends cette structure proprement philosophique qui fait que *maintenant* les problèmes de la philosophie sont tous logés à l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler celui de *la finitude humaine* »¹⁴⁹. Avec cette définition, on comprend de manière très simple comment Foucault, dès ses premières années de recherche, porte une grande attention aux problèmes qui touchent la philosophie du présent, à la fois au niveau théorique que pratique, autrement dit à celui qui touche au savoir collectif. Ainsi je défends l'idée qu'il est déjà possible d'envisager l'importance du présent, et notamment du diagnostic du présent, dans la philosophie foucauldienne. En outre, dès les analyses critiques de l'archéologie on peut retrouver l'irruption d'une chose

147 Ivi., p.124.

148 *DE IV*, «What is Enlightenment?», n°339 [1984], *op. cit.*, p. 576.

149 *DE II*, «La société punitive», n°131 [1973], *op. cit.*, p. 467.

dans le présent. Ce qui est en somme, pour le dire avec Foucault, « une imminence toujours plus proche, jamais accomplie¹⁵⁰ ». Le philosophe discerne dans le côté historique un ordre qui nous dit quelque chose de la structure interne à la connaissance, et pourtant, de même que le sujet seul n'est pas en mesure de dire quelque chose sur cette structure, la connaissance ne peut pas non plus révéler ce que renferme la structure interne au sujet. L'ordre est à rechercher dans l'historicité des savoirs en tant que distribution des contenus de notre culture. Ainsi l'homme est décentré et l'on gagne, comme on a vu, un autre rapport à la temporalité.

L'homme n'est pas lui-même historique : le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet d'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots. Il est soumis à leurs purs événements. Mais aussitôt ce rapport de simple passivité se renverse : car ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même ; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses.¹⁵¹

Voici ce que Foucault veut démasquer : l'homme comme fondateur de l'histoire, l'homme qui est affecté par l'extériorité de l'histoire, et il lui oppose par contre des éléments de contingence et imminence : ses mots, son travail, sa vie. Dans la seconde partie des *Les mots et les choses*, on peut noter comment toute l'analyse de Foucault penche non seulement du côté de la pensée mais plus précisément même sur notre pensée : « c'est la pensée qui nous est contemporaine et avec laquelle, bon gré, mal gré, nous pensons ¹⁵² ». L'usage du pronom « nous », tout comme celui de l'adjectif « notre » (notre culture, notre discours, notre pensée, notre modernité, mais encore dans des expressions comme : « jusqu'à nous » ou « cette clarté d'aujourd'hui ») nous fait comprendre que la déclinaison des recherches de Foucault sera au temps présent. Il n'y a pas de "nous" dans le passé de l'histoire, il y aurait tout au plus un "ils".

L'archéologie est au bout du compte une préoccupation critique née à partir du présent : rechercher les points du présent dans le passé, voilà le sens critique de la

150 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 343.

151 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p.380.

152 Ivi., p. 262.

démarche archéologique. Le "nous" détermine donc une appartenance historique et l'archéologie détermine : « l'autre extrémité de notre culture »¹⁵³.

Ce processus pourra ainsi recevoir sa qualification en tant que « diagnostic de l'état de la pensée » selon les mots de Foucault. Cette expression ouvre d'emblée une piste que j'ai voulu parcourir, en commençant par ce chapitre, pour démontrer comment déjà la recherche des modes d'être de l'ordre préfigure l'incidence du présent, en tant que champ d'analyse de la philosophie foucauldienne. Foucault nous fait comprendre la tâche difficile de conférer de la valeur critique au présent, car l'archéologie n'est pas une « adhésion positive à une époque » mais plutôt une « déprise » d'un élément de la culture. L'archéologie nous permet de penser différemment l'homme, cette effigie, et l'histoire, dans le rôle qu'ils ont assumé après la philosophie de Kant. Foucault se saisit des mêmes concepts d'homme et d'histoire et il les libère de toute référence anthropologique.

1.7.5. L'être, le sujet, l'homme (et puis, le soi)

À partir de ce qui a été analysé dans ces pages, on peut dire que Foucault développe une histoire de l'expérience du concept de l'homme et qu'il théorise une expérience de l'histoire du concept de l'homme dans l'histoire de la philosophie. Foucault n'analyse pas par hasard la philosophie sur le même plan de réception de l'espace commun du savoir de la biologie ou de la philologie ou de l'économie, etc. De ce type d'histoire, comme on le sait bien, Foucault passera à un autre type d'histoire (on l'analysera dans les prochains chapitres) qui tiendra toujours compte de la constitution du sujet dans son motif historique :

une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements, ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire.¹⁵⁴

Au long de cette thèse je voudrais vérifier l'hypothèse foucauldienne en matière

153 *Ivi.*, p. 394.

154 *DE III*, « Intervista a Michel Foucault », n° 192 [1977] *art. cit.*, p.147.

d'histoire de la philosophie, à savoir le passage ontologique entre ces trois catégories : l'être, le sujet, l'homme...et finalement dans les années quatre-vingts : le soi. Le soi entre en jeu dans la sphère ontologique car, d'après le Foucault des années quatre-vingts « le rapport à soi est ontologiquement primaire ». Notre philosophe, avec la démarche kantienne, donne à la question de l'homme une nuance différente et il éloigne le problème de son statut de toute réflexion anthropologique. Mais ainsi qu'on l'a fait remarquer, il veut à la fois éliminer l'idée d'un sujet en tant que fondement qui fonde, précède et perdure dans toute connaissance.

Le passage de l'être comme catégorie fondamentale de l'ontologie au sujet doit son mérite à Descartes. Jusqu'au Moyen âge était en vigueur la théologie de l'Être, et l'homme – ou le sujet – était un prolongement négatif par rapport à l'Être parfait. En effet, le sujet acquiert son statut ontologique grâce à la métaphysique moderne de la subjectivité, en effet, selon la philosophie de son fondateur, l'homme est sujet en tant que « *fundamentum inconcussum veritatis* », d'où la critique de Foucault envers le sujet et le cogito cartésien, dont voici un passage :

Ce double mouvement propre au cogito moderne explique pourquoi le « je pense » n'y conduit pas à l'évidence du « je suis »; aussitôt, en effet que le « je pense » s'est montré engagé dans toute une épaisseur où il est quasi présent, qu'il anime mais sur le mode ambigü d'une veille sommeillante, il n'est plus possible d'en faire suivre l'affirmation que : « je suis » : puis-je dire, en effet, que je suis ce langage que je parle et où ma pensée se glisse au point de trouver en lui le système de toutes ses possibilités propres, mais qui n'existe pourtant dans la lourdeur de sédimentations qu'elle ne sera jamais capable d'actualiser entièrement ? [...]Le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être, mais il ouvre justement sur toute une série d'interrogations où il est question de l'être : que faut-il que je sois, moi qui pense et qui suis ma pensée, pour que je sois ce que je ne pense pas, pour que ma pensée soit ce que je ne suis pas ?¹⁵⁵

Avec Kant, et il est étrange que Foucault le note à partir d'un texte mineur comme *L'anthropologie d'un point de vu pragmatique* et d'un cours, *La logique*, la question se déplace du côté de l'homme. Cela peut sembler paradoxal car si Kant est le philosophe du sujet de l'entendement et de ses facultés pures, il est aussi, aux yeux de Foucault le

155 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 335.

penseur du *Mensch* et de son expérience possible. N'oublions pas que, certes, Foucault se sert de Kant comme point de départ mais il le critique aussi féroce­ment en dénonçant ainsi l'anthropologie comme disposition fondamentale ayant commandé et conduit la pensée philosophique de Kant à nos jours. En interrogeant la genèse de la connaissance, notre auteur découvre que l'homme n'est ni l'origine fondamentale ni le domaine premier du savoir : aussi l'homme est-il sujet aux mutations épistémologiques.

À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.¹⁵⁶

156 Ivi., p. 353-354.

CHAPITRE II

Le vrai sans métaphysique de la vérité.

Nietzsche, Heidegger, Foucault : un dialogue à plusieurs voix

Dans le chapitre précédent, on a abordé la question de l'histoire des ordres de fondation vus comme les configurations historiques de la connaissance à l'intérieur de notre culture. Foucault, en entrecroisant l'histoire avec la critique, nous montre que l'ordre de la pensée se base sur un arrière-plan historique. Cette enquête a porté aussi bien sur la critique de l'autolégitimation des ordres qui fixent le concept d'homme que sur l'analyse de l'impasse où se trouve la philosophie du sujet postkantienne. Aussi a-t-on pu observer comment Foucault aborde la question ontologique de la connaissance, ce qui a abouti à penser l'homme comme événement du savoir occidental. La méthode archéologique nous a donc permis de contester l'héritage anthropologiste du sujet et la dimension transcendantale du même.

Le présent chapitre est à son tour consacré à la question du connaître, mais il se focalise sur le concept de vérité : en effet, la question de la connaissance vraie est ici le pivot de notre analyse. Face à la question de la vérité, Foucault assume une posture nietzschéenne : pour étudier le rapport du sujet à la vérité il recourt à l'histoire, isolant la vérité qui est traitée comme objet historique et non comme dogme ou principe. Tel qu'on l'a examiné dans le premier chapitre, l'homme figure parmi les objets privilégiés de la connaissance, et au fil des siècles il s'est lié à la vérité sur des modes très divers. Ces derniers peuvent être considérés comme expériences collectives et rationnelles, non fondamentales mais historiques. Œdipe, par son attitude critique face à la recherche de la vérité, apparaît alors comme une figure emblématique de la manière dont on peut faire une expérience de la vérité et s'en trouver transformé. La vérité est ainsi une instrument de création ontologique. C'est ici, alors, que l'on identifie le passage foucauldien : de l'intérêt pour la critique de l'ontologie de la connaissance à la critique de l'ontologie de la vérité.

Parmi les pratiques de modification du sujet, on retrouve la thématique du savoir abordée dans le première chapitre, tout comme l'intention d'interroger la culture à travers les limites de la vérité, les événements du savoir et les effets de la connaissance. En 1970, Foucault entame son projet d'une histoire de l'existence discursive de l'homme, autrement dit d'une histoire qui vise la verbalité de l'homme et la production des discours. Traiter de la vérité implique de se pencher sur les effets de pouvoir du discours énoncé. En fait, la vérité ordonne les procédures de gestion des énoncés. Ainsi Foucault esquisse-t-il peu à peu une politique de la vérité se basée tant sur la fonction de

la gestion du savoir que sur la manière dont il agit sur nous. La partie initiale du chapitre est consacrée à l'étude de l'histoire des « pratiques discursives », dont on a déjà en partie anticipé la position anti-métaphysique, et on constatera la possibilité de les utiliser comme alternative à l'épistémologie de la connaissance. De même, la généalogie de la connaissance poursuivra encore l'objectif de surmonter l'obstacle de la formulation des théories du sujet. La généalogie « hors de toute recherche d'origine » se focalisera sur l'étude de la politique de la vérité. L'analyse archéologique des pratiques discursives vise par contre à mettre en cause l'utilisation de la vérité plus précisément en destituant de leur fonction les universaux et transcendants car le discours n'a pas de transcendance. Ce sont aussi la position du sujet, les événements discursifs n'ayant pas de sujet de référence et l'utilisation de la notion d'origine qui sont réinterrogées. Ainsi faisant, la discontinuité historique s'inscrira alors dans la notion même du sujet.

Dans les événements discursifs, « la volonté de savoir » prend la place du rôle traditionnellement assigné au sujet de connaissance par la métaphysique. En effet, Foucault utilise la volonté de savoir comme paradigme de lecture de l'histoire de la connaissance, et ce faisant, il met au jour un antagonisme central : il oppose le modèle de Nietzsche à celui d'Aristote. Foucault considère l'émergence du concept de vérité chez Platon et Aristote à la manière d'un événement discursif. En ce sens, il entend connaître la volonté de savoir dont notre culture a été imprégnée pour comprendre comment le savoir s'est structuré dans notre réalité, et saisir ainsi les modalités de constitution des discours vrais et de nos formes culturelles. La volonté de vérité cache la valeur critique de notre connaissance et l'ordre construit de notre réalité. Seule l'histoire critique peut restituer l'événement fictif qu'est la vérité et mettre au jour sa valeur normative de validité universelle.

Sans nul doute Nietzsche est à l'origine de la construction d'une morphologie de la volonté de savoir. Et comme Foucault l'énonce en 1967 : c'est la philosophie occidentale qui a laissé de côté la volonté de savoir en faveur du paradigme de la volonté de puissance. À ce propos, je me pencherai sur la manière dont Foucault, à mon sens, s'oppose à l'interprétation heideggerienne de Nietzsche. L'interprétation foucauldienne de la volonté de savoir se présente ainsi comme le contrepied critique de la lecture de Heidegger.

§ 2.1. *Pour une histoire de l'existence discursive de l'individu. Entre les limites de la vérité et du sujet*

2.1.1. *L'expérience historique des limites de la vérité*

Le concept de vérité a été examiné après *L'histoire de la folie* à travers un type d'analyse historique que l'on pourrait définir comme histoire du "discours", c'est à dire l'histoire de l'ensemble des énoncés à travers lesquels s'est formé la connaissance et ses objets. Cette étude se trouve notamment dans *L'archéologie du savoir, L'ordre du discours et Leçons sur la volonté du savoir*, où la vérité est envisagée en tant qu'effet intérieur d'un discours ou d'une pratique. L'apport de Nietzsche autour de ce sujet, à savoir son étude de l'histoire de la vérité et des limites de l'homme théorique, représente un changement de point de vue par rapport à l'horizon épistémologique traditionnel, changement tel qu'il permet de proclamer la "non vérité " de l'acte de connaissance. Foucault associe l'analyse des origines de la science (sur ce point, je renvoie au premier chapitre) à l'idée que le sujet se rapportant à la science est transformé par cette dernière (ce mode d'objectivation sera approfondi dans le troisième chapitre). Donc, à travers la constitution des sciences (notamment Foucault se focalise sur les sciences de la vie), en concomitance avec la création d'un certain savoir, l'homme se constitue en tant que sujet rationnel et être vivant. Par exemple, la pratique scientifique constitue à la fois un sujet pivot de la science et l'un des objets privilégiés de la connaissance : l'homme. L'homme donne naissance à une biologie qui n'est autre que l'inclusion réciproque de la science de la vie dans l'histoire générale de l'espèce humaine. La modalité foucauldienne d'analyse du savoir des sciences occidentales dérive de l'idée d'une possible construction du sujet à travers la constitution d'un savoir. Il s'agit de la genèse réciproque de la relation entre sujet et objet qui permet de produire des « effets de vérité ». Ces effets sont des correspondants identifiables des expériences collectives rationnelles. Par exemple, ce genre d'analyse historique est appliqué par Foucault dans l'étude de *L'histoire de la folie*, où il entend interroger la folie en tant qu'expérience collective dans l'arc temporel allant du XVI^e au XIX^e siècle. Cette œuvre rompt avec la thématique des origines dites fondamentales et affirme que seules des expériences historiques existent, des expériences que Foucault nomme avec l'adjectif

« fondamentales », à savoir la maladie, la sexualité, la folie, etc. L'expérience de la folie, à titre d'exemple, est marquée par la naissance d'une forme rationnelle qui connaît et reconnaît la folie, l'expérience détermine ainsi un objet susceptible de compréhension. Le champ rationnel de l'enquête médicale sur la folie avait rendu possible l'analyse de l'objet folie et du sujet fou : ainsi c'est également le sujet capable de déterminer et de reconnaître la folie, la « maladie de l'esprit¹⁵⁷ » qui se constitue. Pourtant, les hommes ont pu réaliser l'expérience historique de la folie, autrement dit il s'est agi d'un processus de connaissance d'un domaine des objets, au même moment où ils se constituaient eux-mêmes comme des sujets ayant un statut fixe et prédéterminé : il y a bien croisement entre le savoir sur soi-même et le savoir à l'intérieur du savoir général. Une prémisse ultérieure à propos de l'historicité de l'expérience qu'on va aborder dans ce chapitre est que : aucun sujet ne fonde une expérience originaire. L'expérience n'assimile donc pas la forme d'un cogito ; elle est plutôt guidée par les mécanismes de la discursivité (ou, en des termes utilisés par Foucault quelques années plus tard, par la mise en ordre qu'opère la volonté de vérité).

Le savoir est aussi le processus à travers lequel le sujet se met dans les conditions de se modifier par le biais de ce qu'il connaît ou du travail tendu vers la connaissance : la fixité du sujet que l'on interroge est ainsi maintenue. Dans la recherche des modalités par lesquelles le sujet s'est modifié en se fixant dans une nouvelle forme (ce qui implique, selon Foucault, que le sujet n'a pas une seule forme, tout comme la nécessité d'assumer dans le cours de l'histoire des significations nouvelles et un ordre d'interprétation différent), dans le savoir de la folie, et en général dans le savoir des sciences, Foucault voit émerger des pratiques de modification du sujet posées à la limite de l'interprétation et l'interprétabilité du sujet même. La limite de la compréhension de l'homme peut être rejouée en faveur du statut du sujet¹⁵⁸. En ce sens, Foucault tente, dans *L'histoire de la folie*, de construire une histoire des limites, des gestes obscurs, oubliés, gestes rejetés par les cultures occidentales en tant qu'ils sont extérieurs. Tout au long de l'histoire de la vie les valeurs d'inclusion et d'exclusion des disciplines positives sont isolées et désignées (la leçon que Foucault nous explique dans *L'ordre du discours*). Interroger une culture en prenant en considération ses limites de la vérité ou de la connaissance signifie aussi interroger l'histoire à partir de ses

157 Voir à ce propos, F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

158 Cf. *DE II* « Entretien avec Michel Foucault », n° 85 [1971], *art. cit.*

émergences, ses ruptures des valeurs d'inclusion et d'exclusion de la vérité : il s'agit d'emblée d'un modèle opposé à celui de la continuité temporelle de l'analyse dialectique. Foucault, comme le Nietzsche de la *Naissance de la tragédie*, entend analyser les « structures immobiles du tragique », c'est-à-dire rechercher : la formation des interdits, du partage entre le vrai et le faux, de l'expérience de la folie ou de la sexualité. Une expression à vrai dire peu foucauldienne *les structures immobiles du tragique* mais qui veut exprimer à grand traits l'idée de faire l'histoire des thématiques qui n'ont pas encore une histoire. En 1961 Foucault formulait l'idée d'une expérience qui soit antérieure aux formations historiquement déterminées, mais il rectifie cette position dans la réédition de 1972 de *L'histoire de la folie* où il ne postule plus la possibilité d'un antériorité de l'expérience.

2.1.2. La gestion des énoncés

Interroger une culture en considérant ses limites de la vérité signifie en outre comprendre d'une part les jeux et les effets politiques de la vérité et d'autre part le fait que l'identification du vrai ou du faux sur le fond de la mise en fonction d'un concept, ne constitue pas le nœud principal de l'enquête. Il s'agit alors de dépasser la compréhensions logico-épistémique d'un concept qui se joue au sein de notre culture. Par contre, il faudrait comprendre de manière prioritaire le sens éthique et politique de la diffusion des concepts (qu'il soient psychanalytiques, juridiques, religieux, ou liés au dispositif sexuel). D'après Foucault, le développement d'un concept dans la culture possède quatre conditions de possibilité. La première d'entre elles correspond aux valeurs coordonnées : un ensemble de valeurs reliées entre elles par la coordination, la subordination et la hiérarchie. La deuxième condition est l'accessibilité universelle des valeurs : elles sont affirmées et perçues comme universelles par tous mais il y a en même temps une sélection particulière qui s'opère (seul quelqu'un peut y parvenir, par exemple seul l'homme "saint" peut gagner la valeur suprême de la religion, la promesse d'un au de là). La troisième condition est que le concept a pour effet de développer des comportements réglés pour toute la longueur de la vie (seules certaines habitudes de conduite amènent par l'effort et le sacrifice à la compréhension d'une telle valeur), et enfin le concept s'insère dans des techniques qui sont associées à un champ de savoir.

Chaque concept est donc assurément rattaché à une théorie qui le soutient mais il a aussi des conséquences pratiques sur notre vie quotidienne. L'écart méthodologique proposé par Foucault consiste donc à éviter l'utilisation de concepts épistémologiques pour la compréhension de notre culture et de nous-mêmes, de même qu'il faut considérer comme prioritaire l'étude des techniques de pouvoir fabriquant le sujet. Si le pouvoir produit la forme du sujet, justement en ce qu'il y a production de forme, alors le concept se situera au terme de la compréhension du sujet et non au fondement (Cf. *infra* chapitre III).

En juin 1976 durant un entretien avec Michel Foucault réalisé par Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino, l'auteur de *Les mots et les choses* admet qu'il manquait dans ce même ouvrage une partie d'analyse, un manque comblé par la suite à partir de *L'archéologie du savoir*, œuvre capitale pour comprendre la constitution des objets du savoir. En effet, l'analyse doit être complétée par la prise en considération du régime intérieur du pouvoir en se penchant ensuite sur les effets de pouvoir causés par le discours énonciatif. Ainsi Foucault entreprend-t-il d'examiner la vérité conçue en tant qu'ensemble de procédures réglementées pour la gestion des énoncés, que la vérité elle-même met en circulation, produit tout en fournissant des lois de fonctionnement. Aussi, la vérité est en lien permanent avec des systèmes de pouvoir, ce dernier la soutenant et la reproduisant. Il existe donc entre vérité et pouvoir une réciprocity circulaire allant de la vérité au pouvoir et du pouvoir à la vérité. Pour sa légitimation, le pouvoir nécessite la vérité qui, à son tour, se base sur des effets de pouvoir. On observe alors un subtil passage conceptuel dans la pensée de Foucault : ce qui était auparavant exprimé suivant le binôme pouvoir-savoir est désormais décliné dans une dynamique parallèle, à savoir la politique de la vérité. Cette économie politique de la vérité nous fait comprendre la gestion et le fonctionnement du savoir dans notre société tout comme la manière dont il agit sur nous-mêmes. Les discours vrais produits par les énoncés scientifiques s'appuient et assument une forme concrète par le biais des institutions, ils circulent dans les appareils d'éducation et de formation. La vérité exerce une prise solide sur les individus, elle agit à la fois sur et en eux. C'est le cas, par exemple, de la prison, telle que Foucault l'étudie en 1976. La prison correspond à un projet de transformation de l'individu dont le plan est en effet de corriger un comportement hors norme. Mais la prison (j'utilise ici la prison comme synecdoque, je me réfère à toutes les institutions

juridiques et à tout l'appareil de savoir connexe) fabrique aussi le sujet délinquant (en effet on s'interroge plutôt sur « qui a fait le crime » que sur « comment il est arrivé »). C'est à travers le concept de délinquance que l'on arrive alors à celui de la norme (Cf *infra* chapitre III). L'étude de ces concepts revêt une importance capitale car ils ont non seulement un rôle de premier ordre sur la formation des individus, sur la production de sujet mais aussi et surtout, selon Foucault, chaque « régime de vérité » est modifiable (un régime de vérité, notion qu'on analysera après, est une formation de rationalité qui partage le vrai et le faux, opère une mise en ordre de la connaissance et organise les normes de notre comportement). Cependant, l'individu lui-même peut aussi avoir un rôle sur la constitution d'un régime. Entre l'individu et la vérité, Foucault, nous semble-t-il aussi, commence à entrevoir une circularité de référence.

2.1.3. *Le discours de vérité et notre volonté de savoir*

Le projet foucauldien des années 1970 consiste à tracer une histoire de l'existence discursive de l'individu, à savoir la production de discursivité à laquelle l'homme a été soumis et qu'il a en même temps produit. Ainsi cette discursivité, cette verbalité deviennent-elles les "évidences" de l'homme. Foucault adopte une position méthodologique spécifique : l'affirmation qu'il n'existe pas d'évidences essentielles ou théoriques de l'homme mais seulement des événements historiques. Le philosophe examinera ces événements par le biais, fondamental, d'une analytique du pouvoir.

La visée de Foucault, autrement dit son intention de mener une étude politique de l'histoire de la vérité, est rendue manifeste dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L'ordre du discours* où le philosophe déclare ce projet.

Si l'on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, *cette volonté de vérité* qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre *volonté de savoir*, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système d'exclusion, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.¹⁵⁹

159 M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, cit. p. 16.

La volonté de vérité – dont on parlera encore au long de ce chapitre – se focalise sur la manière dont le savoir est mis en œuvre dans notre société. Il s'agit alors d'une analyse des modes à travers lesquels se forment les discours vrais et de la façon dont ils influencent nos formes culturelles, notre faire, dire et penser. Néanmoins dans *L'ordre du discours*, Foucault nous prévient qu'une telle mise au jour de la volonté de vérité requiert la formulation d'une histoire des modalités et des instruments de la connaissances, des objets à connaître comme de la position du sujet connaissant. Il faudrait alors étudier la façon dont est gérée l'économie d'un discours de vérité. Foucault isole trois systèmes d'exclusion (des processus extérieurs au contrôle du discours) qui sont symptomatiques pour expliquer l'économie d'un discours de vérité : l'interdit, la partition folie-raison et enfin, la volonté de vérité. Cette dernière présente des procédures intérieures de distribution, de classification et de mise en ordre de la vérité au sein des discours. Mais on ne voit pas le mécanisme intérieur à la volonté de vérité (la volonté) puisque celui-ci est caché par la vérité : on ne voit que la vérité. On ne voit que la forme nécessaire de la vérité : la garantie universelle de tout discours. Pourtant, si l'on veut mettre en question la volonté de vérité, il faut d'abord mettre en question la vérité.

Chaque société, chaque époque possède sa manière de gérer la production du discours. Il existe une vaste série de procédures de distribution et de classification du discours de vérité qui sont liées à une gestion stratégique du pouvoir. La volonté de vérité elle-même exerce un certain pouvoir sur les discours. Donc, le discours n'est pas purement et simplement une manifestation ou la reproduction d'un ordre de la vérité mais il participe – pour le dire avec Foucault en anticipant une de ses formules – du « gouvernements des hommes ». En effet la discipline, telle que Foucault l'examine au cours des années suivantes (Voir *infra* §3.1.5. *Le dispositif disciplinaire*), est un dispositif de contrôle de la production du discours. Or dans les années 1970, le philosophe entend mettre en question la volonté de vérité et se focaliser sur le discours à partir de sa manière de subsister en tant qu'événement.

2.1.4. La position du sujet et le décentrement de l'histoire

L'archéologie peut être brièvement définie comme l'analyse des pratiques discursives. Comme l'on a déjà examiné, les descriptions archéologiques font se croiser des champs

culturels différents et plusieurs disciplines. Aussi Foucault explique-t-il dans *l'Archéologie du savoir* comment essayer de définir, sans recourir à la référence d'une subjectivité psychologique ou constitutive, la « position du sujet » ou les positions du sujet que les énoncés discursifs peuvent impliquer. On peut localiser la position du sujet à travers le repérage des règles de formation, les principes de classifications, les modes de succession, la liaison et concordance des énoncés discursifs. Il s'agit de lancer une enquête autour du « monde du discours » auquel appartiennent la science, la philosophie, l'histoire, la religion, l'économie, etc. Le but est de saisir l'émergence de la formation des objets à travers l'étude aussi bien des champs que des conditions de cette émergence. La méthode est identique, nous dit Foucault, qu'il s'agisse de la formation d'une dimension sociale ou d'un objet épistémique. Il faut laisser davantage de place dans l'histoire à l'étude de la règle d'émergence, celle qui fait paraître les objets sous un même style ou caractère constant. Il faut alors analyser les conditions d'existence d'une « répartition historique », c'est-à-dire identifier un système qui définit la régularité, l'ordre, la fonction dirigeant notre pensée. Les éléments sur lesquels l'attention doit donc porter sont les systèmes de classification du discours, les modalités d'énonciation et les choix thématiques qui forment les objets de notre culture.

Néanmoins, le discours n'a pas de transcendance ; il définit seulement les multiples positions et fonctions du sujet dans les différents discours. *L'Archéologie du savoir* est une tentative de liquider dans « l'histoire la présence universelle du *Logos* », donc de comprendre « l'histoire de la culture » sans s'appuyer sur les thèmes « du sens, du projet, de l'origine et du retour, du sujet constituant¹⁶⁰ ». Foucault envisage le champs des problèmes « de l'être humain, de la conscience, de l'origine, et du sujet¹⁶¹ » sans recourir non plus à l'anthropologie ou au structuralisme mais en étudiant le développement discontinu des objets de la culture dans « le milieu de propagation » qu'est l'histoire. L'histoire présente des régularités discursives, qui sont en quelque sorte des regroupements dispersés d'événements formant une individualité historique. Un regroupement donc, qui donne aux événements un statut temporel selon la succession ou la répétition de l'identique. Cette individualité historique est pour nous très familière, comme si elle avait été toujours là, toujours évidente. Foucault, par contre, nous propose une méthode capable d'isoler les nouveautés, les ruptures, les irruptions des événements

160 M. Foucault, *Archéologie du savoir*, *op.cit.* p. 272.

161 Ivi., p. 14.

afin de rompre avec le principe de cohérence et le fond continu de persistance historique.

Aussi n'y a-t-il pas une seule formation culturelle universellement reconnaissable mais plusieurs. Foucault nous suggère de nous focaliser sur l'ensemble des énoncés à travers lesquels s'est formée la connaissance et ses objets. Ce faisant, l'on doit aborder le discours en observant le mécanisme de sa formation, et mettre ainsi de côté la recherche d'une origine vraie. En utilisant le discours on en comprend la formation, et tant la pensée que la culture de l'homme n'en sont que des allégories.

En se servant des résultats de Canguilhem et Bachelard, Foucault peut à son tour s'interroger autour des instruments de l'histoire et de ses « phénomènes de rupture ». L'idée de fond chez Foucault est que chaque concept n'évolue pas dans l'histoire selon une seule rationalité croissante, mais qu'il fait partie des jeux de validité, des champs de constitution, des règles d'usage, des cadre théoriques en transformation :

le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations. On voit alors se déployer tout un champ de questions dont quelques-unes sont déjà familières, et par lesquelles cette nouvelle forme d'histoire essaie d'élaborer sa propre théorie : comment spécifier les différents concepts qui permettent de penser la discontinuité (seuil, rupture, coupure, mutation, transformation)?¹⁶²

La culture de l'homme n'est pas formée par des continuités interrompues qui lui donnent un sens unique : en réalité on sait que « l'histoire, c'est ce qui transforme les *documents* en *monuments*¹⁶³ ». L'analyse historique continuiste et l'histoire linéaire appartiennent au même système de la pensée qui fait de la conscience humaine et du sujet originaire l'objet du devenir. Le but consiste à rendre la souveraineté du sujet comme une constante solide de l'histoire, comme un fondement originaire ou un *telos* de toute l'humanité, ou encore il s'agit de reconstituer l'histoire qui se réfère à l'activité synthétique du sujet¹⁶⁴. « L'histoire continue, c'est *le corrélat indispensable à la fonction*

162 Ivi., p. 12.

163 Ivi., p. 15.

164 À propos de la critique du sujet fondateur, il est intéressant de noter l'allégorie ou le parallèle foucauldien entre la fonction du sujet et la fonction-auteur. On est ici au milieu des analyses de Foucault autour de la textualité du discours et de la littérature en général. Notamment à partir du texte *Les Mots et les choses* la littérature exprimant une « grammaire du monde historiquement éternelle »

fondatrice du sujet : la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu ; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée¹⁶⁵ ». Pour cette critique de la place du sujet dans l'histoire (une place construite davantage par les traditions de l'anthropologie et de l'humanisme) Foucault s'appuie sur le « décentrement de l'histoire » opérée par la généalogie nietzschéenne. Il est évident que le discours du philosophe français se dirige contre la rigidité de la thématique historique-transcendantale.

Le discours, tel que Foucault l'a pensé, n'est pas l'expression d'un sujet connaissant souverain, mais il s'agit de l'ensemble des instances qui déterminent la discontinuité de la notion du sujet, « en somme 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 synthèse¹⁶⁶ ». Or, le sujet est pris par différentes règles de formation qui lui sont extérieures et lui fournissent un réseau des positions distinctes possibles. C'est le réseau des discursivités qui constitue une formation conceptuelle et non pas l'unité d'un sujet psychologique ou transcendant. Il faut alors étudier la manière dont l'homme met en relation les éléments du discours afin de savoir comment les stratégies de connaissance ont été déployées au cours de l'histoire.

Chaque événement discursif a une existence spécifique : un champs d'exercice, des modalités pratiques, un ensemble d'éléments qui le distingue, en somme : une relation à un champ d'objets. Les événements discursifs ne cherchent pas un sujet de référence pour les différents champs d'objets, mais à travers eux, on peut arriver à comprendre le fonctionnement qui en est la base. Il est alors question de saisir ce que détermine l'identité des énoncés, la position du sujet tout en déterminant l'ordre qui

est l'une des productions discursives approfondies par Foucault. Le langage littéraire est un « cas » utilisé dans la méthode archéologique ayant la fonction de faire émerger l'être du langage et les modalités des formes du savoir. « La réduplication du langage, même si elle est secrète, est constitutive de son être en tant qu'œuvre, et les signes qui peuvent en apparaître, il faut les lire comme des indications ontologiques. » (*DE I*, Le langage à l'infini », n° 14 [1963] *art. cit.* 253). En outre, le texte littéraire avec la matérialité de son langage produit l'expérience de l'ordre et du désordre, comme Foucault nous montre avec l'exemple de l'encyclopédie chinoise de Borges. Le langage qui est notamment vu comme un système rationnel de sens, ou soumis à une exigence de sens, est par contre encadré par Foucault dans ses enjeux historiques. La proximité du langage avec la mort, la construction qui « échappe à la dynastie des représentations », la dissolution du lieu entre « je pense » et « je parle », la figure de l'auteur analysée avec les mêmes considérations et critiques que la notion du Sujet : tels sont les thèmes pris en considération par Foucault pour rechercher le régime ontologique du langage et non pas une théorie de la littérature.

165 *Ivi.*, p. 21-22. Souligné par moi.

166 *Ivi.*, p. 74.

donne sens au champ d'objets.

Il s'agit bien de considérer l'événement discursif non dans la mémoire de l'histoire, mais dans sa matérialité, c'est-à-dire de recherche quand un discours apparaît, quels sont les conditions qui lui font apparaître, mais surtout les effets matériels qu'il a sur nous, sur notre manière de penser, parler et agir. Autrement dit, il faut comprendre comment l'émergence d'un discours devient successivement un statut, un champ utilisable de pratiques, comment assume-t-il une opération et une stratégie pour fonctionner à l'intérieur d'un système culturel, comment il circule, se modifie et affecte la vie de l'homme. Cette thématique sera reprise par Foucault dans le cours au Collège de France de 1970-71 : nous l'analyserons au long de ce chapitre.

2.1.5. Les événements discursifs qui désignent une volonté de savoir

Les recherches archéologiques de Foucault centrées sur les pratiques discursives ont permis de reconnaître un niveau singulier d'analyse d'un système de la pensée puisqu'il n'est ni de type logique ni de type linguistique. Ces pratiques ne sont pas simplement des modes de fabrication de discours ; elles se caractérisent par la définition d'un champ d'objets, par la référence non-nécessaire au sujet de connaissance, par l'obéissance aux normes prescriptives qui permettent de formuler concepts et théories. Ainsi, les pratiques s'instaurent au sein des institutions, dans la normativité des comportements, dans la transmission des savoirs, etc..

Ces principes d'exclusion et de choix, dont la présence est multiple, dont l'efficacité prend corps dans des pratiques et dont les transformations sont relativement autonomes, *ces principes ne renvoient pas à un sujet de connaissance (historique ou transcendantal) qui les inventerait successivement ou les fonderait à un niveau originaire; ils désignent plutôt une volonté de savoir, anonyme et polymorphe, susceptible de transformations régulières et prise dans un jeu de dépendance repérable*¹⁶⁷.

Ainsi la volonté des savoir prend lieu où la place du sujet de connaissance, dans des événements discursifs, était restée vacante. Dans *L'archéologie du savoir* l'analyse de la structuration des savoirs empiriques considère le savoir comme un objet de la

¹⁶⁷ DE II, « La volonté de savoir », n°101 [1971] *art.cit.* p. 241. Souligné par moi.

connaissance, comme une construction/objectivation des savoirs. Dans *Leçons sur la volonté de savoir*, cours tenu par Foucault au Collège de France en 1970-71, la manière dont celui-ci, en écho à *L'archéologie du savoir*, examine la matérialité historique de l'énoncé prolonge l'enquête de l'événement discursif autour de la volonté de savoir. La volonté de savoir, notion nietzschéenne, devient dans ce texte entre les mains de Foucault un paradigme de lecture de l'histoire de la connaissance qu'il utilise rétrospectivement, comme il fait par exemple à propos de la lecture de la théorie aristotélicienne de la connaissance¹⁶⁸.

L'événement discursif est une notion apparue chez Foucault¹⁶⁹ en 1968 mais en général il recourt davantage à l'expression « discours comme événement ». Dans l'un ou l'autre usage, un événement est « une unité insécable » dont les coordonnées sont temporelles et spatiales. Les événements discursifs « concernent le mode d'appropriation du discours (politico-judiciaire), son fonctionnement, les normes et les contenus de savoir auxquels il donne le rôle qu'il joue dans les luttes sociales¹⁷⁰ ». En outre, l'événement est dispersif, au sens où il est polycéphale : une multiplicité des formes du savoir le constitue. Dans son cours de 1970-71, Foucault considère l'émergence du concept de vérité chez Platon et Aristote à la manière d'un événement discursif, « c'est-à-dire, hors de toute recherche d'origine : hors de toute recherche qui voudrait, au-delà même de l'histoire, [trouver] le fondement de possibilité de l'histoire elle-même¹⁷¹ ». Cette « autre histoire » à laquelle Foucault se réfère dans ce passage est probablement la généalogie : l'étude stratégique de la politique de la vérité qui vise, comme on le verra, une modalité différente de recherche de l'origine et la genèse des concepts. En effet, poursuivant les lignes à peine citées (cf. *infra* note 171) Foucault ajoute : « c'est-à-dire encore, à partir d'une histoire [autre] que celle de [la] lutte menée autour du pouvoir politique par les classes sociales opposées¹⁷² ». En ces termes, le philosophe tente de montrer le rôle stratégique de la vérité : la vérité n'est pas un principe (une vérité « hors de toute recherche d'origine ») mais elle est postulée comme un effet, au niveau politique, des pratiques discursives. L'entreprise consiste alors à

168 Cf. *Leçon sur la volonté de savoir*, Leçon du 9 décembre 1970, 10 mars 1971, 17 mars, 1971, et *Leçons sur Nietzsche*.

169 Cf. *DE I*, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » n°59, [1968], 696-731.

170 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, éd. F. Ewald, A. Fontana par D. Defert, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, cit. p. 187.

171 *Ibidem*.

172 *Ibidem*.

rechercher les conditions de possibilité du discours en tant qu'événement et voilà donc Foucault sur la trace de « ce tout autre chose dont parlait Nietzsche ».

En outre, l'attention de Foucault portée au paradigme nietzschéen de la volonté de vérité n'est qu'une tentative ultérieure d'utiliser un principe ne renvoyant pas au sujet de la connaissance. C'est bien ainsi que Foucault, quatre ans après *Les mots et les choses*, tend vers le même but : comprendre la connaissance sans s'appuyer sur le Sujet. Mais cette fois, dans le collimateur de Foucault, on ne trouve pas simplement la connaissance en générale mais plutôt : la connaissance vraie.

Les recherches entreprises à propos de la volonté de savoir devraient maintenant pouvoir donner à cet ensemble [des pratiques discursives] une justification théorique. On peut, pour l'instant, indiquer d'une manière très générale dans quelles directions elle aura à s'avancer: distinction entre savoir et connaissance; différence entre volonté de savoir et volonté de vérité; position du et des sujets par rapport à cette volonté¹⁷³.

Foucault ne parvient pas à accomplir tous les buts qu'il énonce dans le passage cité plus haut. Quoi qu'il en soit, l'analyse de la volonté de savoir se révèle capitale pour la compréhension de l'arrière-plan de l'argumentation ontologique foucauldienne. Par exemple, l'utilisation de la volonté de savoir comme paradigme nous permet de comprendre, entre autres choses, l'historicité même du discours ou encore la connaissance en tant qu'événement dont le savoir ne trouve pas son origine dans un dogme. On verra à ce propos comment Foucault décline la volonté de vérité, notion empruntée à Nietzsche, comme un principe d'analyse du discours, principe renfermant en outre un renvoi historique : l'instance qui sous-tend le discours, c'est-à-dire le vrai, existe historiquement. L'héritage de Nietzsche (et il faut souligner que le penseur allemand a été explicitement désigné par Foucault parmi ses "pères") est précisément la conception de l'historicité du vrai et de la vérité. Déjà à partir de *L'histoire de la folie*, Foucault s'inspire de Nietzsche à travers l'idée d'un partage entre le mensonge et le vrai¹⁷⁴.

173 *DE* II, « La volonté de savoir », n°101 [1971] *art. cit.* p. 242.

174 Cf. J-F. Courtine, «Michel Foucault e la separazione nietzscheana : verità-menzogna/verità veridica», in la revue *Il Ponte*, *Chi ha veramente letto Nietzsche ?* Florence, n° 8-9, août-septembre 2013,

La volonté de vérité est le principe d'intelligibilité qui soutient le vrai. Cette volonté peut être lue de deux manières : d'abord comme une dimension anonyme productrice de discours (ou comme une domination du vrai), qui donnera lieu chez Foucault à la formulation de la « politique de la vérité ». Cette formulation est inscrite dans le cadre théorique privilégié de la généalogie qui s'emploie à trouver le lieu où il y a la *domination* du vrai et du faux. C'est uniquement dans la visée d'une politique de la vérité que l'on saisira chez Foucault le virage sémantique entre volonté de vérité et volonté de savoir (cf. *infra* note 337). Foucault ne rend jamais explicite ce décalage et il semble utiliser les deux syntagmes avec un même signification. À mon sens, on peut essayer également de trouver une légère nuance qui serait de l'ordre de la différence trouvée entre l'utilisation du binôme pouvoir-savoir et pouvoir-vérité. La volonté de savoir est inhérente spécifiquement aux systèmes réels de luttes et de domination, tandis que la volonté de vérité sert plutôt de modèle général à tous les systèmes. La forme de la volonté du savoir s'est articulée sur la forme d'une volonté de vérité, car la vérité est un système d'exclusion vrai/faux. On peut donc caractériser les discours focalisés par la volonté de savoir à travers leur prétention scientifique, et ils fonctionnent d'ailleurs comme norme prescriptive des comportements des hommes, pour en mesurer l'effet sur les hommes mêmes. La question de fond est de savoir quels sont les rapports de domination qui sont engagés dans la volonté de savoir. Dans la *Volonté de savoir* par exemple, Foucault recherche le système de savoir qui anime et sous-tend le dispositif sexuel. Pourtant, la vérité qui soutient la volonté de savoir (ou bien évidemment volonté de vérité) a non seulement un rôle cognitif mais aussi épistémologique. Le savoir est un discours qui est « dans le vrai » (expression de Canguilhem), donc qui est épistémologiquement fondé mais toutefois pourvu d'une cohérence logique. Le savoir présente ainsi une instance à la fois logique et épistémique. À partir de *Les mots et les choses* mais surtout dans *L'archéologie du savoir* Foucault enquêtait précisément sur ce passage de la logique à l'épistémologie du discours. Ainsi a-t-il trouvé que les conditions de possibilité du discours sont extérieures à la scientificité. Mais plus important encore, – faut-il souligner – c'est à travers le concept du savoir que Foucault arrive à mettre en question la connaissance. L'étude du savoir nous a amenés à concevoir comment fonctionne l'application du partage entre le vrai et le faux. Si la science donc peut être soumise à ce même partage, *a fortiori* la

connaissance pourra, elle aussi, y être soumise.

Dans le cours de 1970-71, afin de comprendre le fonctionnement de la rigueur logique et épistémique qui se joue dans la connaissance, Foucault entame sa réflexion, avec le père de la logique, autrement dit avec Aristote (précisément par l'analyse des parties du texte *La Métaphysique*). En outre, pour saisir les effets de la rigueur logique, il utilise le principe d'analyse nietzschéen de la volonté de vérité, paradigme qu'il oppose à la théorie aristotélicienne de la connaissance. C'est alors que nous assistons, en suivant Foucault, à un cheminement singulier : il aboutit en effet à cette affirmation que la vérité n'est rien d'autre qu'un événement de la connaissance. Si la vérité est événement on pourrait alors identifier un moment précis à partir duquel elle se développe, car elle peut être saisie dans une circonstance historique, et acquiert par là le caractère du rationnel non contradictoire. En effet d'après Foucault : la vérité telle que nous la connaissons évolue à partir de l'exclusion des sophistes. Aristote, auquel Foucault consacra ses premières leçons, est le penseur qui a éliminé « la vérité des sophistes », il s'agit alors de l'exclusion des discours à partir de la matérialité des choses dites. Aristote élimine cette extériorité matérielle de la vérité, il évite une formulation narrative de la connaissance en donnant par contre à la vérité une efficacité logique, interne¹⁷⁵. La vérité qui, à partir de ce moment seulement, n'est plus conçue comme une structure formelle devient un instrument pur et dur de la logique. Ainsi, avec la question aristotélicienne du désir naturel de la connaissance pour le vrai, Foucault laisse certainement de côté la question des conditions de possibilité de la connaissance du point de vue du criticisme et de l'anthropologisme kantien, mais il poursuit purement et simplement, comme je le précisais plus haut, le même enjeu que *Les mots et les choses* : connaître les conditions de possibilité de la connaissance. Aristote, inséré dans ce cadre d'analyse, lui donne la possibilité d'interroger cette fois la vérité et sa formalité vraie.

En second lieu, cette enquête sur l'évolution de la conception de la vérité ouvre l'une des pistes de la « politique de la vérité ». La vérité, lorsqu'elle devient un instrument de la logique se transforme en instrument politique. La vérité domine tous les cadres de la connaissance et c'est à partir d'elle que se développent (*L'Archéologie*

175 « On peut dire finalement que la théorie de la connaissance et la modalité donnée à l'histoire de la philosophie n'ont pas cessé de se répondre tout au long de l'histoire. Il s'est agi d'éliminer l'extérieur. L'extérieur dans la théorie de la connaissance, c'était le désir ou du moins ce qui était symbolisé par le désir. L'extérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est ce qui est représenté ou symbolisé par le Sophiste et par tout ce que le personnage du Sophiste emportait avec lui », M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 38.

du savoir en fournissait déjà une description) les conditions de possibilité extérieures à la rigueur logique, scientifique, épistémique, etc. Comprendre historiquement la stratégie politique de la vérité sera précisément la tâche de la généalogie qui, orientée vers l'étude de l'assujettissement des savoirs, donnera lieu au binôme savoir-pouvoir. En effet, dans sa recherche centrée sur la volonté de savoir Foucault privilégie le champ d'analyse qui considère certaines des déterminations historiques comme processus, qu'ils soient d'ordre économique, social ou encore juridique. L'étude de la volonté de savoir est au sens large une analyse du poids du discours vrai dans notre actualité. D'ailleurs tout au début de son texte, Foucault s'interroge : dans quelle mesure est-il « possible d'« établir une théorie de la volonté de savoir qui pourrait servir de fondement aux analyses historiques¹⁷⁶ » ? Pour réaliser cet objectif, Foucault doit d'abord comprendre si la volonté de vérité, qui est un système d'exclusion du vrai et du faux parmi d'autres, peut être elle-même historique, ce qui implique de la poser en clé de voûte pour la compréhension de l'histoire de la connaissance. En ce sens, la relation entre la volonté de savoir et les formes de connaissances doit être soumise à l'analyse au niveau théorique et historique. Foucault vise alors à découvrir si il y a à la base des formes du savoir, une vérité d'affirmation, une vérité qui fait choisir le vrai contre le faux, mais sans se mettre à l'abri du sujet fondateur ou de l'idéalisme historique.

§ 2.2. *Nietzsche, Heidegger, Deleuze*

2.2.1. *Foucault contre Heidegger : Nietzsche échappe de la métaphysique post-platonicienne*

La relation entre la pensée heideggérienne et celle de Foucault (tout comme entre la pensée foucauldienne et celle de Nietzsche) sur laquelle nombre d'articles, essais et textes ont été écrits, mériterait une étude détaillée, ample et précise, qui ne peut être conduite dans cette thèse. Je souhaite pourtant indiquer ici, à partir du cours de Foucault au Collège de France (1970-71) et entre les différentes lectures possibles, une autre piste permettant d'aborder la communication entre ces penseurs. Celle-ci s'inscrit dans la droite ligne du sujet principal de cette thèse et elle opère en outre une fonction de pivot dans le chemin philosophique de Foucault. Je suivie une interprétation où Foucault est

176 Ivi., p. 3.

antagoniste de Heidegger. Le "prétexte" de cet antagonisme provient d'une divergence de lecture : Nietzsche lu par le premier n'est en effet pas le Nietzsche du second. Il faut ici mettre au jour un croisement éditorial utile pour développer l'hypothèse que je viens d'énoncer : en effet cela permet de comprendre qu'en dépit de l'absence totale du nom d'Heidegger dans ce cours, celui-ci y occupe une place significative et latente. Deleuze a été le penseur qui, avant Foucault et en l'influençant, a introduit la référence à Nietzsche contre Heidegger. Car « là où Heidegger réinscrit Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique post-platonicienne, Foucault va s'appliquer à montrer au contraire qu'il lui échappe entièrement¹⁷⁷ », et c'est bien Deleuze également qui, avec *Différence et répétition* et *Nietzsche et la philosophie*, menait une lecture anti-platonicienne de Nietzsche.

La réception de Nietzsche en France connaît, dans les plus gros traits, deux étapes : la première commence en 1877 lorsque Marie Baumgartner traduit *Richard Wagner à Bayreuth* ; la deuxième a lieu après la Seconde guerre mondiale et c'est précisément celle-ci qui nous intéresse¹⁷⁸. Cette étape reçoit l'appellation de « Nietzsche renaissance » car une redécouverte s'opère qui érige le philosophe de l'éternel retour en modèle capable de renverser la tendance de la philosophie occidentale contemporaine. Dans les années soixante, avec un écart d'un an, en France et en Allemagne sont publiés deux textes ayant Nietzsche pour sujet. Je me réfère aux deux volumes de Heidegger parus en 1961 qui recueille les cours tenus par le philosophe allemand entre 1935 et 1943. L'année suivante, en 1962, c'est au tour de Deleuze et son *Nietzsche et la philosophie*, publié en France. Dans la *Chronologie de Dits et écrits*, Daniel Defert nous révèle qu'en février 1962 justement Foucault fait la connaissance de Deleuze. C'est aussi dans la *Chronologie* que l'on apprend qu'au mois d'août 1963, Foucault lit

177 « Filigranes philosophiques. Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert », in la revue *Cahier de l'Herne, Michel Foucault*, éd. dir. de P. Artières, J-F. Bert, F. Gros, J. Revel, Paris, Éditions de l'Herne, n°95, mars 2011, cit. p. 44.

178 Nietzsche était un philosophe présent dans le milieu universitaire de Foucault déjà à partir des années 1950, les années du « communisme nietzschéen ». De ces années il faut retenir aussi la diffusion des idées des avant-gardistes liés à Nietzsche : Bataille, Klossowski, Henri Lefebvre, etc. On retrouve à nouveau le philosophe allemand dans un milieu politique durant les années autour de mai 68, dont on a un témoignage avec l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari. Paul Ricœur forge l'expression « philosophes du soupçon » pour indiquer la triade Nietzsche, Marx et Freud. L'expression tout comme la triade sont rejetées par Foucault qui y consacra son article de 1964 « Nietzsche, Freud, Marx » paru dans *Cahier de Royaumont* Paris, Les éditions de Minuit, 1966 (Coll. Cahiers de Royaumont, Philosophie n°6), et repris dans *DE I*, « Nietzsche, Freud, Marx », n°46 [1964], p. 564- 599.

Klossowski sur Nietzsche (alors qu'il corrige le brouillon de la traduction de l'*Anthropologie* de Kant, il rédige l'hommage à Georges Bataille et il étudie néanmoins le rapport entre la philosophie critique et l'archéologie) et qu'en décembre de la même année, Foucault relit Heidegger. En 1964 Foucault rencontre Karl Löwith, Gianni Vattimo, Henri Birault, Colli et Montinari « qui établissent une nouvelle édition de Nietzsche au colloque organisé par Deleuze sur Nietzsche, à Royaumont¹⁷⁹ », et en 1966 Foucault et Deleuze se voient attribuée la responsabilité de l'édition française des œuvres complètes de Nietzsche établies par Colli et Montinari. En définitive, alors que Deleuze tente de lire, dans *Différence et répétition*, l'histoire de la métaphysique de manière anti-platonicienne, Foucault entend quant à lui, durant son cours au Collège de France, lire sur un mode anti-aristotelicien et anti-heideggerien la portée métaphysique de Nietzsche et de l'histoire de la métaphysique en générale.

Dix ans se sont écoulés lorsque Foucault dispense son cours *Leçons sur la volonté de savoir*, et publie son célèbre article intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », et qu'en France sort la traduction française du *Nietzsche* de Heidegger avec justement comme traducteur un nom très proche de Foucault : Pierre Klossowski. En effet, plusieurs fois dans *Tel quel* et *Critique* Foucault déclare que Blanchot, Bataille et Klossowski ont constitué son ouverture à la pensée de Nietzsche. Toujours la même année, une autre traduction de Nietzsche paraît, Foucault est encore très proche de son auteur : il s'agit de la version française de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* rédigée par Angèle Kremer-Marietti.

Une preuve ultérieure de cette opposition Foucault/Heidegger, émergeant de leur lecture respective de Nietzsche, se trouve dans une lettre de Foucault datée du 16 juillet du 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*¹⁸⁰ ». L'interprétation foucauldienne de la volonté de savoir (autrement dit de la volonté de vérité) chez Nietzsche représente, à mon sens, la contre-partie critique de l'interprétation heideggérienne de la volonté de puissance. Or, pour libérer la pensée de Nietzsche du fait d'être lue comme l'accomplissement de la métaphysique, lecture que lui a imposé Heidegger, il faudrait lire le philosophe de la volonté de puissance à partir

179 DE I, D. Defert « Chronologie », *art.cit.* p. 26 .

180 Ivi., p. 31. Souligné par moi.

de l'analyse de la morphologie de la volonté de savoir.

Ce parallélisme – je l’approfondirai dans les prochains paragraphes – fournira l'occasion d'explorer l'arrière plan de l'ontologie critique et historique, il s’agit en somme des questions brûlantes ayant amené Foucault à sa singulière formulation. On analysera en particulier : la question de la relation entre l’être et la vérité, autrement dit le problème de la connaissance et du sujet à partir de la déclinaison que les deux penseurs donnent à l'idéalisme de Platon et à la non contradiction d'Aristote, la question du temps et de l'histoire, et grâce à ce parallélisme nous déboucherons enfin sur une piste du développement de l'histoire de l'ontologie contemporaine à partir du « tournant Nietzsche ».

Les dernières publications de Foucault¹⁸¹ et particulièrement le cours de 1970-71 nous permettent d'interroger sous une lumière différente l'influence nietzschéenne sur la pensée foucauldienne. Ainsi pouvons-nous reconstruire les tournants critiques de Foucault qui visent une réflexion ontologique. L'influence de Nietzsche ne concerne pas uniquement des questions telles que la généalogie, la folie ou l'histoire de la vérité, mais se relie aussi à des problèmes ontologiques, tels que je les ai déjà évoqués : le sujet et la connaissance, notre rapport à la vérité, le devenir et le temps, et finalement l’esthétique de l'existence dont la fameuse formule « comment on devient ce que l'on est » sera analysée dans le prochain chapitre. Les paradigmes ontologiques que Foucault élabore à travers Nietzsche constituent des points de ruptures avec la tradition métaphysique du XX^e siècle.

2.2.2. *Le rôle de Deleuze pour l’interprétation anti-heideggérienne de Nietzsche*

Daniel Defert, dans la *Situation du cours de Leçons sur la volonté de savoir*, décrit le rôle de Deleuze pour l’interprétation de Nietzsche contraire à celle heideggérienne. Deleuze renverse en effet la problématique soulevée par Heidegger dans les deux volumes parus en 1961 : Heidegger commente Nietzsche en renforçant sa propre

181 Cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France 1970-1971, Paris, Seuil/Gallimard, 2011 ; *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001 ; *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008 ; *Le Courage de la vérité*, Cours au Collège de France, 1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Conférences prononcées à Dartmouth College, Paris, Vrin, 2013, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris Seuil/Gallimard, 2013.

philosophie, donc il le commente à partir de la conception de l'être en tant que différence, tandis que Deleuze le commente à partir d'une ontologie pluraliste qui considère la singularité de l'événement en tant que répétition. Donc, Deleuze nie l'identification de l'être vrai avec l'un ; par contre, nous sommes face à une multiplicité de forces qu'on ne peut conjuguer en terme de cogito ou de conscience. La lecture métaphysique de Heidegger affirme, à l'inverse, le paradigme du sujet auto-conscient et auto-déterminant.

Selon une certaine lecture de l'histoire de la philosophie, à commencer par Platon jusqu'à l'idéalisme allemand, la vérité n'est rien d'autre que l'adéquation à la chose. La vérité est pourtant dépendante d'un sujet et justifiée par un ordre mesurable, c'est-à-dire, tel qu'on l'a vu dans le premier chapitre, que l'homme devient sujet et la chose conforme à la vérité, un objet. Par contre, Nietzsche critique l'idée transcendantale du sujet et la finalité même du sujet. Le Nietzsche de Deleuze est d'abord la négation des ordres mesurables de fondation, et il les nie en changeant la question ontologique qui n'est plus tournée vers la véridicité de la chose, dont la connaissance d'elle-même nous amène à interroger « qu'est-ce que la chose ? » ; d'après Deleuze en revanche il faut se demander : « qui est ?¹⁸² ». Deleuze n'accepte pas la fonction de reconnaissance de l'objet de la pensée, car lorsque la pensée pense elle-même, on ne peut appliquer la distinction entre le sujet et l'objet sinon à travers le fondement de garantie de la reconnaissance. Donc cette forme de la pensée est une forme dogmatique. Le modèle à garantir de l'adéquation entre la chose et la vérité prétend toutefois servir de modèle au sentir commun et fonder les vérités de la pensée. Nietzsche introduit le concept de sens et de valeur et marque ainsi un tournant critique de la philosophie. La question « qui est ? » énonçant le vrai et non « qu'est-ce que c'est ? » le vrai, amène Nietzsche à un rôle plus élevé de la critique en philosophie. D'après Foucault la question deleuzienne « Qui est ? » permet l'accomplissement du « platonisme renversé¹⁸³ ». Au début de l'article *Theatrum philosophicum*, Foucault suggère que l'on peut moduler une histoire de la philosophie en classant les philosophies selon leur degré de distanciation du platonisme. En ce sens, tel que Heidegger indiquait Nietzsche comme fin et accomplissement du platonisme, Foucault

182 À ce propos, il serait intéressant d'analyser la filiation française de la question hégélienne du « Wer ist ? » à partir de Hyppolite, en passant par Kojève et Bataille, jusqu'à Deleuze et Foucault.

183 Cf. *DE* II, « *Theatrum philosophicum* » n°80 [1970], *art.cit.* p. 75-99.

indique Deleuze comme fin et accomplissement du renversement du platonisme.

« La question « Qui ? » d'après le Nietzsche deleuzien, implique ceci : « une chose étant considérée, quelles sont les forces qui s'en emparent, quelle est la volonté qui la possède ? Qui s'exprime, se manifeste, et même se cache en elle ? Nous ne sommes conduits à l'essence que par la question : "Qui ?" Car *l'essence est seulement le sens et la valeur de la chose*.¹⁸⁴ » La question « Qui est ? » est aussi pensée par Foucault mais il la décline différemment et ce qu'il interroge est « à partir de quelle subjectivation on choisit le vrai ? ». La question de Foucault subit une évolution par rapport à celle formulée dans les années de *L'archéologie de savoir* : « qu'est-ce qui nous fait choisir le vrai par rapport au faux » (la période des études liées à la question des régimes de vérité) mais il y a en plus : « à partir de quelle subjectivation ? ». En effet, d'après Foucault, l'attention, ou mieux, la mise en question que Nietzsche porte au langage sert : « pour interroger notre existence et l'être même du monde, à partir de ce que nous disons ; pour savoir *qui parle* dans tout ce qui se dit ¹⁸⁵ ».

Nietzsche met fin à la nécessaire connexion entre pensée et vérité, celle que Deleuze appelle justement *cogitatio natura universalis*, c'est-à-dire la faculté de connaître. Cette faculté est naturelle car elle pense naturellement, et elle pense naturellement le vrai qui est à son tour nécessaire à la connaissance. Voilà la circularité métaphysique de la connaissance. Mais derrière cette circularité se cachent deux idées quelque peu naïves : la première affirme que le penseur a une volonté véridique et la deuxième que la pensée a une nature droite. Tel que nous disait Aristote la pensée est animée par le *désir du vrai*. Qui pense aime le vrai et le recherche comme s'il s'agissait d'une action naturelle : c'est de là que vient le désir. Foucault à son tour envisage dès le début même de son cours la question du désir du vrai.

Nietzsche critique le cœur de la critique kantienne, à savoir la légitimité de la pensée et de la raison et il met en crise l'accord de la connaissance entre le sujet et l'objet, s'interrogeant ainsi sur la valeur critique de la connaissance. Après tout, dans le *Gai savoir* et la *Généalogie de la morale* Nietzsche nous dit que le sujet doté de pensée

184 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, cit. p. 87.

185 « Sur Nietzsche. Entretien avec Jacqueline Piatier ». Entretien donné par Foucault pour le journal *Le Monde* le 24 mai 1967 et repris dans la revue *Cahier de l'Herne, Michel Foucault, op. cit.* p. 108.

par nature et naturellement incliné vers la volonté de connaissance devient la garantie du vrai. D'après Deleuze, le penseur allemand a été l'initiateur de la mise à nu, non des vérités simulées, fausses ou feintes, mais de la vérité même.

La volonté de vérité a besoin d'être soumise à une critique, voici la leçon de Nietzsche que Deleuze aussi bien que Foucault tentent de suivre et d'amplifier. À l'égal de Foucault, Deleuze appelle le « monde » de l'apparence de Platon, un simulacre. Comment distinguer le faux du vrai, « (le sans mélange, le pur) ? Non pas en découvrant une loi du vrai et du faux (la vérité ici ne s'oppose pas à l'erreur, mais au faux-semblant), mais en regardant au-dessus d'eux tous le modèle¹⁸⁶ ». Cela ne signifie pas « restituer les droits » à l'apparence et au faux, ou démontrer toute inaccessibilité de l'Idée ; par contre, il faut lire soit l'Idée que l'apparence en tant qu'événements « chassant la lourdeur de la matière, l'incorporel ; rompant le cercle qui imite l'éternité, insistance intemporelle ; se purifiant de tous les mélanges avec la pureté, la singularité impénétrable ; secourant la fausseté du faux-semblant, la semblance même du simulacre¹⁸⁷ ». Le contraire du simulacre sera l'événement, car il ne peut être imité ou inséré dans la répétition, il est unique, singulier et pourtant sans original¹⁸⁸. « Déterminer l'événement à partir du concept », nous dit Foucault « c'est peut-être ce qu'on pourrait appeler *connaître* ; mesurer le fantasme à la réalité, en allant quérir son origine, c'est juger. La philosophie a voulu faire ceci et cela, se rêvant comme science, se produisant comme critique¹⁸⁹ ». Voilà comment, par le recours au concept deleuzien de simulacre, Foucault revient-il à la problématique du connaître (question qui occupe la partie centrale du cours de 1970-71) et à celle de l'ordre cognitif et épistémique derrière le mouvement de la connaissance. Foucault ne s'arrête pas là : il poursuit la piste ouverte par la critique du criticisme de Kant, celle de la relation entre sujet et objet et du rôle de la raison dans l'acte du juger. Ce rôle acquiert avec la philosophie de Deleuze, et sa lecture de Nietzsche, la capacité de « produire théâtralement le fantasme ». En d'autres termes, le mouvement de mime de la pensée – la répétition en série de la connaissance – est une fiction, en ce sens, une production théâtrale. Le

186 DE II, « *Theatrum philosophicum* » n° 80 [1970], *art.cit.* p. 77.

187 *Ibidem*.

188 La question de l'événement déjà évoquée au premier chapitre (voir *supra* §1.5.1. *La finitude de l'homme et l'homme déshistoricisé*) sera repris aussi dans le troisième chapitre (voir *infra* §3.5.5. L'événement et l'épreuve d'événementialisation). Quant à celle de la contraposition entre monde vrai et monde apparent, elle sera analysée dans les prochains paragraphes de ce chapitre.

189 DE II, « *Theatrum philosophicum* » n° 80 [1970], *art.cit.* p. 85.

fantasme est le pensé, et « la pensée a à penser ce qui la forme, et se forme de ce qu'elle pense. La dualité critique-connaissance devient parfaitement inutile : la pensée dit ce qu'elle est¹⁹⁰ ». Encore une fois, Foucault se déclare contre l'idée d'un sujet fondateur qui garantit la (re)connaissance des objets.

Renverser donc le platonisme avec Nietzsche comme pierre angulaire, Nietzsche qui a dénoncé l'imposture de Socrate. Pourtant, pour convertir le platonisme il faudrait, d'après Foucault, relire le réel, le monde et le temps en abandonnant le modèle de l'Identique et du Même. Notons ici deux choses assez curieuses : Foucault singe le ton de Nietzsche et il anticipe dans un bref passage son tournant vers les grecs. Je pense à ces mots : « pervertir Platon, c'est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des stoïciens, les chimères voltigeantes d'Épicure. Lisons Diogène Laërce¹⁹¹ ». Contre le platonisme et l'imposture de Socrate, comme Nietzsche nous y enjoint, il faut toujours se tourner vers la Grèce mais spécifiquement vers « des grecs » différents.

Ce même pivot sur le « simulacre du monde vrai » sera étudié par Foucault dans le cours au Collège de France afin de montrer que la volonté de vérité (ou la volonté de savoir) cache la valeur critique de la connaissance et ne permet pas de questionner qui énonce le vrai. Ici revient l'idée de la dangerosité du dit et de l'énoncé exprimé par Foucault dans *l'Ordre du discours* et lorsque le dit est associé au vrai il y a quelque chose d'inquiétant. Quel est alors le danger lié à la volonté de vérité selon Foucault ? En anticipant une thématique que l'on analysera plus loin, la réponse est : l'assujettissement.

Voilà donc la première figure de *l'assujettissement* : la différence comme spécification (dans le concept), la répétition comme indifférence des individus (hors du concept), Mais assujettissement à quoi ? Au sens commun qui, se détournant du devenir fou et de l'anarchique différence, sait, partout et de la même façon chez tous, reconnaître ce qui est identique ; le sens commun découpe la généralité dans l'objet, au moment même où, par un pacte de *bonne volonté*, il établit l'universalité du sujet connaissant. Mais si, justement, on laissait jouer la *volonté mauvaise* ?¹⁹²

190 *Ibidem*.

191 *Ivi.*, p. 78.

192 *Ivi.*, p. 88.

C'est évident que Foucault se réfère dans ce passage à Kant puisque le pacte de bonne volonté dont il parle appartient à la sphère de la moralité du philosophe allemand. L'essence du criticisme nous dit que ce qui est à « bon » n'est pas l'objet de la volonté, mais la volonté même car la moralité n'est point la concordance d'une volonté à un « bon » objet extérieur. Dans *La fondation de la métaphysique des mœurs* Kant nous dit que la volonté est bonne, non pas grâce à ses actions, ni pour l'attitude à gagner un *telos* mais seulement pour le vouloir bon en soi. Le fondement de la moralité on le sait, est *a priori*, pourtant la loi est universelle. La bonne volonté est celle qui se détermine sur la loi morale rationnelle qui dans la créature homme assume la forme nécessaire d'une obligation impérative, voici l'assujettissement.

Comme Deleuze le souligne, la bonne volonté du penseur n'est pas une chose évidente pour le sujet connaissant. Nietzsche lisait en effet la volonté de savoir comme une volonté mauvaise, négative. La volonté de vérité est négative et dangereuse car elle est l'instance qui nous fait choisir le vrai et qui, à travers le vrai, fait concorder la pensée à la vérité. Cette dernière doit être considérée de manière plus restreinte que la connaissance et pourtant on lui a toujours attribué un rôle de guide de la connaissance. Nietzsche met fin à l'évidence fictive selon laquelle l'homme s'est construit sa propre image à partir de la subordination de la connaissance à la vérité. Dans la connaissance on peut retrouver les normes pour mesurer le vrai et le non-vrai. Le non-vrai, c'est le mensonge dans le sens commun, mais Nietzsche le renverse. Le mensonge le plus grande, le plus dangereux est l'évidence fictive de Dieu. Voici l'appui majeur de la vérité, l'impérissable : Dieu, la Nature, la Raison, le Bien, etc. Contre toute théologie et eschatologie, le philosophe de l'éternel retour affirme que le vrai doit être le contraire de ce qui renferme ce dangereux mensonge. Nietzsche se pose la question : jusqu'à quel point la vérité mérite d'être assimilée ? Et Foucault tente de répondre en trouvant un modèle de vérité autre et en mesurant le danger de la vérité dans le paradigme de la volonté de savoir.

En effet on verra comment le but de la généalogie foucauldienne des savoirs est à mon sens de démasquer la valeur vraie et les valeurs vraies de la vérité, pour libérer « le dilemme vrai-faux, être-non-être (qui n'est que la différence simulacre-copie répercutée une fois pour toutes), et les laisser mener leurs danses, jouer les mimes, comme des

«extra-êtres»¹⁹³ ».

2.2.3. *Aristote, le premier anti-platonicien*

Aristote et Nietzsche seront pour Foucault les deux modèles de la vérité, l'un utilisant la vérité en termes de théorie de la connaissance, et l'autre en terme de volonté de savoir. D'après Foucault, l'une des thématiques les plus épineuses abordées par la métaphysique réside dans ce qu'à partir de Nietzsche on nomme la « volonté de savoir » ou autrement dit, la « volonté de vérité ». La volonté née du besoin de dominer la connaissance a poussé les philosophes à rechercher systèmes et ordres rationnels. Quant à lui, Foucault entend par contre définir des instruments non pour maîtriser la connaissance mais pour maîtriser la volonté de savoir. « Tantôt ce thème de la volonté de savoir sera investi dans des recherches historiques déterminées : tantôt il sera traité pour lui-même et dans ses implications théoriques¹⁹⁴ ». Il recherche ainsi cette volonté à travers un repérage historique qui touche tant l'histoire de la philosophie que l'histoire des institutions juridiques. Dans la première, le parcours va de Platon à Nietzsche, même si Foucault n'analyse en profondeur que deux cas seulement, c'est-à-dire Aristote et Nietzsche et effleure sur son passage d'autres cas comme Kant, Spinoza, Freud ou Heidegger. Concernant la dimension juridique, Foucault recouvre l'arc temporel des institutions archaïques du droit, aux VII^e et V^e siècles av. J.-C. Il recherche la manière dont la volonté de savoir devient contrainte à dire la vérité et comment la vérité joue un rôle de purification et d'aveu. La jurisprudence et l'administration de la justice sont des exemples de notre histoire occidentale du savoir où la vérité s'érige en institution et en appareil administratif de savoir. En effet pour Foucault, la conception du savoir (tout comme la conception de la connaissance ou de la vérité) appartient à l'ordre politique.

Le premier paradigme que l'historien-philosophe étudie est celui de la théorie de la connaissance chez Aristote à partir de la lecture du *De Anima, Éthique à Nicomaque* et de la *Métaphysique*¹⁹⁵ : « De fait, de Socrate à Aristote, la réflexion philosophique en général constituait la matrice d'une théorie de la connaissance, de la politique et de la conduite individuelle¹⁹⁶ ».

L'ontologie aristotélicienne formule un lien entre connaissance et plaisir et entre

193 Ivi., p. 79.

194 *DE* II, « La volonté de savoir », n°101 [1971] *art. cit.* p. 240.

195 C'est Foucault qui le déclare dans *DE* II, « La volonté de savoir », n°101 [1971].

196 *DE* IV, « Interview de Michel Foucault », n° 353 [1984] *art.cit.* p. 699.

connaissance et vérité. Ces trois termes, plaisir, connaissance et vérité, sont les éléments du bonheur de la contemplation théorique, il s'agit du thème très connu du *thaumazein*. On ne peut parler de volonté de savoir chez Aristote mais de *désir* du savoir qui est universel et naturel.

Dans la philosophie de la représentation règne le régime d'ordre du principe d'identité et le principe de la non-contradiction basé sur le mode être-non-être. D'après Foucault, cette répartition entre les contraires et la répétition du même est un système de fiction conduisant à la dialectique. Avec Aristote se crée un type d'assujettissement de la pensée à la représentation qui prend la forme de l'adhésion aux catégories et nous permet de comprendre pourquoi Foucault se penche de manière approfondie sur la question « dangereuse » du discours et de l'énoncé : l'être peut *se dire*.

« Les catégories, on peut les lire d'un côté comme les formes *a priori* de la connaissance ; mais de l'autre, elles apparaissent comme la morale archaïque, comme le vieux décalogue que l'identique imposa à la différence¹⁹⁷ ». Les catégories créent une hiérarchie conceptuelle et par conséquent dirigent toute une série de savoirs assujettis. En effet, Aristote postule le principe de non-contradiction comme l'ordre le plus élevé de la pensée et de l'étant. Seulement Hegel, après des siècles de logique de la déduction et de l'induction de l'*Organon*, grâce à la formulation de sa dialectique négative est parvenu à sortir de la domination de la non-contradiction aristotélicienne. Et la philosophie doit aussi attendre Kant pour dépasser les limites de la philosophie première. L'ontologie et la logique coïncident dans la philosophie première d'Aristote, car (voilà encore une fois pour Foucault le nœud crucial de la discursivité/du discours) ce qui est dit, est. Le principe de non-contradiction s'explique ainsi dans la différence catégoriale – mais symétrique – entre étant et propriété, sujet et prédicat : on ne peut pas en même temps nier et affirmer une propriété à un prédicat, de même qu'on ne peut pas dire qu'un sujet est et n'est pas¹⁹⁸.

197 DE II, « Theatrum philosophicum », n° 80 [1970], *art.cit.* p. 91.

198 « C'est récuser le négatif (qui est une manière de réduire le différent à rien, à zéro, au vide, au néant); c'est donc rejeter d'un coup les philosophies de l'identité et celles de la contradiction, les métaphysiques et les dialectiques, Aristote avec Hegel. C'est réduire les prestiges du reconnaissable (qui permet au savoir de retrouver l'identité sous les répétitions diverses et de faire jaillir de la différence le noyau commun qui sans cesse apparaît de nouveau); c'est rejeter d'un coup les philosophies de l'évidence et de la conscience, Husserl non moins que Descartes. C'est récuser enfin la grande figure du Même qui, de Platon à Heidegger, n'a pas cessé de boucler dans son cercle la métaphysique occidentale ». DE I, « Ariane s'est pendue », n°64, [1960] *art.cit.* p. 770.

Attaquer la vérité à partir d'Aristote signifie d'abord attaquer la pure contemplation de l'être qui est le but de la métaphysique. Cela implique une attaque contre la métaphysique elle-même, puisque selon la formule très connue d'Aristote : « les principes des Êtres éternels sont nécessairement vrais par excellence ». Donc le vrai qui énonce le principe des choses, énonce l'Être même. Pour accomplir cette destitution du rôle de la vérité dans la métaphysique, il faut passer à travers la destitution du syllogisme de l'énoncé de l'être : la chose qui est dite, est. C'est qui est, est vrai. La chose dite qui est, est vraie. « La philosophie n'est rien d'autre que le mouvement de la vérité elle-même, qu'elle est la conscience prenant conscience de soi – ou qu'il [le philosophe] est déjà philosophe celui qui s'éveille au monde¹⁹⁹ ». J'oserais dire que Foucault à la manière d'un brouillon, esquisse une sorte d'historique de la vérité, c'est-à-dire qu'il retrace comment les significations du vrai et les statuts de la vérité se sont conservés dans l'histoire de la philosophie. Mais au-delà de cet historique on peut comprendre aussi comment la pratique de la philosophie s'est préservée grâce à l'utilisation du vrai, autrement dit grâce au recours à la construction épistémique de la vérité. D'après Foucault, chaque philosophie présente un système de pensée différent pouvant être isolé et saisi à travers la manière dont ce système s'enchevêtre à la vérité et l'utilise. C'est comme si la philosophie avait en son sein une mesure, un dénominateur commun du rapport différentiel à la vérité puisqu'elle est la matrice commune des transformations qui se produisent dans la philosophie même. La vérité, dans son rapport constitutif à la philosophie correspond en outre à la classification des causes aristotéliennes : elle est la cause formelle, efficiente, finale et matérielle de la philosophie. En soutenant la propension naturelle à l'étonnement, la rigueur logique de la vérité et par la formulation tant de la science des principes premiers que des quatre causes, Aristote fait en sorte que la philosophie soit « dans le vrai ». Ce qui était particulier et singulier (la matérialité narrative du discours) chez les sophistes devient grâce à Aristote rigueur cognitive²⁰⁰. Chaque philosophie se singularise par la vérité qui est sa nécessité, son objet privilégié : la vérité constitue à la fois le nœud interne aux études des philosophes et la clé de voûte ou encore l'extériorité intelligible saisie par les historiens de la philosophie voués à la formulation de l'histoire de la philosophie même. L'analyse d'Aristote « a noué, pour des siècles, et jusqu'à nous, sans doute, *le mode*

199 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit. p. 19.

200 Ivi., p. 34.

*d'existence historique de la philosophie*²⁰¹ ». Foucault entend opérer un changement radical de toutes les modalités de la vérité qui selon lui sont pernicieuses et son but n'est autre que de donner un mode d'existence historique de la philosophie.

Si j'ai insisté sur ce passage d'Aristote, c'est parce qu'il me paraît définir et prescrire une certaine intériorité de la philosophie, c'est parce qu'il me paraît rejeter un certain dehors du discours philosophique : dehors dont l'élimination rend possible l'existence même de la philosophie ; dehors contre lequel s'appuie obscurément le discours philosophique.²⁰²

2.2.4. *Le désir de la connaissance*

« Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les sensations visuelles.²⁰³ ». Le désir de connaissance est inhérent au savoir dont il dépend, universellement valide, il est naturel. Le passage du désir (*oregontai*) au plaisir de connaître (*agapésis*) (plaisir désignant la satisfaction de l'ordre) est très important : en effet, le fait même que l'homme éprouve du plaisir en connaissant inscrit la connaissance dans l'ordre du naturel et se lie ainsi à la vérité même, car le plaisir devient un élément de validité du vrai : « là où il n'y a pas connaissance, il n'y a pas vraiment plaisir²⁰⁴ ». La disposition à la connaissance est aussi une différenciation ontologique : l'être est intelligent, disposé à apprendre, il présente l'aptitude à être disciple, autrement dit le fait d'être disciplinable (*athléticos*)²⁰⁵ Le statut comme le fondement de la nature spécifique de l'homme résident dans ce type de plaisir de la connaissance. La philosophie, on le sait, vise la connaissance suprême, c'est-à-dire la connaissance des principes premiers et des causes ultimes. Elle crée ainsi un ordre de valeur de la connaissance et sa fonction consiste bien à garantir que le désir ne soit ni antérieur ni extérieur à la connaissance, car une connaissance sans désir est déjà elle-même la cause du désir de connaître. Aristote place le désir de connaître « bien avant l'achèvement de la connaissance au niveau le plus bas, celui de la sensation²⁰⁶ », mais ce

201 Ivi., p. 36. Souligné par moi.

202 Ivi., p. 38.

203 Aristote, *La Métaphysique*, livre A, 1, 980 a 21-24, éd. et trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1984, 2 vol., : cit. p. , t.I., p. 1.

204 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 10.

205 Voilà l'une des thématiques centrales de Foucault : la discipline.

206 Ivi., p. 16.

désir se manifeste dans la sensation qui guide la connaissance. La sensation prend une certaine forme du plaisir, elle a accès au vrai et est considérée « comme un exemple légitime de la connaissance ». En outre, la connaissance du vrai en soi consiste dans la contemplation née de l'étonnement comme visée première de la philosophie, et la pensée aristotélicienne postule la connaissance des principes éternels.

La vérité est un chiasme, troisième élément placé entre le désir et la connaissance : le désir est de l'ordre de la vérité, cet ordre garantit le fait qu'il est placé dans la connaissance. La vérité est ce qui fonde le désir de connaître.

La question aristotélicienne du caractère naturel de la connaissance attribue aussi un rôle plus important à l'homme qui à travers le mouvement du connaître devient protagoniste. Si l'on pense, par exemple, à la philosophie platonicienne, le rôle de l'homme était réduit au fait d'avoir la mémoire tournée vers le monde supracéleste, tandis que chez Aristote le mouvement de la connaissance était inscrit dans l'homme même. Quoiqu'il en soit, si l'on généralise toute la question de la connaissance chez Platon et Aristote, chacun d'eux fonde la volonté du connaître sur le préalable de la connaissance : Platon dans le mythe de la réminiscence et Aristote dans le désir naturel du connaître.

Le contre-modèle discerné par Foucault par rapport au désir naturel du connaître est constitué par la tragédie grecque, car le savoir qui y est figuré ne concerne pas le bonheur théorique de l'homme qui pourrait être suscité par la naturalité du plaisir de connaître. En particulier, Foucault se focalise sur les tragédies d'Eschyle et de Sophocle (dont on va analyser l'*Œdipe roi*) et ses analyses seront développées autour de la question pourquoi désirons-nous connaître ? Est-il un instinct naturel de l'homme ?

Le défi foucauldien est alors de réussir à rompre le lien entre sujet du désir et sujet de connaissance. Ce lien est dû à la même relation entretenue avec le vrai par l'un et l'autre sujet. Pourtant, si l'on veut briser ce lien, il faut rompre la relation au vrai. La vérité qui circule entre le désir et la connaissance a trois rôles : fonder la connaissance et le désir de connaître, rendre possible le passage du désir à la connaissance, et enfin donner lieu à l'identité du sujet dans le désir et dans la connaissance.

Comme je l'ai déjà évoqué, l'enjeu du cours au Collège de France consiste à trouver une solution à la difficulté de penser une volonté de savoir qui n'est pas placée

de manière anticipatrice dans l'unité d'un sujet connaissant. Déjà Nietzsche et Freud avaient accompli le premier pas dans ce sens en ayant fait « ressortir la volonté et le désir hors de la connaissance ». L'entreprise de Foucault, à la manière de Nietzsche et sous l'influence de la tragédie grecque sera d'entendre le savoir comme « ce qu'on doit bien arracher à l'intériorité de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte²⁰⁷ ». Cette astuce prévoit la mise en pratique de deux modèles d'analyse : le premier examine la volonté de savoir à l'intérieur d'une connaissance établie, le deuxième considère le savoir comme une série d'événements. Ainsi, l'entreprise foucauldienne d'établir une histoire de la vérité ne se réfère pas au système sujet-objet, et par là ne renvoie à aucune théorie de la connaissance : il s'agit par contre de porter l'attention aux « événements du savoir et aux effets de la connaissance ».

2.2.5. *Le discours apophantique : la formalité contre la matérialité*

Approfondissons maintenant la question de la rigueur logique de la vérité, ce qui implique de considérer aussi l'antériorité comme le caractère prescriptif pérennes dans le discours philosophique. Ceux-ci renvoient à la nécessité intérieure qui soutient ce même discours dans la philosophie instaurée par Aristote à partir de la *Métaphysique*, éliminant l'extériorité narrative et sophistique de la vérité. Pour le dire avec une question très simple mais cruciale : qu'est-ce qui nous permet de comprendre qu'un discours rationnel est de type philosophique ? Avec cette question on passe ainsi de l'analyse de la connaissance vraie à l'analyse de la reconnaissance du vrai.

Ainsi, en 176b30 [des *Réfutations sophistiques*], dans la catégorie générale des faux raisonnements, Aristote distingue les raisonnements faux et les raisonnements non véritable « car il y a faux raisonnement, soit si une fausse conclusion a été obtenue, soit si le raisonnement, tout en n'étant pas un véritable raisonnement, paraît cependant en être un²⁰⁸ ».

Selon la logique d'Aristote, le raisonnement est faux si les deux prémisses sont fausses ou si la conclusion est fausse (même en présence de prémisses vraies). Le point de

207 Ivi., p. 18.

208 Ivi., p. 40.

divergence entre Aristote et les sophistes réside dans le fait que ces derniers ils ne traitent pas le vrai ou le faux, mais l'apparence du raisonnement. Foucault remarque pourtant que dans l'histoire de la philosophie il existe bien un moment où est née l'apparence du raisonnement. Mais – il s'interroge – comment cela se passe-t-il ? Dans la matérialité du discours, celui-ci ne manipule pas les choses en soi, mais leurs symboles verbaux. Les sophistes posent ainsi une limite : les mots sont finis et les choses, infinies. « Il se produit dans une certaine différence entre les noms et les choses, entre les éléments symboliques et les éléments symbolisés²⁰⁹ », la relation entre ce qui est désigné et les nombres n'est donc pas « isomorphe à la relation qui permet de dénombrer ». Voici ce que veut dire la matérialité du sophisme, la matérialité même des mots : un déséquilibre entre les mots et les choses. Donc, le sophisme n'applique pas une logique mais il retient « du même énoncé la même chose dite » en suivant l'identité matérielle, grâce à « la superposition aléatoire due à la rareté fondamentale des mots » : la ressemblance des noms qui désignent les choses, la proximité de signifiants etc. Le sophisme n'est cependant pas un raisonnement du tout, il est un jeu entre les mots et les choses de la matérialité de l'apparence, des symboles et de signifiés :

là où il y avait dans le raisonnement identité des prémisses accordées, il y a dans le sophisme différence ; là où il y avait proposition nouvelle, il y a répétition de la chose dite ; et là finalement où il y avait contrainte de la vérité et conviction de l'autre, il y a piège par lequel l'adversaire se trouve pris dans la chose dite – dans la matérialité de la chose dit²¹⁰

Le discours sophistique est caractérisé par une linéarité sérielle des choses dites ; ces choses dites sont des événements réels, et la matérialité du discours est liée à une situation stratégique dans le sens politique du domaine et de la lutte. La différence introduite par le sophisme dans le discours, le déséquilibre entre les mots et les choses permet donc la construction sérielle de concepts. Bien entendu, Aristote oppose à ce type de pratique discursive, le syllogisme. Ce dernier part des prémisses vraies, il y a concordance entre les prémisses et la vérité nécessaire de la conclusion, en outre il prend en compte le signifié du concept, enfin il produit un effet de vérité. Avec la

209 Ivi., p. 43.

210 Ivi., p. 44.

formulation du syllogisme Aristote entend critiquer la matérialité du discours sophistique et c'est le rôle de la différence qui doit selon lui être affirmé :

C'est par la pensée de la différence qu'on peut neutraliser la matérialité du discours (et toutes ces identités, confusions, répétitions qui ont en dernière instance leur origine dans la rareté) ; c'est par la pensée de la différence qu'on peut traverser la matérialité du discours, dissiper l'ombre du raisonnement qui joue à la surface de celle-ci, organiser un raisonnement à partir du concept et de sa nécessité idéale et rendre en retour le discours transparent à cette nécessité (et indifférent, par là même, à sa propre matérialité). Le logos, dans son déroulement, pourra être de plain-pied avec la nécessité conceptuelle.²¹¹

La différence est possible car la matérialité du discours avance grâce aux jeux de ressemblances et renvois entre les éléments verbaux, à la superficie du raisonnement, c'est-à-dire que si le discours sophistique semble être dans le vrai cela est dû à la transformation des choses dites au niveau du dit, au niveau scénique de l'apparence du raisonnement. La condition de l'apophantique est un champ de la vérité ou de l'erreur des propositions. Le discours apophantique est un discours concernant l'être et le non-être, il n'est pas inclus ou exclu par la vérité qui, avec l'erreur, se définit en relation à l'être qui dit l'être même. Contrairement au discours sophistique, la réalité et l'être ne s'assemblent pas au niveau de l'événement produit mais dans l'intériorité de l'énoncé. La relation à l'être est une relation forcément apophantique car ce type de discours dit de l'être et du non-être. Le niveau du dit de cette relation n'est pas un discours qui est dans la vérité ou incluse en elle, car la réalité de l'être ne se retrouve pas dans un événement où l'être et le non-être sont ce qui se dit dans l'énoncé. À cause de sa relation au vrai, la proposition vraie exclut la contradiction. Pourtant l'être est vrai, mais la vérité n'est pas l'instance qui dit de l'être ; par contre la vérité (et l'erreur) se définit en relation circulaire à l'être qui se dit de l'être même. La réalité, l'être, la vérité sont en référence au niveau de l'événement énonciatif : la chose dite est la chose même. Or, le discours apophantique prévoit un double système d'exclusion de la matérialité : des formulations qui ne sont pas reconductibles à des prémisses vraies, et des formulations déclaratives qui fonctionnent au niveau de leur réalité d'événement. Le discours apophantique

211 Ivi., p. 48.

prétend modeler l'être sur le mode de la vérité. Cela est rendu possible dans la mesure où la relation à l'être, le lien nécessaire et implicite entre être et vérité entraîne l'exclusion de la contradiction « L'exclusion de la matérialité du discours, l'émergence d'une apophantique dominant les conditions auxquelles une proposition peut être vraie ou fausse, la souveraineté du rapport signifiant-signifié, et le privilège accordé à la pensée comme lieu d'apparition de la vérité²¹² », voilà les quatre phénomènes qui ont fondé historiquement la rigueur de la science et de la philosophie occidentale.

2.2.6. De la vérité juridique à la vérité politique. La destitution de la vérité dogmatique

La différence aristotélicienne est la séparation nette entre vérité et erreur, vrai et faux. Cette reconnaissance du vrai et du faux dans les passages logiques du raisonnement définit une continuité (un sens) entre la chose dite et l'objet²¹³. La matérialité des sophistes concerne la position d'existence de la chose dite qui coïncide avec l'énoncé d'attribution à la chose dite, il y a donc un rapport entre l'événement dit et la chose énoncée. Le champs d'analyse de la matérialité « ce n'est pas, avec ses difficultés propres, l'ontologie nécessaire à la vérité des propositions, c'est l'ontologie perpétuelle défaite et recommencée qui permet d'établir l'imputation d'un énoncé à un sujet²¹⁴». Cette action des sophistes de mettre une imputation (une accusation) d'un événement fondé ou non sur le compte d'un sujet parlant est ce qui permet à Foucault de comprendre l'effet apparent de la vérité, un effet « quasi juridique entre un événement discursif et un sujet parlant ». Voilà d'où vient aussi l'intérêt de Foucault pour le « danger du discours » (mentionné précédemment en référence au discours de l'être qui se dit), pour l'étude de la pratique juridique et la stratégie des jeux de pouvoir.

Or, sur ce propos, deux problèmes à résoudre demeurent d'après Foucault : le premier concerne la compréhension de la manière dont la relation des discours au sujet parlant s'est modifiée au point de faire naître le discours philosophique et scientifique ; le second concerne la compréhension du mode sur lequel les types de discours liés à la vérité se sont constitués à l'âge présocratique, et il s'agit de savoir si cette vérité était de

212 Ivi., p. 66.

213 En même temps il existe aussi un contact conceptuel entre Aristote et le Sophiste, et c'est à travers Platon qu'on peut le comprendre, parce que Platon lie le sophisme à la manière de raisonnement parce que Platon donne raison au faux. Ce point de contact peut être exprimé à travers cette série d'énoncés : si une chose est dite, elle existe, si existe est elle vrai, donc le non-être et l'erreur « ne peuvent jamais atteindre le discours ». Le discours faux existe parce qu'on a la faculté de comprendre le non-être.

214 Ivi., p. 63. Souligné par moi.

type juridique. Dans cette seconde perspective, Foucault étudie des historiens tels que Vernant, Knox ou Detienne dont les recherches portaient sur la distribution politique de la vérité dans l'ancienne Grèce²¹⁵. L'idée d'*Alétheia* développée par Foucault au cours des années 1970-1971 ne renvoie pas à l'étude heideggérienne de cette même notion. Par contre, la référence foucauldienne à l'*Alétheia*, justement entrée en jeu contre Heidegger, a son origine dans le texte de Marcel Detienne *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* où l'historien étudie le binôme structural *Alétheia /Léthe* dans la mythologie grecque. M. Detienne, en se demandant quel est le statut et la configuration du mot vérité dans le monde ancien, tente de trouver un signifié prérationnel du concept de vérité. Il aboutit ainsi à un parallélisme entre les pratiques sociales du VI^e siècle av. J-C. et la réflexion organisée du logos. L'histoire de l' *Alétheia* formulée par Detienne met au jour le problème de l'origine de la forme de la pensée utilisée par la philosophie depuis ses origines et énoncée par les hommes. Dans sa recherche, Detienne montre que le devenir rationnel de la vérité est un type d'histoire discontinue où l'orientation vers la dimension rationnelle n'était pas inertielle et accordée au système de pensée non-contradictoire qu'épousera la notion de vérité. Detienne décrit la manière dont la vérité appartenant à la sphère religieuse arrive à appartenir à un système logique de la contradiction. Afin que cette transformation rationnelle prenne pied, il a fallu que la parole devienne laïque grâce à l'avènement des nouvelles pratiques et institutions politiques. Parmi ces dernières, la pratique juridique (ainsi que politique) a été un des motifs majeurs de cette transformation, en effet elle prévoit deux thèses, l'une contradictoire à l'autre.

C'est donc grâce à l'influence de Detienne que Foucault entame son cours de 1970-71 avec l'analyse du principe de non-contradiction aristotélicien et aboutit à l'étude historique de la formation de la vérité juridique. La tâche foucauldienne consistant dans l'analyse de l'affirmation politique de la vérité prévoit également l'étude de la qualification du sujet qui vient de l'énonciation et de la distribution de cette vérité juridique. À partir de cette idée de la vérité juridique, Foucault élabore celle d'une vérité ayant une force autonome propre. Force qui échappe au type prescriptif comme dans le

215 C'est Ignace Meyerson, penseur proche intellectuellement de Foucault et l'un des avant-gardistes du champ théorique de la psychologie historique qui suggère à ses élèves J-P. Vernant et M. Detienne l'idée de recherche autour d'un objet du savoir historique qui ne pouvait être touché par l'idéologie marxiste : l'histoire de la Grèce ancienne.

cas de la loi, mais qui agit au niveau de la vie quotidienne des individus²¹⁶. Dans le champ du pré-droit, la vérité se manifeste à l'intérieur de quatre systèmes de luttes : la lutte qui cause une contestation, la revendication, le défi, et la comparaison avec les dieux (on verra ces aspects dans l'analyse de la tragédie de Sophocle, l'Œdipe roi). Ici, la vérité est liée à un exercice de souveraineté, disputée entre deux adversaires, dite par une tierce personne afin de choisir la vérité de l'un ou l'autre adversaire. Foucault retrace alors un changement de cette gestion de la vérité qui va du système de la vérité à la décision judiciaire et à la souveraineté politique. Chez Hésiode, Foucault discerne un nouveau type d'autorité politique, une nouvelle mesure monétaire et un nouveau savoir des choses et du temps. L'identification du pouvoir politique avec le pouvoir judiciaire passe à travers la substitution de la loi écrite avec l'*istor*²¹⁷, alors qu'avec le *crinein* on s'achemine vers un nouveau type d'affirmation de la vérité constituée dans le discours et dans la pratique judiciaire²¹⁸. La justice est une affaire politique car l'autorité politique se charge en effet de la justice et chaque homme se chargeant de la justice s'occupe de la politique de la ville.

Foucault indique deux transformations de la notion de la vérité chez les grecs, ces transformations qui suivent le parcours au discours de justice, qui communique avec le discours politique, qui à son tour communique avec le discours du savoir dans lequel s'énonce l'ordre du monde. Chez Solon et Empédocle « rois de justice, poètes de la loi écrite et maîtres de vérité », Foucault retrouve la formulation de ce passage entre justice, politique et savoir. L'un fait coïncider la vérité avec l'ordre : le savoir des choses et du temps, et l'autre « qui déplace le savoir du domaine du pouvoir à la région de la justice²¹⁹ », la justice s'articule alors toute entière sur la vérité (la vérité est l'*ordre* exact) et devient loi conforme à l'ordre du monde. Le savoir chez les grecs devient l'ordre du monde manifeste, il peut être mesuré et effectué quotidiennement, « et la vérité qui était mémoire de la règle ancestrale, défi et risque accepté, va prendre la forme du savoir révélant l'ordre des choses et s'y conformant ». Alors le savoir est « dissocié de l'appareil d'État et de l'exercice direct du pouvoir ; il va être détaché de la souveraineté politique dans son application immédiate pour devenir le corrélatif du juste, du *dikaion*

216 Cf. Ivi., p. 168-174.

217 Cf. Ivi., p. 93.

218 Cf. Ivi., p. 103-105.

219 Ivi., p. 114.

comme ordre naturel, divin et humain ²²⁰» Tant dans le discours politique que dans celui de justice la souveraineté est exercée en utilisant les discours de savoir où s'énonce l'ordre du monde. Ce dernier est appelé à jouer un rôle comme garantie du pouvoir dire ce qui est plus juste. « En sa décision la justice devra être juste, la sentence devra dire le *dikaiou* et l'*aléthés*, le juste et le vrai, ce qui est ajusté à l'ordre du monde et des choses, ce qui fait revenir cet ordre lui-même, dans le cas où il a été troublé²²¹». Pourtant « être dans le vrai » sera plutôt être dans le juste. Foucault parcourt donc historiquement la manière dont la vérité-défi que l'on voit déployée dans la tragédie de Sophocle se transforme en binôme vérité-savoir qui est lié à la racine à la justice et à la structuration de l'ordre.

Voilà donc comment la connaissance (de l'ordre du monde) s'insère avec un rôle de nécessité dans la dimension politique : pour que la loi écrite soit juste, il faut qu'elle manifeste la vérité. La sentence de la justice, en s'appuyant sur l'écriture vraie de la loi pourra être juste à son tour. Deux types de savoir se constituent sur la forme directe du pouvoir politique : à partir de la forme juridique du *crinein* se manifeste un type de discours vrai lié à l'ordre du monde, au *nòmos*. C'est ainsi que l'ordre devient un élément fondamental pour saisir la connaissance vraie, et qu'avec la connaissance de l'ordre se forme la vérité dans la forme du savoir (la cosmologie), tout comme le savoir de l'origine (la théogonie)²²².

La justice exprime d'une certaine façon l'ordre des choses, ce qui implique que l'obéissance de toute la dimension politique à une loi expression de l'ordre, à son tour expression de la vérité. La caractéristique de ce type d'ordre, de ce *nòmos* est qu'il est accessible grâce à la circularité à peine mentionnée par le biais du *logos*. Cet ordre, exprimé par la loi écrite, par la mesure du *nòmos*, présente la première spécificité d'être impersonnel : le *nòmos* peut être établi seulement par une assemblée, par nomothète ou par voie oraculaire. Cette force anonyme s'institutionnalise en écriture, en discours public, en transmission pédagogique et trouve sa légitimité dans la nature. Donc, le discours de souveraineté de la loi en Grèce garantit la permanence à travers l'écriture²²³, il garantit la justice de par son appartenance à tous et non à un seul homme, puissant ou

220 *Ibidem*

221 *Ibidem*.

222 Cf. Ivi., p. 116.

223 L'idée de l'écriture garantissant la permanence de la vérité est une idée également soutenue par G. Colli dans *Après Nietzsche*, Montpellier, Édition de l'Éclat, 1987.

héroïque et l'écriture dit la vérité, prescrit le juste.

À l'époque du pré-droit les formes du savoir se distribuent autour de trois grands axes, et ce sont ces mêmes formes qui ont accompagné le savoir occidental jusqu'à nos jours : le savoir de l'origine, de la genèse et de la succession, en d'autres termes le savoir mathématique et physique et enfin celui de l'événement, de l'occasion : un savoir magique-médical.

Foucault a beaucoup traité du lien entre justice et vérité tout comme de la séparation savoir-pouvoir, et sans cesse il les remet en question en posant de nouveaux enjeux et visées à la recherche de ce lien. En effet, l'historien philosophe a consacré nombre de ses textes, cours et articles à ces questions²²⁴. Aux fins de cette thèse on ne peut les traiter de manière exhaustive. Il est toutefois capital de souligner que ces analyses historiques visent à trouver un modèle autre de la vérité. Celui-ci serait en mesure de fournir une nouvelle conception de la vérité, un point de vue par le bas capable de combattre l'idée de la vérité comme dogme, comme principe que tout sait. La vérité ainsi destituée de sa souveraineté se fait par contre concrète, pratique et contingente. À travers des études historiques très spécifiques autour de la conception de la vérité en tant qu'effet, défi des dieux ou binôme savoir-pouvoir qui se structurent en Occident, Foucault trace la redistribution des rapports des discours de justice et de savoir, les relations au juste, la mesure rapportée à l'ordre et au vrai. Néanmoins, il accomplit cette tâche à travers des exemples précis de transformations politiques, économiques et religieuses survenues dans la Grèce ancienne, comme c'est le cas, entre autres, de l'étude de la loi écrite (*nòmos*) ou du rituel énonciatif (*thesmos*), ou de la crise agraire des VII^e et VI^e siècles. Foucault livre ainsi une conception différente de la vérité en mesure de renseigner grâce à l'étude historique sur le mode d'« utilisation » en Grèce de la vérité dans la justice et la sphère politique. L'histoire devient encore une fois un instrument précieux de formulation des paradigmes de la vérité et elle s'érige à nouveau en

224 Les cours au Collège de France où la question de l'effet de la vérité en justice est plus explicite sont les suivants : *Théories et institutions pénales* (1971-1972) qui est encore inédit, *La Société punitive* (1972-1973), *Il faut défendre la société* (1975-1976), *Du Gouvernement des vivants* (1979-1980), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. (Cours de Louvain 1981). Parmi les nombreux articles in *Dits et écrits* je signale seulement : *DE II* : « Meeting vérité-justice 1500 Grenoblois accusent » n° 112 [1971], « Théorie et institutions pénales » n°115 [1971], « la société punitive » n°131 [1973], « Human Nature : Justice versus Power » n°132 [1974], « Carceri e manicomi nel congegno del potere » n°136 [1974], « La vérité et les formes juridiques » n°139 [1974].

instrument critique. Ce dernier aspect critique est dû à sa capacité de mettre en lumière une « seconde nature » des concepts qui semblent exister depuis toujours (dans le cas de la vérité, celle-ci est toujours postulée dans le sens objectif de la logique, d'une concordance avec la réalité ou comme principe premier, tandis qu'avec l'histoire, elle devient un paradigme concret, d'usage quotidien). L'histoire restitue l'image de l'événement fictif de la vérité, une image qui ne reste pas figée tout au long du parcours de la pensée de l'homme, mais varie en fonction des modifications mêmes du système de la pensée. La mise en pratique de ce rôle de l'histoire est exactement l'auspice formulé par Nietzsche dans son *Gai savoir*, et en effet, comme nous dit Daniel Defert :

ce qui frappe tout d'abord, c'est l'impression que Foucault ne fait que de l'histoire grecque – mais pas l'histoire traditionnelle de la philosophie, ni la Grèce de Hegel, ni celle de Heidegger, ni celle des présocratiques très à la mode encore dans les années 1960, mais la Grèce de Nietzsche des VIIe et VIe siècles, des transformations des rapports de pouvoir, des forces religieuses, des techniques militaires, l'émergence de la tyrannie.²²⁵

En affirmant ce nouveau mode de lire la vérité, Foucault aboutit à deux conclusions significatives. En premier lieu, le modèle juridico-politique de la vérité ne sera assimilé ni en philosophie ni dans la discipline scientifique où perdure plutôt le modèle de la rigueur logique, de la garantie épistémologique et du préalable cognitif. En second lieu, Foucault amplifiera et élaborera encore ce modèle « autre » de la vérité dans ses recherches sur les dispositifs disciplinaires, où la vérité assumera un rôle d'intensification du pouvoir et de soutien du dispositif même.

2.2.7. *L'homo mensura de Nietzsche*

Comme cela a déjà été précisé, l'étude du pré-droit grec a pour Foucault un objectif : rechercher le point d'origine de l'émergence de la valeur de la vérité. C'est dans la sphère juridique qu'il trouve ce point d'émergence, tant sous la forme de la relation entre l'homme et la preuve de la vérité que dans l'idée du mesurable de la vérité, dans l'idée du *nòmos*, la loi, et du *nomisma*, la monnaie. On a vu aussi que cette mesure

225 « Filigranes philosophiques. Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert » *art.cit.* p. 43.

renvoie à un certain ordre des choses du monde qui exprime à son tour le stade primordial de la vérité-vraie. Enfin, on a constaté que Foucault est influencé par l'étude de certains historiens tels que Vernant ou Detienne. Mais, à vrai dire, un autre penseur a porté son attention sur la distribution politique de la vérité dans le contexte du prédroit de la Grèce ancienne : Friedrich Nietzsche. Aristote également – objet principal d'une critique véhémente de la part de Foucault concernant l'assujettissement de la vérité aux savoirs – alors qu'il pense à une définition de la justice, dans *Éthique à Nicomaque*, se réfère à l'origine de l'utilisation de la monnaie²²⁶.

Dans son cours du 3 mars 1971, Foucault analyse l'apparition de la monnaie (du *nomisma*) aux VII^e et VI^e siècles av. J-C comme « un instrument subtil et circonstancié » garantissant tout à la fois la stabilité de l'inégalité de richesse entre les citoyens et la permanence du pouvoir politique entre les possédants. Or, à cette période, la monnaie n'est pas un signe de pratique d'échange, mais elle est un simulacre du rôle de distribution sociale des rapports économiques. De manière concomitante, un autre phénomène émerge : l'évolution de la loi écrite liée à l'évolution de la monnaie. Le *nòmos* fait son apparition comme conséquence de la lutte pour le pouvoir, et son incidence tant sur la dimension publique (le *nòmos* est une forme impersonnelle qui désigne le gouvernement du peuple) que pédagogique est profonde. Écriture comme éducation sont par exemple deux modes pour maintenir et garantir la permanence du *nòmos*.

L'analyse de l'instauration du *nòmos* et le déplacement consécutif du pouvoir est capital d'après Foucault pour comprendre l'émergence du savoir et son fonctionnement. La vérité est la *conditio sine qua non* du *nòmos*. Au VI^e siècle, le vrai était l'effet de cette distribution politique de la vérité, et pourtant : grâce au fait qu'on connaît la vérité, on peut formuler de bonnes lois. Les lois sont écrites conformément au logos, qui à son tour est conforme à la nature. À partir de là, Foucault lance une hypothèse (similaire à celle de Nietzsche) faisant coïncider l'apparition de la monnaie et de la loi écrite, avec une certaine manière de questionner la philosophie, ainsi « on voit se former les grandes questions philosophiques de l'Occident. – À quelles conditions le logos pourra-t-il dire la vérité ? – Dans quelle mesure le langage participe-t-il à l'être ?²²⁷ ». Il s'agit alors de

226 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1133b 20 et sq.

227 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 148.

questionner l'ordre permanent de la vérité qui est accessible au logos et qui se manifeste dans la loi. Le passage qui va de la loi à la vérité est le suivant : « les richesses ont leur ordre propre ou plutôt leur mesure : *nomisma*. Les cités ont leur ordre propre ou plutôt leur loi : *nòmos*. La vérité c'est l'ordre (moins la richesse, moins l'économie). La monnaie : c'est la mesure moins l'ordre [...], la justice²²⁸ ».

L'analyse de Foucault présente de nombreux points de contact avec celle de Nietzsche. En premier lieu, l'idée générale selon laquelle à partir de l'évolution politique de la loi écrite et de la monnaie se développe dans sa globalité une distribution sociale de gestion politique. Ce rôle social prend la forme d'un simulacre religieux : « le simulacre du pouvoir réparti entre toutes les mains, alors qu'elle [la monnaie] assure, au prix d'un certain sacrifice économique, le maintien du pouvoir entre quelque mains²²⁹ ». En outre un savoir d'un certain type se forme : lié au *nòmos* et au *nomisma*, ce savoir déterminera la forme de tout le raisonnement humain (à ce propos la question de la mémoire occupe une place très importante chez Nietzsche tandis que Foucault ne fait que l'effleurer.). L'utilisation du logos dans la parole du tyran, de celui qui détient le *nòmos* ou mesure la monnaie, exprime aussi bien pour Nietzsche que pour Foucault une première forme de la relation entre logos et vérité.

Dans la deuxième partie de la *Généalogie de la morale* qui s'intitule *La "faute" la "mauvaise conscience", et ce qui leur ressemble* dès le premier aphorisme et jusqu'au douzième, Nietzsche recherche dans « la plus ancienne et plus longue histoire de l'homme » le point d'émergence « psychologique » de la valeur de la volonté et de la mesure de l'homme. Et si Foucault s'occupe du *nòmos* et de la mesure de la vérité, Nietzsche se concentre sur les hommes qui dictaient le *nòmos*²³⁰.

Nietzsche et plus tard Foucault, insistent sur le fait que la mesure crée les formes rationnels de l'homme et contraint à l'obéissance à des valeurs qui sont elles-mêmes les conséquences de la formation d'une mesure entraînant ainsi chez l'homme une tendance au contrôle, à l'ordre et à la hiérarchie.

228 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 159.

229 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 155.

230 Voir à ce propos l'article de Luca Lupo « *Economia nietzscheana* » in la revue *Il Ponte*, Florence, *Chi ha veramente letto Nietzsche ? art.cit.* p. 41-53.

Le sentiment de la faute, de l'obligation personnelle, – pour reprendre le fil de notre recherche – tire son origine, comme nous l'avons vu, du rapport le plus ancien et le plus primitif qui soit entre personnes, du rapport entre acheteur et vendeur, créancier et débiteur : c'est là que pour la première fois, la personne affronte la personne, c'est là que pour la première fois la personne se *mesure* avec la personne.²³¹

D'après Nietzsche, la valeur morale a son origine dans l'économique : l'homme crée et attribue des valeurs qui permettent à leur tour de comprendre la valeur de chaque homme. La constitution de l'ordre moral a eu lieu sur le modèle entre débiteur et créateur, ou plus précisément, ce modèle prévoit l'opposition morale entre la dette/expiation (*Schulden*) et la faute (*Schuld*). Dans les pratiques rudimentaires du droit personnel, Nietzsche signale la vente comme la forme la plus archaïque d'organisation sociale, comme le premier modèle d'évaluation de la valeur de chaque homme, et ce faisant il discerne dans l'acte de mesurer le cœur de la pensée de l'homme en indiquant par là une sorte de prototype de la raison humaine.

Le créateur est l'homme qui dit le vrai, celui auquel nous faisons confiance lorsqu'il établit la mesure, la valeur des prix des choses. Il dit le vrai sur la promesse d'un échange de vente, promesse qu'il maintient. Il « est l'*individu souverain*, celui qui n'est semblable qu'à lui-même, qui s'est affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supramoral (car « autonome » et « moral » s'excluent), bref l'homme qui a sa volonté propre, indépendante et durable, l'homme qui *peut promettre*²³² ». Sa parole est pourtant chargée de vérité. Le créateur (le seigneur) administre l'ordre rationnel des échanges à travers le langage qui est une composante du savoir tyrannique des hommes dictant la loi, le *nòmos*. Les hommes tyranniques, ceux qui disaient le vrai ont créé les premiers la correspondance entre une chose et sa valeur. Il ne s'agit pas moins de la création de la mesure : forme archaïque de la catégorie. « Élever un animal qui *puisse*

231 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale. Un écrit polémique*, Paris, éditions Gallimard, 1971, t.VII, I, II, §8, *op. cit.*, p. 262. Le code des citations des textes de Nietzsche est le suivant : titre ouvrage, indication du tome (s'il y a lieu), de la partie ou du livre, le numéro du paragraphe (s'il y a lieu), la page. Sauf si indiqué différemment, j'utilise la formule : [édition de référence] l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, introduction générale par Gilles Deleuze et Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1967. J'indique avec la formule : eKGBW, le tome des *Nietzsches Werke*, Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin ; New York, W. de Gruyter, 1988

232 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, II, 2, p. 253.

promettre — n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ?²³³ ». Les hommes élaborent à travers le *nòmos* une loi établissant une correspondance entre la valeur qui mesure tout, la totalité des choses mesurables.

Par le moyen du « châtement » infligé au débiteur, le créancier participe au *droit des maîtres* : lui aussi atteint pour une fois au sentiment exaltant de pouvoir mépriser et maltraiter quelqu'un comme un « inférieur » — ou, au cas où le pouvoir exécutif réel, l'exécution de la peine ont été délégués à l'« autorité », de le *voir* du moins méprisé et maltraité. La compensation représente donc une invitation et un droit à la cruauté²³⁴.

L'exigence de la création d'un système juridique, la nécessité qui amène l'homme à s'en remettre au droit est due au fait que l'homme ne possède pas une mémoire infinie²³⁵. D'après Nietzsche, le droit aussi bien que l'ascétisme ont à leur naissance une exigence commune : fixer les idées dans une pratique stable indélébile et en mesure de surclasser toutes les autres . Il est important de souligner que cette même conjonction entre pratiques judiciaires et pratiques ascétiques (elles apparaissent en effet toujours ensemble dans une large palette d'études sur les mnémotechniques) constituera le cœur des études foucaaldiennes autour de l'herméneutique du sujet et des techniques de soi dans les années 1980.

Plus l'humanité a eu mauvaise mémoire, et plus ses coutumes ont pris un aspect horrible ; en particulier la dureté des lois pénales nous donne toute la mesure de l'effort qu'elle a dû faire pour vaincre l'oubli et pour garder *présentes* à la mémoire de ces esclaves du sentiment et du désir passagères quelques exigences primitives de la vie sociale.²³⁶

233 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 1, p. 251.

234 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 5, p. 258.

235 « Comment former dans l'animal-homme une mémoire ? Comment imprimer quelque chose d'ineffaçable à cet entendement du moment présent, à la fois étourdi et obtus, à cet oubli incarné ? »... Comme on se l'imagine aisément, ce problème très ancien n'a pas été résolu avec une grande délicatesse : peut-être même n'y a-t-il rien de plus effrayant et de plus sinistre dans toute la préhistoire de l'homme que sa *mnémotechnique*. « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seule ce qui ne cesse de *faire mal* est conservé par la mémoire » — Voilà une loi fondamentale de la plus ancienne psychologie sur la terre (et de la plus tenace aussi malheureusement) ». cf. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 3, p. 254.

236 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 3, p. 255.

D'après Nietzsche la raison de l'établissement du droit est donc l'absence de la mémoire chez les hommes. La motivation de cette instauration est double : il s'agit de la conduite singulière de chaque homme la à savoir, faire en sorte qu'il se souvienne de la pratique de la loi, et au niveau hiérarchique le droit rappelle à l'homme qui est le souverain. La mémoire répond à la nécessité de rendre présent le droit qui doit rester à l'esprit des débiteurs et des esclaves, c'était en somme une manière de faire persister l'ordre administratif dans la société. La mémoire s'est construite à travers l'éducation et la discipline de l'homme sur l'homme en devenant ainsi presque une faculté. Par le biais d'un raisonnement dont *Surveiller et punir* de Foucault se fait amplement l'écho, Nietzsche nous parle du sentiment de justice :

« Le criminel mérite punition *parce qu'il aurait pu agir autrement* », cette idée aujourd'hui si commune, si naturelle en apparence, si inévitable, et que l'on met sans cesse en avant pour expliquer comment est né le sentiment de la justice, est en fait une forme tout à fait tardive et même raffinée du jugement et du raisonnement humain : qui la place dans les commencements se méprend grossièrement sur la psychologie de l'humanité primitive.²³⁷

Pendant longtemps on a admis le point d'origine de la pensée de la justice comme allant de soi et inscrite presque naturellement dans l'évolution sociale de l'homme mais en fait elle émerge très tard dans l'histoire de l'action humaine de juger. C'est dans la relation contractuelle entre débiteur et créancier qui apparaît la figure du « sujet de droit » et qu'on retrouve aussi la forme archaïque de la volonté. Le « faire promesse » du créancier qu'on disait avant est une forme de mémoire du vouloir, cette même forme dont le droit est à la fois protecteur et garant. Le créancier dit « je veux » que la mesure soit de cette valeur et « je ferai » en sorte de respecter cette même valeur. L'acte de la volonté prévoit ainsi l'administration d'un calcul et d'une prévision : ainsi s'est formée la raison de l'homme, en d'autres termes comme un privilège accessoire de l'homme.

Selon Nietzsche, la forme la plus ancienne de la pensée, ayant donné naissance à notre intelligence consiste dans l'invention des équivalences et des échanges de la mesure des valeurs et des prix. Ce modèle n'a pas simplement été l'expression des

237 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 4, p. 256.

premiers mouvements de la pensée mais il a pris racine dans notre raison qui est notre pensée même. « Peut-être le mot allemand “Mensch” (*manas*) exprime-t-il encore quelque chose de ce sentiment de dignité : l’homme se désigne comme l’être qui estime des valeurs, qui apprécie et évalue, comme “l’animal estimateur” par excellence²³⁸».

Nietzsche trouve l'origine de la naissance des valeurs non dans un dogme mais dans les pratiques humaines. Le modèle du *nòmos* a représenté la structure de notre pensée, la forme archaïque de la correspondance entre les mots et les choses. Ce modèle correspond aussi à la *Vergeistigung* dont l’émergence est liée à la sphère économique et qui a subi un transfert conceptuel dans le domaine éthico-religieux.

§ 2.3. *La politique de la vérité : une tragédie. Foucault entre l'Œdipe Roi et Nietzsche*

2.3.1. *L'analyse de la tragédie et non du mythe*

L'analyse de la lecture foucauldienne de la tragédie de Sophocle, l'*Œdipe Roi* est un exemple pertinent pour poursuivre des considérations déjà faites au long de ce chapitre et pour ouvrir des autres pistes d'interrogation. Il s'agit d'un cas littéraire du régime de la politique de la vérité, dont but est de voir les effets de cette vérité sur un individu porteur de la vérité. En outre ce cas littéraire nous offre une possibilité de communication avec la pensée de Nietzsche (d'influence anti-aristotélicienne) et de nous interroger sur le statut de la connaissance, sur le statut du vrai de la vérité et sur la conjonction entre le savoir et la vérité, et entre la vérité et la politique.

Pour le cas de l'analyse de la tragédie de Sophocle l'*Œdipe Roi* (et non pas l'analyse du mythe d'Œdipe) Foucault utilise la littérature comme un instrument finalisé à une recherche philosophique²³⁹. La littérature est, beaucoup de choses, mais elle est surtout un cas qui se présente à l’intérieur – si l’on peut dire – d'une mémoire culturelle

238 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., II, 8. p. 263.

239 Foucault ne donne pas seulement une lecture unique et unitaire de la tragédie de Sophocle. Il avait en effet traité de l'*Œdipe Roi* pour la première fois, dans la dernière leçon du cours 1970-71, *Leçons sur la volonté des savoir*. Il était revenu encore sur ce texte : « Le savoir d' Œdipe », conférence prononcée à l'université de Buffalo 1972 publiée dans la déjà citée « *Leçons sur la volonté des savoir* », « *La vérité et les formes juridiques* » conférence fait à Rio de Janeiro en 1973 et publiée dans *DE IV*. Dans « *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* » Université de Louvain 1981, et finalement dans *Du Gouvernement des vivants* c'est l'histoire d' Œdipe qui ouvre l'œuvre et finalement on la trouve aussi dans « *Le gouvernement de soi et des autres* ».

humaine et qui devient un événement pour l'histoire de l'homme. Étant un événement, le cas littéraire peut former des concepts nouveaux, des formes nouvelles de la pensée.

À partir de très fameuses études de la psychanalyse, le mythe d'Œdipe a été lu comme un fondement de la structure du désir humain, comme une constante du désir de l'homme. En ce sens l'héritage de la lecture psychanalytique de l'*Œdipe Roi* a instauré des jeux de pouvoir et savoir inscrits sur le vrai et le faux de notre vérité cachée du désir. « Œdipe est le désir, et nous sommes Œdipe » : cette phrase explique notre relation à nous-mêmes, au sexe et à la famille. Foucault opère une analyse de la tragédie qui ne considère pas du tout cette lecture, et qui en revanche démontre, entre d'autres choses, que dans la tragédie de Sophocle le problème du désir et de l'inceste n'est pas si présent. Selon Foucault, et nous allons le voir ensuite, la tragédie d'Œdipe n'est pas seulement un cas qui se manifeste à l'intérieur de l'histoire des procédures du pouvoir-savoir et qui nous fait ajouter de petits morceaux au projet foucauldien d'une histoire de la vérité, mais c'est un cas qui nous fait comprendre justement que la vérité même a une histoire. Donc l'histoire d'Œdipe n'est pas une narration sur la vraie pulsion désirante de l'homme, mais c'est plutôt l'histoire, en utilisant différents points de vue et nuances, d'une relation entre l'homme et la vérité : le régime, pour le dire vite, de la politique de la vérité. L'*Œdipe Roi* est un témoignage qui sert à selon les termes de Foucault à « diagonaliser l'actualité par l'histoire », et la tragédie grecque devient, en continuant la leçon de Nietzsche, une actualité²⁴⁰.

J'ai essayé de lever le principe de la textualité en me plaçant dans une dimension qui était celle de l'histoire, c'est-à-dire de repérer les événements discursifs qui ont lieu non pas à l'intérieur même du texte ou de plusieurs textes, mais dans le fait de la fonction ou du rôle qui sont données à différents discours à l'intérieur d'une société.

240 Il est important de souligner tout d'abord pour soutenir cette revendication de l'usage que Foucault fait de la littérature dans ce cas, qu'il ne s'appuie pas sur des autorités tels que philologues ou critiques de la littérature, mais sur des historiens (Gernet, Vernant, Detienne, Knox...). Foucault ne fait donc pas une histoire littéraire ou une littérature historique, mais une littérature historicisée au service de la philosophie. Mais naturellement il prend aussi en compte la grande tradition philosophique liée à la tragédie de l'Œdipe Roi (Aristote, Hegel, Freud, Nietzsche, Deleuze-Guattari). Et comme nous allons le constater ce n'est pas hasard que l'analyse de Foucault coïncide avec la traduction française de « *La vérité et le mensonge au sens extra morale* » de Nietzsche et la publication de l'*Anti-Œdipe* de Deleuze-Guattari.

A mon sens, L'*Œdipe Roi* vu par Foucault, est une tragédie de la politique de la vérité, où la vérité est soit le pouvoir que la puissance du tyran. Cette même vérité sera ce qui va priver le tyran (Œdipe) de la légitimité de son pouvoir.

On peut se poser comme point de départ de l'analyse de la lecture foucauldienne du *Œdipe Roi*, la suivante cascade des questions : quel statut pouvons-nous attribuer à la vérité ? Quel est cette vérité si puissante capable de détruire un tyran et qu'est-ce que ce pouvoir si vrai capable de se défier, en se croyant impudent, du jugement des dieux ?

La lecture d'*Œdipe Roi* m'intéresse aussi pour le motif qu'elle se module sur des déplacements conceptuels mis au point par Foucault en même temps que dans sa propre philosophie. C'est-à-dire que la lecture, au fil des années, produit des virages théoriques et notamment celui du début des années soixante-dix et celui du « dernier Foucault » des années quatre-vingts. On peut noter ce trajet d'interprétation : la lecture d' *Œdipe Roi* comme un exemple du dispositif savoir-pouvoir, au milieu duquel se trouvent les jeux de vérité.

Je prétends montrer comment la tragédie d'Œdipe, celle qu'on peut lire dans Sophocle [...] est représentative d'une certaine façon instauratrice d'un type déterminé de relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir politique et connaissance, dont notre civilisation ne s'est pas encore libérée.²⁴¹

2.3.2. La rétribution des effets du pouvoir de la vérité

Dans l'*Œdipe Roi* lu comme un témoignage de l'évolution du droit grec, de l'enquête et du système juridique en général, on voit émerger le rôle du témoin : l'individu porteur d'une vérité, des effets de cette vérité, une qualification du sujet énonçant et une distribution des effets de pouvoir. Dans les pages très brèves du *Gouvernement de soi et des autres* la lecture se lie à la notion de *parrēsia*, au risque du dire-vrai. Dans *Leçons sur la volonté de savoir*, l'*Œdipe Roi* devient l'histoire du savoir qui met au jour la différence, la non-dépendance et non-réciprocité entre la vérité et la connaissance. Alors, en tentant de penser une vérité qui soit séparée de la connaissance, Foucault pense à l'entreprise d'Œdipe en termes de véridiction, et en allant au delà de la véridiction. Par la suite dans *Du gouvernement des vivants*, Foucault propose encore cette même entreprise cette fois en termes d'*aléthurgie*. Ce bref résumé est utile pour

241 DE III « la vérité et les formes juridiques », n°139 [1973] *art. cit.* p. 554.

comprendre que le concept-pivot des lectures foucaaldiennes de l'*Œdipe Roi*, est celui de la vérité vue dans toutes ses nuances conceptuelles²⁴². On peut faire converger le parcours de la lecture foucaaldienne vers l'assomption que la tragédie se définit ainsi : pour maintenir le pouvoir, pour faire que le pouvoir soit de manière permanente légitimé il est nécessaire qu'il soit accompagné d'une manifestation de la vérité ; et la tragédie est aussi une démonstration que le sujet même est lié à une manifestation de vérité. La vérité est une *mise en scène*, pour cette raison Foucault appelle cette « dynamique » *la dramaturgie de la vérité*, en insistant, sur la métaphore du théâtre.

Ce qui intéresse Foucault dans les années soixante-dis est de considérer la tragédie d'Œdipe en tant qu'événement discursif : la tragédie est perçue comme un héritage symbolique de ce qui concerne le mode d'appropriation du discours, dans ce cas, du discours politico-judiciaire. « L'histoire d'Œdipe est signalétique d'une certaine forme que la Grèce a donné à la vérité et aux rapports que la vérité entretient avec le pouvoir d'une part, et la pureté de l'autre²⁴³ » dans l'histoire d'Œdipe on peut donc retrouver un parcours possible à propos du discours de la vérité juridico-politique dans les sociétés occidentales car – comme soutenait Vernant, l'un des historiens que Foucault a utilisé pour l'analyse d'Œdipe, les sujets traités à l'intérieur de la tragédie sont les pivots présents dans la pensée sociale propre à la cité du V siècle. En outre, Vernant nous dit que en champs juridique le droit commence à développer la notion de responsabilité : il y a des crimes « volontaires » et des crimes « excusables ». L'homme est maître de son propre destin au moins de son destin politique : il surgit ainsi une forme archaïque du concept de « volonté ». La tragédie d'Œdipe donne à voir un monde divisé par deux justices, celle de l'homme et celle des dieux, dès cette division la comparaison de la puissance du pouvoir du tyran avec la force du pouvoir des dieux. Le piège d'Œdipe a été sa tentative de donner sens au destin : « celui dont la souillure est responsable de la peste dans la ville de Thèbes, celui-là devra être chassé ». Une sentence qui s'inscrit, on va le voir, dans la fatalité du destin et dans la cabane du berger qui avait avec lui un petit morceau connu et visible du destin d'Œdipe .

242 Je tiens à préciser que ces différentes lectures ne s'opposent pas entre elles et que chacune d'elles présente les éléments de celles des années précédentes. Mais Foucault, dans ses virages théoriques opérés à l'intérieur de son cadre philosophique, n'essaye pas seulement de montrer des déplacements conceptuels mais des remplissages qu'il opère. Par exemple, dans la lecture de 1980 de l'*Œdipe Roi* apparaît une question qui n'était pas nommé auparavant : celle de l'*autos*, du je, du moi-même, qu'il ajoute sans que les analyses précédentes soient démenties.

243 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, art. cit. p.189.

Tout au commencement de la tragédie, il y a une scène de crime, d'une souillure sur la cité de Thèbes et la demande d'Apollon de se « purifier » de cette souillure :

CRÈON.- [...] Le roi Apollon nous ordonne expressément de délivrer cette contrée d'une souillure qu'elle a nourrie dans son sein, de ne pas la laisser grandir et devenir incurable.

OEDIPE. - Par quelle purification ? Il s'agit de quel malheur ?

CRÈON.- En exilant un coupable ou en faisant expier un meurtre par un meurtre, car ce sang cause les malheurs de Thèbes [...] le dieu aujourd'hui ordonne clairement de punir les meurtriers, quels qu'il soient.

OEDIPE.- En quel endroit sont-ils ? Où découvrirons-nous cette piste difficile d'un crime ancien ?

CRÈON.- En cette contrée. Il l'a dit. Ce qu'on cherche, on le trouve ; ce qu'on néglige, nous échappe.²⁴⁴

À l'époque archaïque la recherche sur un crime qui s'est passé n'était pas l'élément premier et déterminant de la procédure. Non pas : y a-t-il eu crime ? Mais y a-t-il eu restitution ? Le jugement était porté sur la procédure. Mais dans la tragédie d'Œdipe s'entrevoit un autre mode de jugement, en fait Œdipe se donne pour tâche de retrouver un *témoin* parce qu'il y a un crime qui produit la souillure qui atteint la cité. Alors Œdipe veut savoir : si le crime a eu lieu – par qui – comment. Une énigme « policière » peut-on dire avec nos mots modernes, dont l'enquêteur se découvrira lui-même l'assassin. La vérité est encore prise dans la forme de la lutte, de l'épreuve et non seulement de l'enquête. Le jugement n'est pas concentré sur l'accomplissement d'une procédure mais sur la réalité du fait. L'épreuve est signe de vérité. Il faut que la réalité soit établie pour qu'on échappe aux effets de l'impureté. Qui détient cette vérité ? Les témoins. On peut donc dire que toute la pièce d'Œdipe est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et prescriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie, mais du témoignage. Toute la tragédie est parcourue par l'effort d'Œdipe pour transformer en faits la dispersion énigmatique des événements humains et des menaces divines. Ceci par ce

²⁴⁴ Sophocle, *Œdipe Roi*, éd. Et trad. P. Masqueray [édition de référence], Paris, Les Belles Lettres, 1922, vv. 96-111.

que à l'époque d' Œdipe l'appareil judiciaire se pose la question de l'identité du coupable ce qui n'implique pas un rite de purification, mais simplement une enquête finalisée à l'exclusion du coupable : exile ou morte. Apollon qui rectifie la question : que faut-il faire ? Le trouver pour l'exclure ou l'exécuter. La réponse au Sphinx indique qu'Œdipe est l'homme qui a la réponse à la question : qui ? Qu'il faut-il trouver ? Et non pas qu'est-ce que la cité peut faire ? Mais à la question de la souillure ne répondra pas le devin ou Œdipe mais celui qui a vu. Le serviteur qui a vu la naissance d' Œdipe et qui est justement le seul témoin à avoir survécu au meurtre de Laïos et le messager qui a vu Œdipe enfant et qui est celui qui vient annoncer la mort de Polybe. La vérité requise par Apollon n'est pas la vérité du roi. Elle est détenue au fond d'une cabane par un esclave qui a été témoin. Conclusion : la souillure est liée à la vérité et elle implique l'établissement d'un fait. La vérité (la cause de la souillure) est la condition première de la purification. Une cité sans vérité est une cité menacée par les dieux, et Œdipe est la figure du tyran, qui doit savoir pour maintenir son pouvoir, mais Œdipe est une monstruosité énigmatique, il est l'impureté qui empêche de savoir. Il y a la circularité : qui est le coupable ? Œdipe, mais il ne le sait pas car il ne sait pas qui il est. « Principe de la distribution » du pouvoir sur le savoir d'un ordre des choses auquel donnent accès seulement la sagesse et la pureté.

2.3.3. Œdipe : l'homme de la critique

Cette tragédie de Sophocle intéresse donc Foucault initialement par ce qu'elle constitue un épisode curieux de l'histoire du savoir. Foucault ne s'arrête pas à questionner l'origine de l'enquête. Il faut aller jusqu'au fond de la problématique et se demander radicalement non pas d'où vient la nécessité de s'appuyer sur le droit mais plutôt d'où vient le besoin de l'enquête non pas dans la société mais à l'intérieur même de l'homme? Qu'est-ce que cette « pulsion » néfaste que nous voyons agir en Œdipe et qui amène l'homme à la recherche de la vérité ? Œdipe personnifie celui qui risque sa propre vie pour savoir qui il est²⁴⁵, celui qui fort de son pouvoir tyrannique, n'a pas peur de défier de la vérité inconnue et inconnaissable des dieux. Il rejette ce type de vérité et en préfère un autre type de vérité, celui de l'événement singulier, c'est-à-dire le savoir. La connaissance n'est plus vue comme cette faculté qui aide la vie de l'homme, mais au

245 En fait, comme le soutient l'historien Marcel Detienne, l'Athènes du V siècle invente l'homme, qui devient le problème pour soi même.

contraire ce qui peut la mettre en péril. Voilà la tragédie de tout désir de la connaissance humaine .

Pourquoi tendons-nous à la vérité ? Pourquoi l'homme a-t-il tendance à vouloir découvrir le vrai ? Ce n'est pas simplement parce que l'articulation de la volonté sur la découverte de la vérité est une maxime de la liberté, comme on dit traditionnellement qu'au cœur de la vérité il y a la liberté. Mais à la racine de la liberté et de la vérité il n'y a pas la connaissance. Œdipe n'attend pas que la vérité lui apparaisse mais il la recherche violemment en mettant à disposition son savoir, amené par sa volonté de savoir. La vérité comprise dans ce sens là n'est pas seulement une violence faite aux choses pour que la vérité se manifeste mais elle est aussi le signe que la vérité est liée à un événement singulier. Ce sera l'effort de toute péripétie et reconnaissance œdipienne. Déjà à partir de *Les mots et les choses*, le demain du savoir est décrit par Foucault à travers la notion d'« épistémè », mais en 1966 nous sommes encore dans le champ de la volonté de vérité (cette volonté qui face au partage entre le vrai et le faux, choisit le vrai contre le faux) mais au fil des années Foucault identifie une autre forme de volonté, celle du savoir, telle que Nietzsche le décrit : la singularité de l'événement. L'histoire d'Œdipe est la mise en scène de la lutte de l'instinct de savoir, c'est-à-dire la mise en scène de la *Kritic des Wissen*. Dès *la naissance de la tragédie* Foucault indique que Nietzsche a découvert « un instinct effréné de savoir » : *Entfesseltes Wissenstrien*. Nietzsche sépare le désir de la connaissance aristotelicienne de la souveraineté de la connaissance. Le savoir est en effet « bien arracher à l'intériorité de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'ensemble d'une lutte ». La même lutte que conduit Œdipe qui est – c'est moi qui ajoute ici – l'homme de la critique. Au sens grec : critique *Krino* (séparer) est un terme qui partage la même racine que *Krisis*, que j'aimerais considérer dans son acception médicale, ou bien un choix entre la vie et la mort, un changement traumatique pour l'homme, ou encore l'issue d'une maladie. À mon sens ce n'est pas un hasard que la tragédie d'Œdipe soit pleine de métaphores médicales (je peut énoncer ces trois exemples significatifs: la peste de Thèbes e la ville qu'il faut guérir ou encore Œdipe est nommé comme *pharmakos*)²⁴⁶. Le savoir d'Œdipe est le savoir de la *Krisis*, le savoir de la critique.

246 En grec ancien : *pharmakos*: celui qu'on immole en expiation des fautes d'un autre désigne la victime expiatoire dans un rite de purification de la Grèce antique.

2.3.4. *Le pouvoir s'appuie sur une manifestation de vérité : l'alèthurgie*

Cette réflexion est une ultérieure occasion pour Foucault de « se dégager du thème du savoir-pouvoir. Après un premier déplacement en 1978-79 du concept de pouvoir à celui du gouvernement », l'objectif de la lecture de l'*Œdipe Roi* est d'« élaborer la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité ».

Le pouvoir s'accompagne alors d'une manifestation de vérité. En effet : « comment pourrait-on gouverner les hommes, sans savoir, sans connaître, sans s'informer, sans avoir une connaissance de l'ordre des choses et de la conduite des individus ? » L'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli. Pour cela donc qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une *alèthurgie*. Ce qu'on appelle la connaissance, c'est-à-dire la production du vrai dans la conscience des individus par des procédés logico-expérimentaux n'est après tout qu'une des formes possibles de l'*alèthurgie*.

Une fois ôté le masque véridique de l'ordre du monde et après l'avoir retrouvé dans l'*Œdipe Roi*, Foucault transpose cela en termes politiques, et indique ces mêmes termes à l'intérieur de l'*Œdipe Roi*. Il ne s'agit pas de l'organisation d'un système utilitaire de connaissances nécessaire et suffisant pour exercer le gouvernement. Il s'agit d'un rituel de manifestation de la vérité. L'histoire d'*Œdipe* montre ce « masque » de vérité (non vraie) derrière lequel le pouvoir peut s'exercer dans un excès de vérité, une « dépense pure de vérité ».

2.3.5. *La véridiction ou les effets de véridiction*

Foucault en passant par la véridicité de la vérité arrive au concept de véridiction, c'est-à-dire d'une analyse de la procédure des effets de véridiction. L'*alèthurgie*, autrement dit, la manifestation de la vérité, est une type de véridiction. Pourtant on peut voir une lecture alèthurgique²⁴⁷ de l'*Œdipe Roi* qui montre le problème entre l'exercice du pouvoir (des dieux et du tyran) et la manifestation de la vérité, c'est-à-dire que la tragédie donne à voir le vrai. Autrement dit, elle représente le vrai (et avec la leçon de

²⁴⁷ *Alèthurgie* est un terme utilisé par Héraclide, un grammairien grec du III^e siècle qui emploie justement l'adjectif *alèthourghes* pour désigner quelqu'un qui dit la vérité, et en générale pour désigner le champs du véridique.

Nietzsche nous avons conclu que le vrai de la vérité n'est pas une vérité à son tour). Péripiété et reconnaissance sont les deux caractéristiques qu'Aristote indique pour la tragédie: c'est la péripiété qui entraîne en quelque sorte le mouvement de la reconnaissance et au bout du compte, la vérité apparaît. Mais dans l' *Œdipe Roi* comme le démontre l'historien Vernant c'est le contraire, c'est le mécanisme de la reconnaissance qui ouvre le chemin de la vérité. La tragédie a un caractère réfléchi : c'est le même personnage qui essaie de savoir, qui fait le travail de la vérité et qui se découvre comme étant l'objet même de la recherche : Œdipe s'est en effet soumis sans le savoir à son propre décret. Pour cette raison l'*Œdipe Roi* est « une dramaturgie des vérités multiples, des vérités foisonnantes, des vérités de trop ».

Quels sont les véridictions (le processus de production de la vérité) qui accompagnent Œdipe au long de son chemin? Elles agissent autour de la royauté d'Œdipe, au tour de la figure du pouvoir qui est celle du tyran. La première chose que Foucault relève dans cette pièce est que la vérité se découvre progressivement, grâce à la loi des moitiés, qu'il appellera le *symbolon*. C'est par des moitiés de vérité en succession et en progression que les choses se découvrent. La première moitié nous l'avons déjà vue, se rend visible à propos de ce qui serait nécessaire pour faire cesser la peste à Thèbes. Apollon a dit : « c'est d'un meurtre qu'il s'agit et du meurtre de Laios » Tirésias ajoute (car Œdipe choisit d'interroger les témoins et le peuple mais aussi l'oracle) en s'adressant à Œdipe : « c'est toi le meurtrier ». Mais cette vérité ne résulte pas suffisante aux yeux d'Œdipe qui accuse Tirésias d'avoir comploté contre lui. On l'interroge de puissance à puissance, de roi à roi. Et Tirésias affirme : « en moi habite la force du vrai²⁴⁸ ».

Encore une fois, Sophocle met au jour cette conjonction entre la vérité et le pouvoir. Par conséquent on ne peut pas questionner le divin par la force et la contraindre, en vue de lui soutirer la vérité car nous savons que le divin à le regard du « tout-vu intemporel ». Deuxièmement, dit le chœur « le devin n'apporte pas de preuve ». Entre les paroles divines et les choses visibles : c'est simplement lorsque « j'aurai vu » qu'il y aura, dit le chœur, *oroton etos*, une parole juste .

La seconde moitié de la procédure de vérité est une moitié humaine, et va se diviser elle-même en deux. D'une part Jocaste dit : « Rassure-toi, ce n'est pas toi qui as

248 Sophocle, *Œdipe Roi*, *op. cit.*, v. 356.

pu tuer Laios puisqu'il a été tué à la croisée des chemins par des brigands²⁴⁹». Elle affirme donc, avec un souvenir indirect de ce qu'on lui a rapporté. À ce souvenir, Œdipe n'a plus qu'à ajuster le sien et dire que lui, effectivement, a tué quelqu'un à la fourche des trois chemins.²⁵⁰ Œdipe et Jocaste sont vecteur de l'aléthurgie car ils disent la vérité sans la savoir, ou pour mieux dire sans pouvoir la reconnaître en tant que vérité. Et finalement la profération oraculaire du dieu et du divin se remplit à travers deux témoignages oculaires : le messager de Corinthe qui apprend à Œdipe que Polybe est mort et qui lui apprend aussi qu'il n'était pas son père car il était un enfant trouvé ; et le dernier esclave qui était témoin du meurtre de Laios, et auquel on avait confié Œdipe lorsque ses parents avaient voulu le tuer. Avant d'interroger les témoins on doit authentifier leur identités « es-tu bien celui que tu prétends être, demande Œdipe au corinthien. « Eh bien, si tu refuses de parler, tu mourras ». Il y a donc deux différentes procédures d'extraction de la vérité : celle de la puissance jouée par Œdipe avec Tirésias où Œdipe doit manifester son rôle de roi qui cherche le bien pour sauver la cité, et celle de l'obligation, de la menace de la force. « Il s'articule autour de la présence des personnages, de l'identité du témoin, du fait que c'est lui, lui-même, *autos*, qui voit et qui parle²⁵¹».

Six fragments complémentaires font donc la totalité de la vérité. La totalité des vérités Foucault la nomme en utilisant une phrase dite par Œdipe : « la circulation du *symbolon* ». La phrase est celle-ci : « Je ne pourrai pas suivre longtemps la piste du criminel si je n'ai entre les mains quelque symbole ». Œdipe même se trouvera être un *symbolon*, lié à la question : « qui suis je ? ». Œdipe est la monstruosité du «trop » : on le sait, il est à la fois le fils et l'époux de sa mère, le père et le frère de ses enfants et le fils et l'assassin de son père.

Les mots rituel pour désigner l'*aléthurgie* du discours oraculaire, c'est *fiemi*, c'est-à-dire pas simplement : je dis, mais : je proclame, j'affirme, je décrète, tout à la fois j'énonce et je prononce. [...] Alors que de l'autre côté, c'est *omologheo*, je reconnais, j'avoue, oui, c'est bien ça qui s'est passé et à la loi de ce qui s'est passé, je ne peux pas me dérober. L'un proclame et décrète, l'autre avoue et témoigne.²⁵²

249 Ivi., vv. 715-716.

250 Ivi., vv. 726-755.

251 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France 1979-1980, Paris, Seuil, 2012, cit. p.37.

252 Ivi., p. 39.

Dans l'analyse de Foucault on trouve deux types différents d'*alèthurgie* : celle autorisée par la force du nom divin, et celle judiciaire autorisée par le fait de pouvoir dire « je », « j'étais là moi-même, j'ai vu » et « cette identification du dire-vrai et du avoir-vu-le-vrai, cette identification entre celui qui parle et la source, l'origine, la racine de la vérité, c'est là sans doute un processus multiple et complexe qui a été capital pour l'histoire de la vérité dans nos sociétés ²⁵³».

2.3.6. L'art suprême d'Œdipe : la *tekne teknes*

Pour ce qui regard le savoir on ne peut pas dire qu'Œdipe soit l'homme de l'ignorance, celui qui ne sait rien. Mis le savoir d'Œdipe est un savoir spécifique. On le voit émerger au moment de la dispute avec Tirésias, Œdipe affirme : « *Ô richesse, Ô pouvoir, Ô art de tous les arts, combien de jalousie tu suscites* ²⁵⁴ ». Trois termes, au milieu desquels il y a le terme *tyrannis*. Donc ce qui est en jeu pour Œdipe est son pouvoir. Il le décrit comme une *tekne*, comme une technique, comme un art (question théorique qui en fait se développe seulement deux siècles après). L'art suprême, la *tekne teknes* comme art politique en général, est l'art de diriger les âmes. La question que se pose donc Foucault à ce niveau de la recherche semble apparaître dans le texte de Sophocle comme : « Dans quelle mesure l'art de gouverner les hommes implique-t-il quelque chose comme une manifestation de vérité ? La *tekne* d'Œdipe est *euriskein* : trouver, découvrir, on le voit dès le principe : « la ville fait appel à toi pour que tu puisses trouver quelque secours ²⁵⁵ » ou encore « au peuple inquiet, je vais dire la solution que j'ai trouvé ²⁵⁶ » et

le problème d'Œdipe c'est de savoir comment il va pouvoir se transformer lui-même d'homme qui ne savait pas en quelqu'un qui sait [...] Œdipe peut devenir celui qui sait à partir de son non-savoir, grâce à des marques, à des signes, à des indices qui seront là sur le chemin [...] à partir de ces événements , d'inférer la vérité et ce qui s'est passé.²⁵⁷

C'est exactement ça le rôle de la véridiction, celui de la production de la vérité et de la

253 Ivi., p. 49.

254 Sophocle, *Œdipe Roi*, op. cit. v.380.

255 Ivi., v. 42.

256 Ivi., v, 68.

257 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op.cit. p. 55.

transformation par la vérité. Pour conclure cet *excursus* de la thématique de l' *Œdipe Roi* nous pourrions dire que la lecture de la tragédie d' Œdipe correspond aux trois moments de la philosophie de Foucault : la véridiction, la gouvernementalité et finalement la subjectivation.

§ 2.4. Nietzsche et la valeur normative de la vérité

2.4.1. Pourquoi préférons-nous la vérité ?

Dans *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault montre que le rapport à la vérité considéré à partir de la philosophie aristotélicienne comme un rapport fondant et fondamental de l'homme, doit être analysé « comme un événement à la surface de processus qui ne sont pas en eux-mêmes de l'ordre de la connaissance ». Donc le rapport à la vérité sera conduit par Foucault comme une analyse historique de savoir qui ne présuppose aucun sujet fondateur. « L'enjeu », nous explique Foucault, « consiste alors à poser la question : est-il possible de faire « une histoire qui n'aurait pas pour référence un système du sujet et de l'objet – une théorie de la connaissance – mais qui s'adressait aux événements du savoir et à l'effet de connaissance qui leur serait intérieur²⁵⁸ » .

En tout cas, pour voir en détail la question de la « politique de la vérité » Foucault s'appuie sur Nietzsche, plus précisément Foucault commence par le problème de la volonté de vérité. Voici, l'incipit de *Par delà du bien et du mal* qui est intitulé « *Pourquoi préférons-nous la vérité ?* »

« La volonté du vrai (*der Wille zur Wahrheit*) qui nous entraînera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés! [...] Ce sphinx ne nous apprendra-t-il pas, à nous aussi, de notre côté, l'art d'interroger ? *Qui* est-ce, proprement, qui nous pose ici des questions ? Qu'est-ce qui proprement en nous aspire à la « vérité » ? - De fait, nous nous trouvons tout à fait en plan devant une question encore plus fondamentale. Nous nous interrogeons sur la *valeur* de ce vouloir. Étant admis que nous voulons le vrai, *pourquoi pas plutôt* le non vrai ? Et l'incertitude ? Voire l'ignorance ? Le problème de la valeur

258 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*. op. cit. p. 5.

de la vérité s'est dressé devant nous, - ou est-ce nous qui l'avons rencontré sur notre chemin ? Qui de nous est Œdipe ici ? Qui est le sphinx ? C'est là, semble-t-il, un nœud de questions et de points d'interrogation.²⁵⁹

Nietzsche sert à Foucault pour penser une histoire de la vérité sans s'appuyer sur la « vérité vraie ». Selon Foucault le concept pivot pour comprendre cette opération nietzschéenne est celui de l'*Erfindung* (invention) qu'il oppose à celui de l'*Ursprung* (origine). Chaque concept de la pensée n'a pas une origine mais naît d'une invention. La connaissance elle-même est une invention, elle n'est pas inscrite dans la nature humaine, elle ne forme pas le plus vieil instinct de l'homme. De plus la connaissance ne suit pas une loi formelle, et ne déchiffre pas le monde, puis se questionner sur la nature première de la connaissance signifie se questionner sur la relation entre sujet et objet. Mais cette relation même est produite par la connaissance elle ne peut donc pas servir de fondement. Ceci constitue la base pour éloigner l'idée de la connaissance de l'idée que connaître est connaître le vrai. « La première désinvolture » de Nietzsche consistait à dire que ni l'homme ni les choses ni le monde ne sont faits pour la connaissance. Dans la lecture foucauldienne, Nietzsche ose en plus penser que la vérité émerge de ce qui est étranger au partage du vrai. La vérité est une invention elle-même, elle est un événement, une péripétie. C'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir, en montrant [...] que, derrière toute savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir. Le pouvoir politique n'est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir²⁶⁰». La vérité exerce un rapport et un pouvoir et ainsi elle a une fonction d'assujettissement de l'individu. Si on présume une vérité universelle on aura un sujet universelle, si par contre, on présume une vérité historique on aura un sujet historiquement déterminé. Foucault se donnera alors le but d'analyser la manière dont la vérité est productrice de instances de production de subjectivité. On consacra le prochain chapitre à cet aspect.

2.4.2. La menace de Kant

Est-il possible de connaître la connaissance hors de la connaissance ? Voilà la question de Nietzsche qui traverse le cours de Foucault autour de la volonté de savoir. On le sait,

259 F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, éditions Gallimard, 1971, t.VII, l. I, § 1, cit. p. 21.

260 DE II, « La vérité et les formes juridiques » n° 139 [1974], *art.cit.*, p. 570.

Kant répond de manière positive à cette question grâce au rôle de fondement transcendantal qu'il attribue à la vérité. En effet, il affirme qu'on ne pourra jamais dépasser la limite de la connaissance, que si une telle chose advient on s'éloignerait alors de la vérité et de la garantie d'une connaissance vraie. Il s'agit d'un renvoi à la vérité extérieure à la connaissance qui donne pourtant un sens intérieur à cette dernière et le postulat kantien garantit ceci : la connaissance est vraie grâce à son appui sur la vérité. Ainsi Kant définit-il les limites de la connaissance en partant de l'extérieur de celle-ci : la vérité est par nature inaccessible et la connaissance limitée. La structuration kantienne de la connaissance est celle de l'adéquation entre la représentation et la chose, ce qui nous fait dire qu'il s'agit d'une structuration nominale. Comme on l'a vu dans le premier chapitre, derrière cette structuration se cache une impasse épistémologique : expliquer la représentation à travers la représentation. Cette même impasse nous explique pourquoi un objet transcendantal ne peut garantir la liaison de concordance au vrai. « *Cogito, ergo EST* » affirme Nietzsche lorsque, en 1881 dans une note reprise dans le *Nachlass* il exprime le caractère fallacieux de la certitude fondamentale de la représentation : si j'ai des représentations c'est parce qu'il y a l'être, et le seul être que nous connaissons est l'être qui a des représentations, parce que ce que je me représente c'est l'activité du je²⁶¹. Par contre, d'après Nietzsche, le flux du devenir devrait paraître au sujet connaissant comme formé par des catégorisations arbitraires de la raison humaine et celles-ci ne sont autres que des constructions fictives que l'homme s'est donné pour sauvegarder sa survie.

Or, pour connaître la connaissance hors de la connaissance sans trébucher dans la solution kantienne il faut détacher l'appartenance de la vérité à la connaissance et nier l'inclinaison naturelle à connaître le vrai. « C'est seulement si vérité et connaissance ne s'appartiennent pas de plein droit l'une à l'autre, qu'on pourra passer de l'autre côté de la connaissance, sans tomber dans le paradoxe d'une vérité à la fois inconnaissable [et] inconnue²⁶² ». Foucault considère le travail de Nietzsche comme une tentative de désimbrication de la vérité et de la connaissance : « Nietzsche utilise pour passer de l'autre côté de la connaissance et pour en faire la critique, des contenus de savoir empruntés

261 Cf. F. Nietzsche, eKGWB/NF-1881,11 [330] et §15 dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Voir également P. D'iorio « La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir », in *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, p. 257-294.

262 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p.27.

massivement aux sciences : à la biologie, à l'histoire, à la philologie²⁶³ ». En effet, dans le *Gai savoir*, Nietzsche imagine une science affranchie du critère de la validité du vrai. Mais aussi dans sa philosophie de la maturité, à partir de 1880, Nietzsche a recours aux discours scientifiques pour démontrer que même les lois de la nature sont insérées dans le devenir.

Quoi qu'il en soit, il serait réducteur de considérer la notion de vérité chez Kant comme simple concordance entre représentations, entre l'objet et la pensée (le critère formel du vrai) car cette notion n'assume pas seulement une signification démonstrative puisqu'elle implique aussi un accord entre les lois de l'entendement et l'expérience. On sait que Kant déplace l'origine de l'adéquation représentation-chose de la pensée de Dieu à l'homme (la raison pure est pratique). Avec la notion du vrai les hommes peuvent agir librement entre les limites de la raison pure mais conformément à la loi de la morale. D'ailleurs, Nietzsche nous dit que la vérité dans son aspect pratique est « une sorte d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait vivre ». La vérité est ainsi une illusion déterminée sur un mode pragmatique et elle appartient donc d'après Nietzsche au régime de « l'utilité pour la vie », à celui de la vérité pragmatique que l'auteur de *La volonté de puissance* nomme valeur²⁶⁴. « Le sens de la vérité lui aussi, ce sens qui, au fond, n'est pas autre chose que le sens de la sécurité, l'homme l'a en commun avec l'animal : on ne veut pas se laisser tromper[...] »²⁶⁵. La vérité apporte de la sécurité à l'homme. Création d'un monde supérieur et promesse d'un monde meilleur, voilà bien une grande consolation pour l'homme, cette créature finie. Et la vérité de la cohérence logico-rationnelle nous donne la possibilité de la démonstration de la vérité, même si, nous dira Nietzsche, on ne peut démontrer le vrai qu'avec des constructions fictives²⁶⁶.

263 *Ibidem*.

264 « Le point de vue de la “valeur” consiste à envisager des conditions de conservation et d'accroissement pour des êtres complexes, de durée relative, à l'intérieur du devenir. », cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance. Essai d'inversion de toutes les valeurs*, Paris, éditions Gallimard, 1971, t.I, 1.II, §58, p. 218.

265 F. Nietzsche, *Aurore* [édition de référence] t.I, §26 « les animaux et la morale », p.210.

266 « Parlons sérieusement ; nous avons de bonnes raisons d'espérer qu'en philosophie la dogmatisation, en dépit de ses attitudes solennelles et définitives, pourrait bien n'avoir été que noble enfantillage, maladresse de débutant. Peut-être le temps est-il très proche où l'on s'avisera que la pierre angulaire des édifices sublimes et inconditionnés que les philosophes dogmatiques se sont plu à élever n'était au fond que superstition populaire venue d'un temps immémorial (comme la superstition de l'âme qui, devenue superstition du sujet et du moi, ne cesse aujourd'hui encore d'engendrer des méfaits), quelconque jeu de mots peut-être, suggestion aberrante de la grammaire, ou encore généralisation téméraire de quelques faits limités, très personnels, d'un caractère très humain, trop humain.», cf. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, [édition de référence] préface, *op. cit.* p. 17.

D'après Nietzsche, l'assimilation du réel à soi est soumise à une régulation normative à part le fait de réduire la vérité à la valeur de la validité. La valeur fonctionne comme l'un de ces principes d'ordre de la réalité qui sont des critères du vrai. Connaître consiste à mettre en ordre la réalité et ce n'est pas le résultat d'une évidence de l'objectivité de l'objet mais au contraire cet ordre provient des projections fictives du sujet. « L'homme est un être créateur de formes et de rythmes ; en rien il n'est aussi exercé, rien ne lui plaît davantage que l'invention de formes et de types²⁶⁷ ». Cela n'est autre chose qu'une attaque à la formulation du « *Ich denke* » (la déduction transcendantale des catégories) de Kant : avec les jugements synthétiques a priori la raison met en ordre le matériau de la réalité. Nietzsche interprète la fonction du « *Ich denke* » comme une soumission à la fonction de la synthèse²⁶⁸. Face au chaos du monde, le sujet met en œuvre des instruments de survie qui sont intériorisés dans nos systèmes cognitifs sous forme de catégories. C'est grâce à la domination de sa raison sur le monde du devenir qu'il peut juger la réalité. Selon cette perspective, la connaissance apparaît donc comme un *imperium*, ou pour le dire avec Nietzsche, l'une des expressions de la volonté de puissance : « il faut » nous prévient-il « ramener ce qu'on appelle l'instinct de la connaissance à un instinct d'appropriation et de conquête²⁶⁹ ». La validité ontologique des catégories n'est qu'une soumission du réel à la raison. Comment peut-on se sauver de la soumission ? La réponse se trouve dans un certain type d'étude « utile pour la vie » autrement dit, une recherche dotée d'un sens pragmatique servant ainsi à éloigner le concept du commandement de la fondation métaphysique. Il s'agit de la généalogie. Elle déracine la croyance métaphysique (*das Glauben*), la tyrannie d'une valeur ayant déjà établi, avant que la connaissance n'ait pris pied, la concordance entre l'objet et le sujet connaissant. L'objet est ainsi pré-constitué dans la modalité par laquelle le sujet le connaît.

Tout le Foucault des années soixante-dix et du début des années quatre-vingts emprunte à Nietzsche (comme aussi Heidegger) cette idée que connaître signifie commander et être connu implique obéir : c'est la question du disciplinement et de la gouvernementalité. En parallèle, pour l'étude stratégique du pouvoir et des savoirs

267 F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, [édition de référence] *op.cit.* §311 p. 134.

268 Cf. Ivi., §304, p. 132.

269 F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, [édition de référence], *op.cit.*, t. I, I II, § 534, p. 365.

assujettis, Foucault utilise la généalogie qui aura un retentissement certain sur la sphère éthique concernant l'homme. L'auteur de *Surveiller et punir* part de ce même enjeu, c'est-à-dire du présupposé que la vérité détient un rôle disciplinaire de la connaissance. En second lieu, ce rôle est effectif si nous tenons comme principe que la vérité est vraie. C'est bien pour ce motif que Foucault accorde tant d'importance à l'étude des discours guidés par cette volonté de vérité. La politique générale de la vérité prend en considération les discours qui fonctionnent en tant que vrais : en fait au-delà de la caractérisation objective c'est l'« horizon général de vérité » que l'on met au jour car « la vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent²⁷⁰ ».

2.4.3. Volonté de vérité et connaissance vraie

La critique nietzschéenne de la métaphysique ne comporte pas seulement l'effacement du prédicat ontologique du vrai, mais elle résonne dans la sphère morale : l'homme doit se réapproprier de son monde, sa terre. Nietzsche nous met en garde : « que serait pour nous le sens de la vie tout entière, si ce n'est qu'en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d'elle-même en tant que problème ? ». Le déplacement de la vérité dans une instance pratique amènera Nietzsche à formuler dans *Le Crépuscule des idoles* la célèbre opposition entre monde-vérité et monde apparent qu'on analysera dans les prochaines pages.

Nietzsche rompt avec la circularité allant de la vérité vraie à la vérité du vrai et tente ainsi de prendre ses distances de la métaphysique²⁷¹. Il ne fait pas succomber à l'erreur principale de la raison consistant à croire en la transcendance²⁷². Le point fort de

270 DE III « la fonction politique de l'intellectuel », n° 184 [1977] *art. cit.* p. 112.

271 Au sujet de la critique nietzschéenne contre la notion du vrai kantien, voir l'article de Josef Simon « La crise du concept de vérité, crise de la métaphysique. L'aléthéologie nietzschéenne sur le fond de la critique kantienne » in *Cahier de l'Herne, Nietzsche*, revue éditée par Marc Crépon (dir.), Paris, Éditions de l'Herne, n°73, septembre 2006, p. 175-185.

272 « Gardons nous de penser que le monde est un être vivant [...] Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine [...] Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature, il n'y a que des nécessités ; il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. » Par contre : « le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos », « absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse... ». Cf. F. Nietzsche, *Le Gai savoir* [édition de référence] § 109, t. V, l.2, p. 136-137.

Foucault fait écho de la mise en garde de Nietzsche dans l'article des *Dits et écrits* :

« Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. C'est contre un monde sans ordre, sans enchaînement, sans forme, sans beauté, sans sagesse, sans harmonie, sans loi que la connaissance doit lutter. C'est à lui que la connaissance se rapporte. Il n'y a rien dans la connaissance qui l'habilite, par

l'interrogation nietzschéenne réside dans celle qui a trait à l'essence de la pensée métaphysique. Comment et par quoi la métaphysique a-t-elle pu s'ériger, des siècles durant, en unique système de lecture de la réalité ? La question de la métaphysique a impliqué l'effort de définir l'essence de la vérité laquelle se révèle être sa propre essence puisqu'elle possède en son fondement un principe organisateur de la relation entre l'homme et l'Être. C'est grâce à ce système d'organisation de la raison humaine que la métaphysique est parvenue à mettre en sourdine et combattre la valeur de l'apparence elle est allée jusqu'à construire sa stabilité même sur le dualisme entre vérité et apparence. En questionnant la vérité, Nietzsche s'emploie à démontrer que même l'essence de la métaphysique est apparence et fiction.

Nietzsche opère un renversement total du lexique de la métaphysique : nécessité, universalité, nature, substance, raison, vérité ne sont que des erreurs. L'être est fictif, la vérité est mensonge. Mais précisons ici cette pensée non métaphysique : l'être vrai n'est pas le monde qui reflète l'ordre supérieur du divin ou les lois universelles de la nature supérieure, mais ce qu'on appelle « apparence » comme terme parallèle au monde-vérité. La réalité vraie, par contre, est constituée par le monde apparent, précisément par l'apparence chaotique des choses. Mais si le terme utilisé est « apparence » celui-ci ne sert qu'à construire la fiction d'un monde vrai derrière le monde réel. Par exemple, dans l'aphorisme 109 du troisième livre du *Gai savoir* Nietzsche se consacre à la destitution, l'une après l'autre, des ombres de Dieu²⁷³. En 1881, Nietzsche renverse la formule spinozienne *Deus sive natura* qui devient *chaos sive natura*²⁷⁴ : le monde est déshumanisé et dédivinisé tout comme on ne peut plus lire la nature en tant que *cosmos*, à savoir comme un ordre mesurable et harmonieux développé sur un mode finaliste ; en effet la nature est le chaos.

un droit quelconque, à connaître ce monde. Il n'est pas naturel à la nature d'être connue. Ainsi, entre l'instinct et la connaissance on trouve non pas une continuité, mais une relation de lutte, de domination, de servitude, de compensation. [...] La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci. », cf. *DE* II « La vérité et les formes juridiques » n° 139 [1973] *art. cit.* p. 546. Dans une certaine mesure, Foucault épouse l'idée que les relations de pouvoir et de force sont chaotiques, non pas dans le sens du chaos absolu, mais en ce sens qu'ils sont toujours modifiables, jamais fixes, capillaires et polycéphales.

273 On note d'ailleurs comme fait assez curieux la récurrence du mot « ombre » chez Foucault dans son cours de 1970-1971.

274 Cf. l'article de Paolo D'Iorio « Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche » in la revue *Il Ponte*, Florence, *Chi ha veramente letto Nietzsche ? art. cit.* p. 14-29.

D'après Nietzsche il faut rejeter la philosophie qui double le monde en voie idéaliste avec le renvoi à une réalité en soi. Cette croyance métaphysique est bien une erreur de la raison « trop humaine ». D'ailleurs, c'est dans l'histoire de la métaphysique que l'on peut trouver les erreurs fondamentales de l'homme, cachées derrière l'aspect des vérités fondamentales. Les grands modèles qui ont sous-tendu la philosophie ne sont que mensonges et constructions fictives forgées par l'homme. Dans *Le crépuscule des idoles* Nietzsche amorce avec une efficacité exceptionnelle, dans de très brefs passages, l'histoire – pouvant servir même de passerelle pour l'histoire de l'ontologie – de « comment le monde-vérité devint enfin une fable », opération qu'il nomme « l'histoire d'une erreur ». L'erreur consiste dans l'opposition entre vérité et apparence, opposition qui termine avec *l'Incipit de Zarathustra*. Cette opposition efface la valeur du monde réel, et condamne la vie de l'homme à cause de cette tension et aspiration au monde « derrière le monde », monde vide, résultat d'illusions et de fiction. Ce faisant, la vie de l'homme est devenue contre-naturelle car elle ne s'est pas focalisée sur l'unique réalité existante. Pourtant, la seule chose qui existe est « l'apparence », et le « monde-vérité » n'est qu'une construction fictive de l'homme. Durant des siècles, la philosophie a trompé la pensée humaine à travers cette opposition. Avec la conception classique de la vérité, donc avec le platonisme et par la suite avec le christianisme, cette opposition devient un promesse d'un monde autre, supérieur et moralement meilleur. Seul l'homme savant est en mesure de chercher le monde derrière le monde. Avec la philosophie de Kant le monde-vérité assume l'essence d'une pensée pure, du noumène. Le positivisme, par contre, en considérant toute connaissance comme appartenant au champ de l'expérience, envisage le monde-vérité comme un postulat métaphysique ce qui donne le premier signe, même si faible, de la fin de la décadence. La notion métaphysique du sujet peut être soumise à son tour à la même critique que la vérité : le sujet aussi est au fond, une fiction régulatrice de la métaphysique.

La raison la plus évidente pour laquelle Nietzsche aussi bien que Foucault entendent destituer la notion de vérité est que mettre en crise cette notion équivaut à mettre en crise la métaphysique même. Pour Nietzsche, la connaissance est ainsi soumise à l'étroit contrôle de la part de la vérité²⁷⁵. La vérité assume le rôle de condition

275 Autour de ce sujet, de la confrontation entre Nietzsche et Foucault sur le rôle politique de la vérité, voir l'article très éclairante de Jean-François Courtine «Michel Foucault e la separazione

de validation de la connaissance, elle représente un point de référence fixe garant du fait que le principe ou l'évidence qui guide la connaissance est, justement, vrai. La vérité telle que Nietzsche la configure dans *Le Gai savoir* est la condition qui amène une *doxa* au statut de connaissance scientifique²⁷⁶. Cette confiance totale dans le rôle de la vérité (que Nietzsche appelle néanmoins « foi métaphysique ») est l'un des héritages de la philosophie platonicienne, où la vérité est divine car Dieu est la vérité, et de la pensée aristotélicienne de la vérité selon laquelle tous les hommes par nature désirent savoir, et plus spécifiquement, ils désirent savoir le vrai. Voilà comment avec ce passage Nietzsche nous indique le rôle de la vérité qu'il qualifie « volonté de vérité », c'est-à-dire cette validation inconditionnée de la vérité dont l'homme a besoin pour être sûr qu'elle est vraie. On utilise une « vérité vraie » pour confirmer la « connaissance vraie ». « Il y a donc deux “vérités sans vérité” : – la vérité qui est erreur, mensonge, illusion : la vérité qui n'est pas vraie ; – la vérité affranchie de cette vérité-mensonge : la vérité véridique, la vérité qui n'est pas réciprocale avec l'être²⁷⁷».

2.4.4. *Volonté de vérité et formes de vie. La question du nihilisme ?*

Foucault ne parle jamais du nihilisme. Si Paul Veyne (cf. *infra* note 281) l'accuse d'être nihiliste et attise la polémique, attribuer à Foucault la paternité d'une pensée du nihilisme comme d'une réflexion nihiliste serait une erreur d'interprétation. Cela dit, il faut admettre que Foucault dialogue avec deux conséquences du nihilisme de Nietzsche : la mort de Dieu et la crise de la valeur morale de la vérité. La première marque la fin de la métaphysique déjà analysée dans les pages précédentes. *Gott ist tot* nous dit Nietzsche : Dieu est mort; mais cependant l'ombre de la métaphysique est donc encore présente aujourd'hui, sous la forme de l'illusion et du mensonge. Le fondement transcendantal ayant permis le passage du monde apparent au monde-vérité est alors supprimé. En effet, il n'y a plus d'ordre supérieur dissimulé à l'intérieur du monde qui n'est plus sous-tendu par la vérité. Cela dit, il faut désormais comprendre si le monde se fonde sur quelque chose ou si l'on doit effacer sans réserve toute fondation. La seconde conséquence du nihilisme, à savoir la crise de la valeur de la vérité (piste que

nietzscheana : verità-menzogna/verità veridica», *art.cit.*

276 Voir le paragraphe §344 du *Gai Savoir* dans le livre V, repris dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale* [édition de référence].

277 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir; op.cit.*, p. 210.

j'approfondirai) porte à se demander comment cette même valeur a joué un rôle crucial dans le mode de vie des hommes. Mon hypothèse est la suivante : à travers les études de Canguilhem qui ont mis au jour le caractère normatif de la vérité dans la vie des hommes, Foucault aurait abouti à une réflexion sur la façon même dont cette normativité crée des formes de vie et des manières de vivre.²⁷⁸ À mon sens, Foucault considère la volonté de vérité formulée par Nietzsche comme la manifestation de l'*impuissance* de la « volonté de créer²⁷⁹ ». On sait que le vocabulaire foucauldien de la création (comme celui de la transformation et de l'invention) est étroitement lié à la question du processus de subjectivation, autrement dit au lexique de la création de formes de vie et des manières de vivre.

Nietzsche disait de la vérité que c'était le plus profond mensonge. Canguilhem dirait peut-être, lui qui est loin et proche à la fois de Nietzsche, qu'elle est, sur l'énorme calendrier de la vie, la plus récente erreur; ou, plus exactement, il dirait que le partage vrai-faux ainsi que *la valeur accordée à la vérité constituent la plus singulière manière de vivre qu'ait pu inventer une vie* qui, du fond de son origine, portait en soi l'éventualité de l'erreur. L'erreur est pour Canguilhem l'aléa permanent autour duquel s'enroule *l'histoire de la vie et le devenir des hommes*. C'est cette notion d'erreur qui lui permet de lier ce qu'il sait de la biologie et la manière dont il en fait

278 Canguilhem n'est jamais mentionné dans le cours de 1970-71 au Collège de France, exception faite d'une apparition dans la célèbre leçon inaugurale *L'ordre du discours* lorsque Foucault parle du partage vrai/faux dans l'histoire du savoir : « Bref, une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline; avant de pouvoir être dite vraie ou fautive, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, "dans le vrai" (*op. cit.* p. 36). Tandis que Foucault consacrait sa réflexion à la pensée nietzschéenne, Canguilhem concentrait lui aussi sa recherche sur le philosophe allemand et notamment sur la question de la vérité. La vérité est hiérarchisée en échelle de valeurs à cause de la nécessité logique de la pensée. Il faut parler d'une pluralité de valeurs et non pas d'une seule valeur de la vérité, nous dit Canguilhem lorsqu'il se réfère à sa « théorie du parti pris axiologique pour la vérité ». D'ici naît la question politique de la norme des valeurs de la connaissance qui créent un style de la pensée qui est un style de vie. La vérité a une valeur initialement logique mais qui se transforme en second lieu en valeur éthique et politique. Voir l'article de J-F. Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie » dans P. Wagner (ed.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais n°408, 2002, p. 920-963. Voir aussi F. Mathieu, *Les Valeurs de la Vie. Lecture actualisée de l'œuvre de G. Canguilhem, Le Normal et le Pathologique (1966)*, Paris, In Libro Veritas, 2014. Foucault emprunte également à Canguilhem l'idée que l'erreur est comprise dans le concept de la vie, que « la vie – de là son caractère radical – c'est ce qui est capable d'erreur » (cf. DE IV, « La vie: l'expérience et la science » n°361 [1985], *art. cit.* p.744-745) et enfin qu'il existe une polarité dynamique de fonction et d'ordre entre la vie et l'environnement. La valeur de la vie s'exprime dans la manière de se conduire et dans sa possible mise en question. Entre la valeur et la vie s'instaure une relation structurelle d'anti-valeur. Voir à ce propos : G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique, Bibliothèque des textes philosophiques, 1992, du même auteur : *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1968, P. Macherey, *La force des normes : de Canguilhem à Foucault*, Paris, La Fabrique éditions, 2009.

279 Pour un point de vue différent sur cette même question, voir l'article de Jocelyn Benoist « Nietzsche est-il phénoménologue ? » in la revue *Cahier de l'Herne, Nietzsche, art.cit.* p. 196-208.

l'histoire [...], qui lui permet de marquer le rapport entre *vie et connaissance de la vie* et d'y suivre, comme un fil rouge, *la présence de la valeur et de la norme*.²⁸⁰

Si la philosophie n'est plus métaphysique, elle ne sera donc plus la recherche du fondement de l'homme, la pensée de l'origine. Mais alors, qu'est-ce que la philosophie aujourd'hui ? C'est ici qu'entre en jeu la philosophie de Foucault. La philosophie n'est plus recherche de l'origine, mais ontologie historique. Et s'il n'y a plus de fondation, l'être disparaît-il ? Non, l'être demeure, il est en transformation, en invention, en création. Ces thématiques seront au cœur de mon dernier chapitre. La « foi métaphysique » dont parle Nietzsche, cette foi envers les impérissables, cette « croyance des improductifs qui ne veulent pas créer un monde tel qu'il doit être » a créé un mode de vie. La croyance en la vérité, tout comme la réalité lue à travers le partage entre vrai et le faux ont ainsi créé un style d'existence. En effet, dans les brouillons préparatoires du cours au Collège de France de 1982-1983, Foucault explicite « ce qu'est la question du nihilisme : qu'ont été et quels peuvent être les effets du nihilisme dans l'acceptation et la transformation de système de valeurs ?²⁸¹ ». C'est encore dans ses notes préparatoire de son cours au Collège de France, mais cette fois de l'année suivante, que Foucault, donne une définition du nihilisme :

la forme d'un vertige de décadence propre à un monde occidental incapable de croire désormais à ses propres valeurs. D'abord le nihilisme est à considérer comme une figure historique très précise au XIXe et au XXe siècle [...]. Il faut le considérer comme un épisode ou plutôt une forme historiquement bien située de ce problème posé depuis bien longtemps dans la culture occidentale: *celui du rapport entre volonté de vérité et style d'existence*.²⁸²

280 DE IV, « La vie: expérience et la science » n°361 [1985], *art. cit.* p. 194. Souligné par moi.

281 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.* p. 7. Cette longue note est présente dans le manuscrit mais Foucault ne la reprend pas dans sa leçon orale. Or, je tiens à préciser que la valeur scientifique qu'on peut donner à ce fragment est réduite à celle d'une note, donc d'une simple suggestion. En outre, il est bien certain que cette partie du manuscrit est probablement destinée à la polémique engagée par Paul Veyne, qui a dépeint Foucault comme sceptique (scepticisme dû au refus du caractère absolu et transcendant de la vérité) comme nominaliste (nominalisme dû au refus des vérités trans-historiques) et nihiliste. Voir à ce propos : Paul Veyne, « *Le nominalisme historique* » dans *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1971 et *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

282 M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984, Gallimard/Seuil, Paris 2009, p. 175 (en note). Souligné par moi.

La question de Nietzsche reprise par Foucault se référant au nihilisme ne peut donc s'exprimer en termes de interdit/permis, binôme interprétatif que Foucault a toujours rejeté. Ainsi, ne s'agit-il pas du fait qu'avec l'écroulement de la morale tout est permis : « si Dieu n'existe pas, tout est permis » ; chez Nietzsche non plus la question « psychologique » du nihilisme assumait une telle formule. Or, la question de la relation entre la volonté de vérité et le développement d'un style d'existence consécutif consiste plutôt dans cette interrogation de Foucault : « si je dois m'affronter au “rien n'est vrai”, comment vivre? ²⁸³ ». Répondre au manque de la valeur de la vérité implique pour Foucault une question au temps présent : comment vivre aujourd'hui? « Quelle est la vie nécessaire dès lors que la vérité ne serait pas nécessaire ? ²⁸⁴ ». Comment vivre en absence de la valeur vraie de la vérité ? Est-il possible de construire une vie sans le vrai ? Cela sera en partie la question de la « vraie vie comme vie autre » dans le *Courage de la vérité* que nous verrons dans le dernier chapitre de cette thèse. C'est exactement notre époque qui peut parvenir à un questionnement sur ce thème, en fait comme affirme Nietzsche, on a « une conviction qu'aucune époque n'a jamais eu : nous n'avons pas la vérité. Tous les hommes d'autrefois avaient la vérité, même les sceptiques²⁸⁵ ». Et c'est pour cette raison que l'histoire actuelle est une histoire qui a été affranchie de l'immuable, de l'éternel, du vrai. Ainsi, nous ne devons pas seulement nous interroger sur l'« aujourd'hui » comme nous enseigne la leçon kantienne sur l'*Aufklärung* mais nous devons aussi comprendre pourquoi les effets de l'interrogation foucauldienne sont possibles seulement à partir d'aujourd'hui. La réponse de cette question se présente pourtant comme une conjonction avec la leçon de Nietzsche.

La généalogie pour Nietzsche était une interrogation qui s'opposait à la recherche des origines, et donc elle était une enquête sur ce qui était sans histoire, ou mieux, sur ce qui à ce moment là n'était pas encore matière d'une histoire : les instincts le corps, l'âme. Mais quoiqu'il en soit à la différence de Foucault, même si Nietzsche aussi opérait une ontologie du vivant, Nietzsche restait idéaliste dans un certain sens quant à ce qu'il considérait immuable dans l'homme, et la manière que dans l'histoire de l'homme il y a non seulement des formes symboliques qui se constituaient, mais aussi qui reviennent. Par contre dans la conclusion de *L'Usage des plaisirs*, Foucault

283 *Ibidem*.

284 *Ibidem*.

285 F. Nietzsche, [édition de référence], *Volonté de puissance, II, § 330 [1887]*, Repris par Foucault, et citée sans l'utiliser des guillemets dans *La leçon sur la volonté de savoir; op. cit.* p. 209.

parle « d'une histoire qui est, pour comprendre *les transformations de l'expérience morale*, plus décisive que celle des codes : une histoire de l'« éthique » entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme *sujet d'une conduite morale*²⁸⁶ ». Voilà encore l'idée de la valeur pratique de la vérité, une valeur qui ne sera pas universelle puisque la morale est une expérience et une expérience en transformation.

Je viens maintenant d'esquisser des thématiques qui seront analysées plus au fond dans le dernier chapitre. Cette anticipation m'a permis de renvoyer à un cadre plus unitaire de la question de la critique à la métaphysique et me permettra de comprendre l'enjeu de Foucault de trouver une *pars construens* à la fin de la métaphysique afin de ne pas tomber dans la décadence. La destitution de la métaphysique passe à travers deux phases : la première qui concerne l'assomption que la vérité est une construction fictive, et la seconde qui passe à travers l'assomption que le sujet est une fiction régulatrice de la connaissance. Cette *pars construens* Foucault l'imagine prendre forme dans l'histoire. L'histoire, en tant que négation du principe de la transcendance de l'ego et recherche plutôt des formes de l'immanence du sujet, n'est pas seulement un instrument de définition et d'étude, par le fait qu'il permet de considérer le sujet à l'intérieur d'un champs historique des pratiques et des processus où le sujet ne cesse jamais de se transformer. En fait, le sujet émerge seulement entre le point où se croisent les techniques de dominations des années soixante-dix et les techniques de soi des années quatre-vingts. En outre l'analyse de pratiques historiques déterminées de l'homme permet de abandonner l'utilise des théories de la connaissance, théories du pouvoir, théories du sujet. Nietzsche – qui est le père philosophique plus présent à la contribution foucauldienne de l'analyse de l'histoire en tant qu'instrument stratégique à la fois théorique et pratique – en effet met en garde ceux qui confondent l'histoire avec les vieilles dynamiques de la continuité, de l'évolution, du progrès de la conscience. Nietzsche définissait la philosophie comme « une extension plus large de l'histoire » lorsqu'il nous nous mettait en garde dans les *Fragments posthumes* contre les concepts et les formes éternelles. La méthode mise en acte par Foucault consiste à ne plus considérer l'histoire comme une reformulation du passé, à l'éloigner du système idéologique qui lui donnait sens et à saisir non pas le temps, mais des changements ou des événements. Or, l'histoire entendue dans ce sens est justement une enquête sur les

286 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 324. Souligné par moi.

arts de l'existence qui recherche l'attitude de l'homme face à sa propre perception intime de la vérité. Voilà un exemple sur comment on peut conduire une analyse ou une théorie de la relation de l'homme à la vérité sans s'appuyer sur des universaux. Au sens propre, ce que ici on considère de la vérité ce n'est pas l'effet de son dogme ; mais grâce au point de vue relationnel avec l'homme, on considère une dimension plutôt singulière et contingente. Donc, la question « qu'est-ce que la vérité ? » devient « quelle est la place de la vérité dans la vie de l'homme ? Et qu'est-ce que se produit de cette relation avec l'homme ? Comment change la perception de soi-même par rapport à la place vide de la vérité ? » En ligne générale et en allant au-delà de l'exemple cité ci-dessous, on peut dire que l'histoire découvre un ordre différent par rapport à celui donné par les principes de lecture traditionnels de l'histoire (et aussi de l'histoire de la philosophie) un ordre différent par rapport à tout ce qui pose une fonction fondatrice et organisatrice du sujet, autant dans le sens de lecture ou description que d'anticipation de « la longue série constituée par le progrès de la conscience ou la téléologie de la raison, ou l'évolution de la pensée humaine²⁸⁷ ». L'histoire métaphysique, celle qui se reconnaît de manière statique et stable dans le présent, la philosophie du transcendant pose non seulement la mémoire de l'Être mais aussi « une forme rassurante de l'identique » : un ordre prescriptif et rationnel pour les hommes. C'est donc dans le champ de l'histoire métaphysique que « se manifestent, s'enchevêtrent et se spécifient les questions de l'être humain, de la conscience, de l'origine, du sujet²⁸⁸ ».

§ 2.5. Heidegger et Foucault : une question irrésolue ?

2.5.1. Heidegger entre une absence totale et un dialogue constant

Comme Judith Revel le démontre dans son article paru dans le Cahier de l'Herne « Foucault », celui-ci formule des affirmations très contradictoires au regard de l'importance de Heidegger pour sa philosophie. En effet, le penseur allemand est tout à la fois celui qui a déterminé le devenir philosophique de Foucault et par contre un auteur qu'il n'a presque pas lu²⁸⁹. Il ne s'agit pas ici de déterminer si Foucault le connaît

287 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969, *op. cit.* p. 16.

288 Ivi., p. 26.

289 Cf. J. Revel « Les « grands absents » : une bibliographie par le vide » in la revue *Cahier de l'Herne*, Michel Foucault, *op. cit.* p. 130-135.

ou pas, car on ne peut attester une méconnaissance totale de Heidegger ; il est plus judicieux de s'interroger sur le type d'influence exercée par Heidegger sur la pensée foucauldienne : a-t-elle eu lieu par analogie ou par opposition ? La question n'est donc pas, à mon sens, de vérifier si il y a eu ou non influence (du reste, être un philosophe de la première moitié du XIX^e siècle sans être touché d'aucune manière par Heidegger paraît un fait assez saugrenu) mais elle consiste à établir, j'insiste ici, si cette influence se modèle par analogie ou par contradiction. Pour ma part, j'adopte l'opposition comme mesure de comparaison.

Les paragraphes suivants ont le but d'esquisser à grand traits l'interprétation heideggérienne de la pensée de Nietzsche et le texte-pivot qui étayera cette réflexion est bien sûr le *Nietzsche* de Heidegger, traduit par Klossowski et publié en deux volumes. La piste à suivre, tel qu'on l'a déclaré au début de ce chapitre, est celle d'un antagonisme radical séparant Foucault de Heidegger, fondé sur leur lecture divergente de Nietzsche. Pour l'un comme pour l'autre, lire Nietzsche est une manière d'isoler ce qui, à leur avis, est la conséquence majeure de sa philosophie. Leur objectif commun est de comprendre comment elle a pu influencer l'histoire des idées mais aussi le présent de la philosophie, le présent de l'homme. Quoi qu'il en soit, la clé de lecture de cet « effet Nietzsche » n'est pas la même pour Heidegger et Foucault. Le premier, en se servant des codes de la métaphysique fait de Nietzsche le dernier métaphysicien tandis que le second, recourant aux codes d'une ontologie historique voit en Nietzsche une porte de sortie de la métaphysique. Les paragraphes suivants pourraient résulter des explications scolastiques de la position nietzschéenne de Heidegger, mais ils permettront de comprendre le grand écart conceptuel entre ce dernier et Foucault. Un tel écart se manifeste à travers la différence terminologique et le recours à des codes interprétatifs divers pour les questions (même lorsque il s'agit de la même question) amenant les deux penseurs à deux résultats opposés.

Le présupposé pour lequel Heidegger et Foucault se tournent vers la pensée de Nietzsche est, tout bien considéré, semblable: le projet d'une compréhension philosophique de l'homme. Ce projet englobe aussi la compréhension de la mutation qui a touché la manière de concevoir l'homme, à savoir un diagnostic critique de notre époque. Même si ce présupposé est nourri des mêmes intérêts, il vise le même objectif et il ne parle non plus le même langage. Heidegger suggère d'entendre l'histoire de la

philosophie en partant d'Aristote pour arriver à Nietzsche, trajet suivi, pour ainsi dire, par Foucault lui-même dans son cours *Leçons sur la volonté de savoir*, mais dont l'aboutissement met au jour des conclusions justement autres par rapport à celles de l'auteur de *Sein und Zeit*.

L'utilisation même de Nietzsche par l'un ou l'autre penseur diffère radicalement. Pour Heidegger, l'interprétation de Nietzsche est surtout une exégèse de sa propre philosophie : voilà un Nietzsche aplati sur la pensée heideggérienne. Foucault, par contre, ne consacre jamais un ouvrage entièrement à Nietzsche et c'est au niveau instrumental qu'il l'utilise, à savoir comme point de départ pour un développement de la pensée à venir. À titre d'illustration, comme on le verra, Heidegger justifie le besoin d'une détermination métaphysique à travers la notion de volonté de puissance et Foucault utilise stratégiquement la généalogie pour analyser les déterminations historiques.

Certes il existe des leitmotifs communs aux deux philosophes, mais ceux-ci appartiennent à des cadres théoriques totalement différents. Par exemple, tous deux entendent reconstruire une histoire de la raison basée sur les pivots du savoir et de la volonté, mais si pour l'un ces pivots ont un fondement métaphysique, pour l'autre ils ne sont que fonctions régulatrices et constructions fictives. Ainsi en va-t-il de la notion de valeur : fondamentale pour l'un, *in fieri* pour l'autre. Entre autres choses d'après Heidegger, il faut établir un dressage et une discipline afin de maintenir vivante l'inversion des valeurs. Foucault n'aurait jamais pu faire une telle affirmation car cela reviendrait, d'après lui, à nier l'apport des changements de valeurs²⁹⁰.

Concernant la question de la connaissance et de la volonté de vérité, on verra dans ce cas aussi dans quelle mesure le langage et l'arrière plan de Heidegger sont absolument opposés à ceux de Foucault. Le « côté Foucault » de la question a déjà été examiné et il nous faut maintenant entrer chez Heidegger. En guise d'introduction : le philosophe allemand envisage le savoir non comme une connaissance mais comme un moment d'ouverture de la volonté même. Connaître c'est distinguer par nature le vrai et le faux, connaître a une essence normative et se fonde sur une expérience fondamentale de l'être. Connaître implique aussi imposer au chaos des règles susceptibles de lui

290 À titre illustrative je pourrais indiquer comme exemple, dans « *Qu'est ce que la critique ?* », le discours que Foucault fait à propos de la révolution : si on confirme le résultat d'une révolution en manière stable, cela n'aura pas été une révolution.

donner une forme, tandis que pour Foucault ce sont les règles qui ordonnent la connaissance. De plus, d'après la lecture nietzschéenne de Heidegger, la connaissance est un moyen d'assurer la survie, l'utile pour la vie, tandis que selon la lecture nietzschéenne de Foucault, connaître c'est engager une lutte périlleuse pour l'existence (on l'a vu à travers la tragédie d'Edipe). Chez l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, on trouve en outre une riche argumentation biologiste qui n'est en rien conciliable avec la critique des sciences humaines des *Mots et les choses* ou de *l'Archéologie du savoir*.

Plus avant dans ces pages nous verrons que Heidegger veut en finir avec l'idéalisme platonicien mais seulement pour « relancer » une métaphysique post-nietzschéenne; tandis que Foucault tente de se débarrasser de toute philosophie transcendantale et toute métaphysique.

2.5.2. Comment lire l'histoire de la philosophie à partir d'Aristote

Heidegger suggère à ses lecteurs que pour esquisser un diagnostic critique de notre époque il faut connaître non seulement Nietzsche – penseur ayant accompli « la philosophie » à travers l'inversion du platonisme – mais qu'il faut surtout saisir cette question fondamentale (*die Grundfrage*) : qu'est-ce que c'est l'étant ? Pour ce faire, il faut d'abord lire Aristote, en ce qu'il est le premier à l'avoir posée. « Il serait prudent » nous dit Heidegger « que vous ajourniez provisoirement votre lecture de Nietzsche et que vous étudiiez Aristote dix ou quinze années durant²⁹¹ ». Il faut partir précisément du quatrième livre de la *Métaphysique* où Aristote, soutient Heidegger, fait coïncider la vérité première de l'être de l'étant avec le principe de non-contradiction. Ainsi naît la philosophie, telle que nous la connaissons, et qui pense grâce à Nietzsche la vérité de l'étant comme volonté de puissance. De manière encore plus radicale, Heidegger nous propose de commencer l'histoire de la philosophie par Aristote pour ensuite inverser le chemin : « en partant d'Aristote pour revenir jusqu'à Platon²⁹² ». Aristote soustrait l'être au devenir, en effet pour le saisir il nous suffit de penser à sa formulation de la *physis* qui oppose l'Être au devenir²⁹³. Nietzsche se rapproche d'Aristote en ce qu'il a décliné la

291 M. Heidegger *Qu'appelle-t-on penser ?* 6^e heure, Paris, PUF, 1959.

292 Cf. M. Heidegger, GA (*Gesamtausgabe*) 19, II ; *Platon : Le Sophiste*, trad. De J-F. Courtine et P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 21 et sq.

293 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche II*, I. IV « L'éternel retour du même et la volonté de puissance », Paris, Gallimard, 1971, p. 16-18.

propriété métaphysique principale de la philosophie classique de l'être de l'étant. Mais contrairement à Aristote il inclut le devenir dans la dimension fondamentale de l'être, et ce grâce au concept de la valeur qu'il considère comme un fondement de ce qui est sensible.

Au dire de Heidegger, l'histoire de la métaphysique a un seul fil conducteur : la propriété d'être de l'étant (l'étantité de l'étant). L'être est une détermination nécessaire de la dimension de la métaphysique et se développe différemment selon les époques.. L'auteur de *Sein und Zeit* voit dans la philosophie nietzschéenne la dernière pensée métaphysique, où dernière est entendue « au sens de l'achèvement exhaustif » : la doctrine de l'éternel retour associée à la Volonté de puissance constituent le motif pour lequel la philosophie de Nietzsche « apparaîtra historiquement comme l'insigne position finale de la métaphysique occidentale²⁹⁴ ». Même si Nietzsche efface le « monde supra-sensible » (le monde vrai), s'il supprime aussi l'idée et l'idéal par la formule « *Gott ist tot* », il apparaît quoi qu'il en soit pour Heidegger comme un interprète de la métaphysique, car sa pensée *fondamentale* est celle de la volonté de puissance, et la volonté n'est rien d'autre que « une propriété d'être de l'étant ». Selon Heidegger, Nietzsche élimine non pas la philosophie transcendantale dans toutes ses déclinaisons mais l'idéalisme platonicien. Ce faisant, Nietzsche se transforme néanmoins en le plus « effréné des platoniciens ». Le concept de l'éternel retour se lie avec celui de la volonté de puissance. L'histoire de la raison est fondée sur les pivots conceptuels du savoir et de la volonté qui « s'appartiennent mutuellement ». Aussi Nietzsche prépare-t-il le futur de la métaphysique « sur la voie de la vigilance vouée à la vérité de l'Être ». La volonté de puissance est l'essence de la puissance, et de ce fait, elle est aussi une détermination métaphysique. Or, formuler l'être de l'étant comme volonté de puissance implique penser l'être comme « délivrance de la puissance dans son essence de telle sorte que la puissance accorde à l'étant en tant que l'objectivement efficace la priorité exclusive aux dépens de l'Être, et laisse tomber celui-ci dans l'oubli²⁹⁵ ». L'oubli de l'Être signifie que la détermination métaphysique de ce dernier se conjugue avec la notion de l'étantité de l'étant. Pourtant, le *Wille zur Macht* conçu comme volonté de volonté (car la volonté est une essence) prend la place du rôle de la Vérité de l'être, non dans le sens de son complet effacement, mais dans celui d'une orientation différente de la même question

294 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche II*, I. IV, *op. cit.* p. 9-10.

295 *Ivi.*, p. 11.

métaphysique.

2.5.3. *Le nihilisme : l'accomplissement de la métaphysique*

Nietzsche met fin à un certain type de métaphysique en formulant une question alternative à celle de la vérité de l'être qui a toujours été saisie grâce à l'alternative de la prédication logique de l'être : le non-être . La compréhension de la vérité part donc de sa non-vérité, ou mieux, de l'impossibilité à la fois de faire l'expérience du néant et d'avoir une expérience plus originaire que la prédication logique²⁹⁶. De là l'interprétation célèbre du mot grec *a-letheia* comme *Un-verborgenheit* se référant au négatif. Or, avec l'idée de la mort de Dieu, Nietzsche nous aide à comprendre la négativité qui est inhérente à l'être. La thèse de la mort de Dieu²⁹⁷ est la preuve que l'homme a été « abandonné » au milieu de l'étant. Du reste, Nietzsche est le dernier philosophe qui s'est mis à la recherche de Dieu. Dans cette perspective, la doctrine de l'éternel retour correspond à l'expérience de la négativité d'une finitude radicale²⁹⁸. Le nihilisme alors formulé par Nietzsche modifie l'espace de fondation des valeurs et c'est ainsi que l'être est interprété comme l'établissement du devenir. La lecture heideggérienne de l'histoire montre que le mouvement y est aussi interprété à l'intérieur du nihilisme : nul mouvement historique peut sortir de l'histoire et se reformuler à nouveau avec un nouveau commencement. Le nihilisme représente pour Nietzsche le caractère fondamental de l'histoire occidentale, il fonde l'histoire sur un mode originaire et crée un nouvel ordre : la dévaluation des valeurs suprêmes²⁹⁹. Chaque position historique des valeurs doit dresser ceux qui adopteront ces valeurs afin de garantir sa persistance et une discipline entière doit être assumée dans les comportements humains. Ce processus de dressage est le temps qui historiquement sert à former un « peuple »³⁰⁰. L'expérience fondamentale d'après Nietzsche est la cognition du fait fondamental de notre histoire : le nihilisme alors que « Dieu est mort » indique l'expérience fondamentale de la pensée occidentale moderne. Le nihilisme se présente ainsi comme l'événement historique qui entraîne une dévaluation de toutes les valeurs, toutes les

296 Cf M. Heidegger, GA 34 « Von Wesen der Wahrheit »: *De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du « Théétète » de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.

297 Dans le fameux discours prononcé en 1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* est mentionné cet aspect sur la sentence de la mort de Dieu.

298 Cf Introduction de F. Volpi à l'édition italienne de *Nietzsche*, Milan, Adelphi, 1994, p. 951 et sg.

299 Cf M. Heidegger, *Nietzsche I*, I.I « La volonté de puissance en tant qu'art », *op.cit.* p. 68-74.

300 Cf Ivi., p. 60-67.

finalités sont alors effacées et les valeurs s'opposent les unes aux autres. Voici la tâche métaphysique de la mise en ordre de l'être : la fondation disciplinaire des nouvelles positions des valeurs.

2.5.4. *La métaphysique de la vie*

« Que dit Nietzsche de la vie au sens absolu ? » s'interroge Heidegger dans *La volonté de puissance en tant qu'art* ; « il nomme la *vie* “la forme à nous la plus connue de l'Être” (n°689). L'“Être” même ne vaut pour lui qu'en tant que généralisation du concept de *vie* (respirer) “être animé”, “vouloir”, “être efficace”, “devenir” (n°581)³⁰¹». Heidegger entend la *vie* au sens métaphysique car elle est une dénomination de l'être. Une telle dénomination vient de la possibilité pour chaque sujet d'être artiste, chaque homme peut donc adopter le « mode de vie³⁰² » d'être-artiste. Aussi la *vie* est-elle la forme la plus connue, la plus explicite de l'être et dans l'être-artiste on retrouve « l'essence la plus intérieure » de l'être : la volonté de puissance³⁰³. C'est le concept d'art qui nous fait comprendre l'avènement fondamental de l'être ; l'art consiste à créer et former, donc dans la mise en pratique de l'activité métaphysique au sens absolu : « c'est le dire oui au monde sensible ». L'artiste est celui qui *peut-produire* « or produire signifie : situer quelque chose, qui n'est pas encore, dans l'Être. Dans la production, nous assistons pour ainsi dire au devenir de l'étant et pouvons y percevoir son essence inaltérée³⁰⁴ ». Le « grand style » de Nietzsche est la législation authentique de l'être de l'étant. Créer dans l'art nous permet de mesurer le caractère originaire par lequel on s'approche de l'être. Le surhomme est en fait l'homme qui fonde (qui crée) l'être de manière nouvelle, selon la rigueur du savoir et le « grand style » du créer.

Grâce à la relation entre art et monde sensible la vérité peut être comprise : elle se présente partagée entre la volonté d'apparence et la volonté de vérité. La vérité est

301 *Ivi.*, p. 69.

302 *Ibidem.*

303 La question de la *vie (Leben)* chez Heidegger est une question certes plus complexe que la présentation concise que j'en donne ici. L'interrogation autour de la *vie*, qui est parfois une interrogation théologique, touche la dimension facticielle et la dimension de l'historicité. Elle concerne également l'analytique existentielle et la quotidienneté des modèles de la *vie* chrétienne et grecque. Et encore, la *vie* comme mode d'être saisissable seulement à travers et dans le *Dasein*, ou la *vie* vue dans sa relation monde-homme. Dans ces pages, je m'en tiens à l'interprétation de la *vie* en tant que volonté de puissance, car ce qui nous occupe ici se borne à l'« effet Nietzsche ». Cependant un aspect de la question de la métaphysique de la *vie* chez Nietzsche d'après Heidegger est resté inexploré : celui de la *vie* comme étant historiquement ouverte et la *vie* qui absolutise l'animalité en tant que l'*animalitas* de l'*animal rationale*.

304 *Ibidem.*

généralement conçue sur le modèle platonicien, à travers la conjugaison de notions comme idée, supra-sensible, l'étant en soi. « Volonté de vérité signifie là encore comme toujours pour Nietzsche : la volonté du monde vrai au sens de Platon et du christianisme³⁰⁵ ». Par contre, la volonté du sensible est d'après le Nietzsche heideggérien la visée principale de la métaphysique, car elle s'exprime, grâce à l'art et à l'être-artiste, en termes de volonté de puissance. Le monde supra-sensible anéantit la vie, l'éloigne du monde sensible, le monde vivable. « C'est pourquoi Nietzsche dit encore : “Nous avons l'art *pour ne pas périr de la vérité*”³⁰⁶ ». La valeur de l'art dépasse celle de la vérité car elle ouvre la vie à la dimension de la volonté de puissance, et l'éloigne de l'impuissance d'atteindre ou comprendre le supra-sensible. L'art est alors la forme plus connue de la volonté de puissance et du stimulus le plus élevé de la vie. La capacité de l'homme d'être artiste tout comme sa manière de produire à travers l'art, rend l'homme apte à établir une ouverture sur la propriété d'être de l'étant. Nietzsche trouve la potentialisation de la vie dans l'expérience/expérimentation de l'art, et ainsi, l'essence de la vie est elle-même volonté de puissance.

2.5.5. *La connaissance comme une forme de la volonté de puissance*

La question soulevée par le Nietzsche de Heidegger porte sur le sens de l'être et se pose à partir de la manière dont l'être se manifeste et peut entrer dans la vérité en tant que telle. La modalité de l'être qui imprime au devenir le caractère de l'être est l'éternel retour du même. Cependant, Nietzsche ne formule jamais une doctrine du temps et nulle part il n'explicite le lien entre le temps et l'être : Heidegger voit dans sa doctrine une sorte de modalité cachée du temps. Ni éternité qui s'arrête pour un instant, ni succession à l'infini, elle nous amène à lire, pour le dire vite, l'être comme temps.

Si la volonté de puissance est l'être même, est-il légitime de penser qu'il y a quelque chose qui peut déterminer la volonté ? Le vouloir n'est pas un pur désirer, c'est plutôt l'être à ses propres commandes, et en même temps le savoir n'est pas le connaître à travers les représentations mais il est un moment d'ouverture de la volonté même.

Le vrai est le vrai étant, ce qui est réel « en vérité » car l'essence du vrai est la vérité : elle est immuable et identique pour tous, puisque l'essence a le caractère de l'universel ; tandis que le vrai peut être différent et mutable. Être réel « en vérité »

305 Ivi., p. 71.

306 Ivi., p. 74.

signifie être connu et connaître c'est distinguer par nature le vrai et le faux. Le connaître qui n'est pas vrai n'est pas classifiable comme connaissance. C'est la manière dont on a accès à l'être : le vrai n'est fixé en tant que vrai qu'à travers la connaissance et c'est en relation avec la manière dont on définit l'essence de la connaissance que l'on détermine le concept essentiel de vérité³⁰⁷. L'émergence du problème de la représentation est principalement due au fait que le connaître (*Vor-stellen*) à partir du platonisme est un communiquer avec le supra-sensible.

D'après Nietzsche, la vérité est le vrai dans le sens de ce qui est en vérité connu, car le connaître est saisir le réel en termes théoriques et scientifiques. C'est grâce au pivot conceptuel de la connaissance que l'on peut comprendre le renversement hiérarchique du platonisme opéré par Nietzsche, là où donc le monde sensible prend la place du monde-vérité. Le premier geste pour renverser le platonisme consiste à s'interroger : qu'est-ce que c'est l'étant même ? La réponse à donner : c'est précisément le sensible³⁰⁸. Le vrai étant est le sensible. Nietzsche le comprend grâce aux études scientifiques du monde organique, un monde qui lui fait découvrir la volonté de puissance et la possibilité réelle de l'erreur. L'être, dans la lecture heideggerienne de Nietzsche, est un devenir, pourtant il possède le caractère de l'action et de l'activité du vouloir. Ainsi Heidegger conclut-il que tout ce qui est, est volonté de puissance. L'être vivant est dans son être semblance et apparence, tel que le monde fixe qu'il habite : l'illusion fait partie du monde de manière analogue à l'erreur, faisant elle aussi partie du monde. Le réel est perspective et présente un caractère de fiction et de devenir. La vérité, le vrai étant est l'illusion qui domine « le monde ». Pour cette raison même, l'art a d'après Heidegger une valeur plus haute que la vérité par son mode d'être création esthétique.

C'est alors à partir de la Volonté de puissance qu'il convient de déterminer l'essence de la connaissance, soit l'essence de la vérité. La vérité contient et donne de telle sorte ce qui *est*, l'étant, au milieu duquel l'homme lui-même c'est un étant, que l'homme se rapporte toujours à l'étant. C'est pourquoi dans tous ses comportements l'homme s'en tient au vrai d'une manière quelconque. La vérité est ce à quoi l'homme aspire, ce dont il exige que cela règne dans tout ce qu'il fait ou

307 Cf. Ivi., p.132-140.

308 Heidegger emprunte cette idée au texte de Nietzsche : *Le crépuscule des idoles, op.cit.* VIII, 81 [VI,III, 73].

qu'il omet de faire, dans tout ce qu'il désire, dans tout ce qu'il donne de plein gré, dans tout ce qu'il éprouve et dans tout ce qu'il forme, dans tout ce qu'il souffre, comme dans tout ce qui lui permet de vaincre. On parle ainsi d'une « volonté de vérité »³⁰⁹.

La connaissance est lue par Heidegger non comme simple champ de l'activité culturelle mais comme une « puissance fondamentale » grâce à laquelle l'homme occidental peut se rapporter à l'étant et peut aussi s'affirmer. La puissance fondamentale s'exprime tout au long de l'histoire, et en effet, interroger l'essence de la connaissance implique d'abord d'assumer le fait qu'elle est une expérience survenue dans l'histoire disant ce que nous sommes au niveau de l'étantité de l'être.

2.5.6. *La vie évaluante et la vérité qui est par essence évaluation*

La question propre à l'homme, nous dit Heidegger, est la question de la « formation de théories », c'est-à-dire : « qu'est-ce que la connaissance ?³¹⁰ ». Interroger la connaissance, c'est forcément interroger le vrai. Le vrai est « obtenu » en tant que représentation. L'interprétation de la vérité en tant qu'illusion est liée par opposition à l'interprétation métaphysique de l'étant. La puissance de la vérité qui est l'essence de la vérité fait en sorte que l'étant soit compris dans la représentation. Aux yeux du philosophe allemand une telle affirmation n'est pas en contradiction avec l'idée que la vérité est un erreur, car au niveau logique ou de la connaissance on ne peut nier la présence de la « vérité » (la croyance dans la vérité, la « foi métaphysique ») et du fait qu'elle peut aussi être une erreur, la vérité sera néanmoins définie comme une valeur. Ainsi, l'antithèse nietzschéenne formulée dans *Le crépuscule des idoles* explicitant le passage du monde-vérité au monde apparent est un témoignage de la volonté de puissance entendue comme connaissance. Cette antithèse est aussi ramenée à la question des rapports entre les valeurs. Nietzsche renverse alors l'antithèse mais il ne sort pas effectivement de la métaphysique. L'antithèse est la structure porteuse de la métaphysique qui est formulée à partir d'une type d'interprétation du platonisme, à partir donc de la doctrine de deux mondes d'empreinte classique. L'étroite « connexion métaphysique » entre connaissance et vérité mise en exergue par Nietzsche – qui est aussi une connexion entre « la

309 M. Heidegger, *Nietzsche I*, I.III « La volonté de puissance en tant que connaissance », *op. cit.* p. 388.
310 *Ivi.*, p. 387.

détermination de l'essence de la "vie" et le rôle de la notion de valeur » – est « la conséquence extrême [...] du premier commencement de la pensée occidentale³¹¹».

L'essence de la vérité, toujours présentée comme l'exactitude de la représentation, nous permet de comprendre dans quelle mesure le jugement de valeur est l'une des caractéristiques propres à l'homme. La vie est elle-même « évaluante » et « la vérité est par essence évaluation³¹²», et Heidegger d'ajouter : « l'antinomie de l'étant vrai et de l'étant apparent n'est qu'un "rapport de valeurs" né de *cette* évaluation³¹³». Dans l'antithèse entre les deux mondes on comprend pourquoi une telle évaluation doit être liée à une question de valeur : dans le mouvement de la connaissance ce qui est stable et fixe (le monde vérité) est privilégié. En fait, la valeur est une condition de la vie qui n'est pas produite par une instance externe, comme par exemple l'autoconservation de la vie qui est formée par toute une série de règles internes. La conservation de la vie est un prédicat général de l'être, l'étant ne doit donc pas être pensé au dessus de la vie. Or, à travers le biologisme de la vie on comprend comment le monde sensible a lui aussi des règles fixes et de ce fait il possède un caractère immuable comme celui du vrai. La vérité est ainsi un jugement de valeur qui tend au fixe et au stable. Chez Nietzsche, Heidegger repère le terme « juger » pour appeler la vérité ce qui signifie distinguer le vrai du faux et pose d'emblée la question de la volonté de vérité. Heidegger opère une lecture biologiste de la considération nietzschéenne de la vie humaine, et il aboutit à la conclusion que pour le philosophe du éternel retour la représentation principale de l'être est la vie, en ce que l'homme observe l'étant, et le vrai-représenter représente l'étant³¹⁴. La représentation de quelque chose en tant qu'étant stable est une position de valeur, une manière de déplacer la vérité du monde-vérité à la vie.

Voici comment Nietzsche consolide le discours traditionnel autour de l'essence de la vérité : la vérité est un caractère de la raison humaine qui nous fait représenter l'étant en tant que tel. Selon Heidegger, il y a chez Nietzsche un accent quelque peu kantien concernant la concordance de la vérité avec son objet. L'essence de chaque étant doit être pensée comme une valeur, ainsi avant d'opérer la transvaluation de toutes les valeurs faut-il opérer une transformation plus originaire : penser l'essentiel comme

311 Ivi., p. 425.

312 *Ibidem*.

313 *Ibidem*.

314 Cf. Ivi., p. 423-425.

valeur. De cette façon, la nécessité qu'il y ait vérité demeure, mais il n'est pas nécessaire que le vrai de cette vérité soit vrai. Cependant, si le monde est en devenir, alors cette caractéristique immuable de la vie doit être illusoire. La vérité comprise à travers la notion d'erreur n'implique pas le recours à l'argumentation de la rigueur logique. Chaque erreur vit grâce à l'essence de la vérité, c'est-à-dire grâce à son degré de concordance avec le réel. La connaissance qui tend au vrai de l'étant, tend ainsi à ce qui est stable et fixe mais elle ne saisit ni le réel, ni le monde en tant que devenant. Notre connaissance vise la vie en tant que connaissance de la vie. Contre la valeur de ce qui demeure éternellement, Nietzsche pose la vie et son devenir.

« Connaître en tant que connaissance de quelque chose, est toujours une adéquation à ce qu'il y a de connaissable, un se conformer à... En vertu de cette mise en conformité qui le caractérise, il y a dans le connaître, le rapport à quelque chose de normatif³¹⁵ ». Le principe de non-contradiction d'Aristote qui a guidé durant des siècles la connaissance, a eu la fonction d'impératif plutôt que de modèle de critère de la vérité. Un des aspects de ce principe que l'on retrouve dans la philosophie nietzschéenne réside en ce qu'un tel principe a été pris pour vrai. Le tenir-pour vrai est une mesure imposée pour saisir ce qui doit valoir en tant qu'étant et vrai. « La position du critère, implicite au principe de contradiction, propre à établir ce qui doit pouvoir passer pour étant, est un « impératif » – donc un *commandement*³¹⁶ ». Le connaître est une disposition nécessaire de la vie humaine pour les raisons qui ont été énoncées plus haut, mais la vie en soi détient le commandement. La connaissance garantit pourtant la subsistance de la vie humaine. La connaissance est pour le Nietzsche d'Heidegger « l'utile pour la vie » et le fondement de l'essence de chaque comportement. En outre, on ne doit pas entendre le commandement comme une adhérence d'un agir à une loi, mais plutôt comme un accompagnement pour le chemin du connaître, puisque le commander propre à la connaissance impose une direction (*Wohin*) et une finalité (*Wozu*). Or, l'essence de la vie humaine est justice et elle a un caractère métaphysique : le devenir est le caractère fondamentale de l'étant et il se place avant tout ce qui est permanent, comme sensible, comme étant, comme la propriété d'être de l'étant comme l'envisageaient les grecs. Nietzsche accomplit alors la métaphysique qu'il relance tout à la fois. Pour l'accomplissement de la métaphysique occidentale, la question de la vérité demeure

315 M. Heidegger, *Nietzsche I*, I.I, *op. cit.* p. 139.

316 M. Heidegger, *Nietzsche I*, I.III, *op. cit.* p. 472.

présente comme vérité de l'étant en tant que tel.

2.5.7. L' « effet Nietzsche » entre Heidegger et Foucault

Heidegger à travers Nietzsche radicalise la présence de l'anthropologie dans la métaphysique³¹⁷ : l'être est l'étantité de l'homme, et si cette affirmation est possible, c'est grâce à Nietzsche qui a brisé le lien entre *essentia* et *existentia*. Dans l'étant, l'homme demeure distingué de celui-là parce qu'il connaît l'étant en tant qu'étant, et en le connaissant il se rapporte à lui, mais sans jamais réussir à posséder et conserver le fondement de la connaissance. Chez Heidegger, l'histoire de l'homme (dans le sens d'histoire de l'humanité) ne peut jamais coïncider tout court avec l'histoire de l'être, qui est historique et met au jour l'impensé de la métaphysique comme oubli de l'être. On passe alors de la question de l'étantité de l'étant à la question de l'impensé de la Vérité de l'être. Cette Histoire dit ce que nous sommes au nom d'une puissance fondamentale. Dans ce type d'Histoire l'essence de l'homme est située dans le parcours de la métaphysique qui va de Platon à Nietzsche et se place dans la vérité de l'Être. Donc pour comprendre l'Être on a besoin de l'Histoire (*Geschichte*) de l'essence de l'homme mais non à partir d'une histoire de l'homme ou de l'humanité.

Chez Foucault, ce discours est en tous points renversé. Dans le chapitre précédent, on a abordé la manière dont Foucault critique radicalement l'héritage de l'anthropologisme et mis en évidence sa tentative de considérer l'homme dans une direction anti-métaphysique de l'homme, une direction par contre historique et non historique. De plus, Foucault renverse aussi le rapport entre l'histoire de l'être et l'histoire de l'homme. C'est à travers l'analyse tant des partages conceptuels (folie/déraison) que des dispositifs économiques, juridiques, sociaux, sexuels ou des champs de savoir/pouvoir élaborés par l'humanité que l'on peut parvenir à une idée de ce qu'est la subjectivité de l'homme et de la manière dont l'homme se saisit de soi-même. En outre, dans sa philosophie de la maturité Foucault attribuera à la formulation de l'ontologie historique autour de l'homme un rôle actif dans le présent de ce dernier ; ainsi l'effort théorique de Foucault ne tend plus seulement vers la compréhension ou la lecture de ce que l'homme a été, mais davantage aussi vers son actualité.

D'après tout il y a bien un concept qui rend impossible la superposition entre le

317 M. Heidegger, *Nietzsche II*, l. IX « Projet pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique », p. 369-387.

philosophe allemand et le philosophe français que celui de la subjectivité . D'après Heidegger, la subjectivité est un principe qui sous-tend la métaphysique, la figure finale de la volonté et la condition de possibilité du *Gestell* dans l'époque moderne de la technique. À cette absolutisation de la subjectivité dont la volonté de puissance est l'essence, on voit s'opposer chez Foucault l'idée anti-absolutiste de la subjectivité en termes de processus en construction, un processus qui constitue un sujet non historial, non essentiel, non substantiel. La constitution est à entendre en terme de « mode d'objectivation » et « techniques de soi ». Il s'agit d'un sujet, pourtant, qui ne se réfère à aucun champ transcendantal ayant « une identité vide » et qui rend compte de la formation archéologique des savoirs, des discours et domaines des objets³¹⁸. En somme, il s'agit d'une forme de subjectivité qui n'est pas un destin historial mais dont la genèse est historique, généalogique, et qui peut en même temps donner forme à sa propre existence à travers la mise en pratique de la stylistique de l'existence.

La stylistique de l'existence chez Foucault et la question de la volonté de puissance qui préfigure le « grand style » chez Heidegger, viennent (entre autres influences) de l'esthétique de l'existence nietzschéenne. Mais si le philosophe allemand relie la question de l'esthétique de l'existence à la question du tragique et de l'art, Foucault la relie à la question principalement de *Ecce Homo* qui appartient quoi qu'il en soit à toute la philosophie des derniers années de Nietzsche: « comment on devient ce que l'on est » (Voir *infra* §4.4.8. *Comment l'on devienne ce que l'on est : la stylisation de soi entre Nietzsche et Foucault*). Tant Heidegger que Foucault ont évoqué le style et la création à ce propos, mais le premier s'est borné au sens de la création fondatrice de l'être (c'est-à-dire dans le sens de la métaphysique de la vie) et non dans l'acception foucauldienne de production d'une manière de vivre. Le « mode de vie » dont parle Heidegger est bien sur lié à une idée de production, celle d'être-artiste mais Heidegger, comme on l'a vu, se place toujours dans la dimension de l'Être. Donc si créer pour Heidegger est synonyme de fonder c'est parce que pouvoir-produire signifie « situer quelque chose, qui n'est pas encore, dans l'Être ». Par contre, le niveau de la forme de vie chez Foucault est celui de la contingence de la vie, de l'*ethos* et du *bios*.

Heidegger lit dans la philosophie de Nietzsche la possibilité de compréhension de la vérité de l'être ; quant à Foucault il y discerne la possibilité de la destruction de la vérité de l'être, de la vérité vraie de toute métaphysique. Heidegger voit dans le

318 Cf. *DE* III, « Entretien avec Michel Foucault », n° 192 [1977], *art. cit.* p.140-160.

nihilisme nietzschéen ainsi que dans la mort de Dieu une manière de comprendre la négativité de l'être, car s'il est vrai qu'avec la mort de Dieu on efface la vérité du monde-vérité, la négativité d'une telle vérité demeure. Foucault, par contre, élabore un type de philosophie que l'on peut interpréter comme une possibilité après la pensée de Nietzsche (et avec Nietzsche) de formuler la mise en pratique de la positivité de l'être, de l'être en construction. « Pour Nietzsche » nous dit Foucault en exprimant son opposition radicale à Heidegger au sujet de la mort de Dieu et de sa conséquence sur l'homme : « la mort de Dieu signifie *la fin de la métaphysique*, mais la place reste vide, et ce n'est absolument pas *l'Homme* qui prend la place de Dieu ³¹⁹ ». En outre, tel qu'on l'a analysé dans les paragraphes précédents, le nihilisme de Nietzsche selon Heidegger est normatif et disciplinaire tandis que pour Foucault il fournit de terreau pour créer des formes de vie.

Ainsi, le projet de compréhension de l'homme chez Heidegger est développé selon un point de vue métaphysique et historial tandis que le projet foucauldien se déploie de manière critique et historique, assurément anti-métaphysique. Notre époque philosophique est, au dire de Foucault, « l'âge du savoir », et celui-ci d'affirmer : « Il y a aujourd'hui une réflexion philosophique extrêmement riche dans un champ qui ne faisait pas partie auparavant de la réflexion philosophique. [...] Le savoir s'est démultiplié. Le problème philosophique contemporaine est de cerner le savoir à l'extrême de lui-même³²⁰ ». Pourtant, toujours d'après Foucault, notre époque n'est pas une continuation de l'accomplissement de la métaphysique de Nietzsche mais elle est l'âge du savoir et c'est alors Nietzsche qui « a génialement devancé notre époque³²¹ ». Par l'utilisation de la généalogie nietzschéenne, Foucault s'oppose à la recherche de l'origine, celle de « l'origine miraculeuse (*Wunderursprung*) que cherche la métaphysique » visant à découvrir « ce qui était déjà ³²² » qui est aussi « identique à lui-même ». Nietzsche ne suivait aucun principe métaphysique selon Foucault qui le considère comme un archéologue grâce auquel il a pu étudier « l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution ³²³ ». C'est ainsi qu'est articulée la lutte de Foucault contre le « déploiement

319 DE I « Qu'est-ce qu'un philosophe ? » n° 42 [1966], *art. cit.* p. 553. Souligné par moi.

320 DE I n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » [1966] *art. cit.* p. 552.

321 *Ibidem*.

322 DE II « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » n° 84 [1971], *art. cit.* p. 137.

323 DE I n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » [1966]

méta-historique » des déterminations du savoir. L'histoire vue par Foucault est un instrument qui étudie l'*espace* de la pensée, l'espace du cadre théorique dans lequel le savoir s'est développé, les conditions de la constitution du savoir. Foucault utilise le *temps* de l'émergence des concepts et le mode spatial de leur constitution, autrement dit la façon dont ils fonctionnent presque architecturalement dans la société.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger prévient : « le but de ce présent travail est l'élaboration du problème du sens de l' "être". Son but provisoire est l'interprétation du *temps* comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général ». Ce n'est pas par un hasard si Foucault ne parle jamais du temps, car le temps est celui des éternels, de l'universalité, de l'originarité des principes. Or, pour réussir à comprendre le rôle de l'histoire critique à l'intérieur de la philosophie foucauldienne comme contraste à la métaphysique je crois que l'on peut aussi utiliser la métaphore de l'espace. On sait que Foucault, dans ses écrits consacrés à l'espace, parle d'une certaine prépondérance du concept de temps sur le concept d'espace³²⁴. L'espace, c'est l'horizontalité traversée par la contingence, il est tangible, présent et praticable, de même que praticable et présente est précisément son ontologie de l'actualité.

§ 2.6. *Observations conclusives et points de départ*

2.6.1. *Le temps singulier des événements et la liquidation des absolus*

Pour comprendre les analyses « historiques » de Foucault, il faut à mon avis d'abord relire à sa manière comment quelques notions se sont enracinées dans l'histoire de la philosophie. C'est une démarche très importante surtout si l'on pense qu'un des objectifs de Foucault était de abandonner – ou de faire émerger selon le cas – les idées qui, une fois installées dans la philosophie, avaient créé une systématisme ou une habitude de la pensée difficilement modifiable. On a constaté par exemple que Foucault a essayé au fil de toutes ses recherches de rompre le lien entre la philosophie et un absolu, en d'autres termes de rompre avec toutes les traditions philosophiques qui se justifiaient ou

art. cit. p. 552.

324 Cf. M. Foucault, *Les Hétérotopies - Le Corps Utopique*, Paris, Éditions Lignes, 2009. Cf. DE IV « Des espaces autres », n° 360 [1984].

s'expliquaient à travers un absolu ou un universel qu'elles-mêmes n'auraient jamais rejoint avec l'expérience. Chaque philosophe a ses monstres à combattre. Ceux de Foucault étaient entre autres la métaphysique, l'idéologie, les universaux. Durant toutes ses années de recherche, Foucault développe un discours qui s'inscrit naturellement dans le champ ontologique, plus vaste, car en effet jusqu'à Nietzsche, l'ontologie a été science souveraine des absolus. Ce qu'on va analyser comme l'histoire « critique de nous-mêmes » peut rejouer l'apocalypse culturelle amorcée au XIX^e siècle (mort de Dieu, mort de la Nature, mort de l'Homme) en redonnant justement une « puissance positive ontologique » à la philosophie (Voir chap. 4) Or, le rôle foucauldien de l'histoire, l'ontologie critique et l'éthique de la subjectivité, font naître une piste et une indication nouvelles face au dépaysement du philosophe de notre époque. Ces thématiques seront développées dans le dernier chapitre de la thèse.

L'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. La haute origine, c'est la «surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel» : on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie, mais le commencement historique est bas. Non pas au sens de modeste, ou de discret comme le pas de la colombe, mais dérisoire, ironique, propre à défaire toutes les infatuations.³²⁵

Foucault essaie de trouver un commencement qui ne soit pas sous la forme d'un principe, qui ne soit pas positionné au commencement du temps comme une origine éternelle. L'histoire est stratégique et échappe à la métaphysique : en avant liquidé l'absolu, le sujet ne peut plus se baser, se fonder sur un absolu. Le discontinu est donc situé dans notre être même et le sujet, à l'image de tous les autres objets de l'histoire, est étudié premièrement d'après la contingence du objet, c'est-à-dire ce qui semble évident et stable et secondairement il est nécessaire de trouver et analyser par ailleurs le commencement, l'origine contingente/immanente. L'une des questions principales qu'on a posé dans ce chapitre est que l'histoire traditionnelle présuppose un point de vue

325 DE II, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », n° 84 [1971], *art. cit.* p. 139.

supra-historique qui aurait la fonction d'accumuler toutes les différences qui apparaissent dans le temps pour le faire devenir une seule totalité intelligible, c'est-à-dire « donner au passé la forme de la réconciliation, la forme d'un regard qui englobe la finalité du monde et de la réalité³²⁶ ». Les historiens ont alors un « point d'appui » en dehors du temps et nous voici face à une attitude métaphysique à l'égard de l'histoire.

Foucault assume la leçon de Nietzsche sur l'histoire de la vérité et recherche ainsi une histoire de la vérité sans s'appuyer sur la « vérité vraie ». Ce n'est alors pas un hasard si Foucault dans son célèbre article du 1971 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » se focalise sur la différence mise au jour par Nietzsche entre l'*Ursprung* et l'*Erfindung*³²⁷. C'est-à-dire la différence entre ce qui a une origine fondatrice et ce qui a une invention effective. L'histoire sert alors à démontrer que tout dans l'histoire (c'est-à-dire donc dès que l'homme ou le monde existe) a un commencement précis et non pas une origine qui s'explique en utilisant l'Origine même.

Mais pour quel motif une analyse historique de la vérité est-elle si importante pour déterminer un type différent d'ontologie ? La vérité est liée à l'affirmation d'une cause première, c'est ce qui la légitime : « chaque philosophie se détermine dans son identité singulière par son rapport différentiel à la vérité... c'est un certain rapport à la vérité qui constitue la cause formelle d'une philosophie³²⁸ ». La vérité est pourtant ce qui est placée au milieu. Mais la raison principale – qu'on a découvert à travers Aristote – est que l'ontologie a pour objet (notamment dans l'histoire de la philosophie) les principes premiers comme le philosophe grec nous l'enseigne. C'est ainsi qu'après Aristote s'affirme la tendance à croire que l'ontologie énonçant les principes des choses énonce l'être même.

Et encore, la plupart des ontologies ont une théorie du sujet qui les justifie. À cela, Foucault substitue une histoire du sujet et une pragmatique de soi. La première est le versant méthodologique de l'ontologie et la seconde en est la part positive-productive (Cf. *infra* chapitre IV). La connaissance, à travers l'ouverture que lui donne la vérité, est ce qui a accès à l'être, mais elle a été inventée plus tard même que la vérité : voilà la leçon de la généalogie nietzschéenne. Foucault utilise l'histoire contre le principe aristotélicien, l'être au fil de l'histoire de la philosophie a été traité comme cette

326 DE II, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », n° 84 [1971] *art. cit.* p. 143.

327 Voir DE II, « La vérité et les formes juridiques », n° 139 [1974], *art. cit.* pp. 538-646.

328 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.* p. 33.

évidence connaissable, c'est-à-dire une évidence vraie qui serait une vérité de la structure du monde. Mais on ne peut pas dire que la vérité est placée avant l'histoire du sujet, avant la connaissance, et on ne peut pas non plus dire que la vérité c'est la fin, la détermination de l'histoire. La vérité, comme le temps, n'est située ni au commencement ni à la fin de la structure intelligible du « monde », mais l'un comme l'autre sont déclinés au présent, au moment où un événement se crée, dans le présent en devenir de l'histoire. Il n'y a donc aucun fondement ontologique mais plutôt, comme on verra dans le dernier chapitre, une forme ontologique historique et historicisée du sujet.

S'interroger sur la nature première de la connaissance signifie s'interroger sur la relation entre le sujet et l'objet. Cette relation est produite par la connaissance et elle n'en constitue pas le fondement, l'objet s'y donne sous la forme du sujet et le sujet peut être objet de lui-même. Autrement dit il s'agit de la reconnaissance de l'être à partir de l'identité produite à partir de la relation objet-sujet. Si l'on comprend donc le rapport sujet-objet comme non constitutif de la connaissance, on peut finalement nous « dépendre » de la fantasmagorie de la forme pure du cogito impliquant un rapport préétabli du sujet et de l'objet, en fait : « la connaissance libérée du rapport sujet-objet, c'est le savoir ». ³²⁹

2.6.2. *Écouter l'histoire plutôt qu'ajouter foi à la métaphysique*

« On aime à croire » nous avertit Foucault « qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin ³³⁰ ». C'est ainsi que le philosophe nous met en garde sur le fait qu'à l'origine de la formation des choses il y a une construction fictive établie à travers un système stratégique des savoirs. S'il y a une volonté de savoir dirigeant la connaissance, elle doit se présenter sous la forme d'un maintien de la pensée qui s'institutionnalise dans les pratiques, les techniques et les dispositifs. Cette forme est rattachée à une voie ancienne qui n'est autre que la mauvaise tournure de la volonté de vérité (tel que Nietzsche l'avait dénoncé), celle de l'habitude intellectuelle de la nécessité ontologique des impérissables. Cette habitude de la pensée que nous pouvons signaler comme volonté de vérité, est restée pendant des siècles dans l'ombre des principes de la cause première qui nous garantissaient la rassurante adéquation des

329 Ivi., p. 205.

330 DE II « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », n° 84 [1971], *art. cit.* p. 139.

choses avec la pensée, nous permettant ainsi de classer le monde comme « une image exactement adéquate à soi ». Chaque connaissance est pourtant conciliable et rattachable à une identité première qui nous a enseigné ce qu'est la métaphysique.

Par contre, avec la méthode généalogique, on apprend « que derrière les choses il y a “tout autre chose” : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que *leur essence fut construite* pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères³³¹ ». Faire une généalogie du sens et des valeurs dans notre réalité signifie comprendre que ce sont des constructions extérieures, des constructions « humaines trop humaines » qui dictent notre connaissance des choses et non pas des principes divins, éternels ou transcendants. Les constructions, par le fait d'être humaines, sont extérieures aux déterminations historiques, elles forgent justement un objet à travers des instances extérieures et non par un sens intérieur, comme c'était, par exemple, le cas originel des essences qui sont un renvoi à elles-mêmes. On a cru que l'essence de la connaissance était le vrai, à savoir la chose qui est. En effet « ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate³³² ».

La métaphysique a traité l'origine en tant que lieu de la vérité. Si la vérité peut se manifester dans les choses à connaître, c'est parce qu'elle a lieu dans l'origine. Elle est « antérieure à toute connaissance » et c'est ce qui rend possible l'établissement d'un savoir. Ainsi la vérité et l'origine sont-elles devenues presque synonymes dans la pensée philosophique. Nietzsche brise alors la liaison synonymique entre origine et vérité grâce à l'idée qu'il y a, derrière une vérité, une volonté et un système hiérarchique de valeurs. La généalogie chez l'auteur du *Gai savoir* n'est rien d'autre qu'une philosophie critique. Une critique qui amène chaque vérité à ses valeurs, et chaque valeur à son origine. Ainsi la généalogie de Nietzsche se joue entre la recherche de la valeur de l'origine et l'enquête sur l'origine de la valeur. Il agit donc directement sur le lieu de la vérité, sur l'origine.

Foucault, on l'a constaté, adopte ce même point de vue, et en allant au-delà de la formulation nietzschéenne il la transforme en tentative de compréhension de la politique de la vérité. À la base d'une volonté de savoir il y a la politique de la vérité, et pour la

331 *Ivi.*, p. 138. Souligné par moi.

332 *Ibidem.*

saisir il faut mettre en pratique toute une stratégie généalogique (Cf. *infra* chapitre III). Foucault reprend également de la vision nietzschéenne l'idée que la vérité est plutôt actuelle, elle agit sur notre présent et s'établit à partir d'une construction du savoir et d'une technologie politique, enfin elle construit le présent de nos vies. La vérité est forcément actuelle car chaque époque a son effet politique sur le présent et son utilisation stratégique de la vérité. La généalogie, chez Foucault aussi, se développe alors comme un discours alternatif à la métaphysique. En effet Nietzsche désignait comme *Wirkliche Histoire* (histoire effective) la généalogie car elle se tourne contre la métaphysique par sa caractéristique de réintroduire le devenir dans ce qui a été supposé impérissable dans l'homme. Ainsi, grâce à la possibilité d'opérer une reconstruction du sens historique, on peut éviter de tomber dans la métaphysique.

L'histoire « effective » se distingue de celle des historiens en ce qu'elle ne s'appuie sur aucune constance : rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. [...] L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduit le discontinu dans notre être même ³³³.

En effet, l'histoire selon l'usage de Foucault – et ceci dit à grand traits – sert à rechercher les singularités qui marquent la naissance d'une idée, d'un concept, d'un dispositif etc., l'histoire a clairement aussi une fonction de description, et enfin elle indique les points de rupture à l'intérieur d'une continuité historique. Quant à la philosophie, on peut dire que l'histoire montre ce que la philosophie parfois ne dit pas, ce qui résulte « invisible à force d'être vu ». D'où l'expression *émergence*, et ainsi l'idée qu'à travers l'histoire on peut faire émerger tout ce qui se cache derrière une structure, derrière des modalités, derrière des corrélations ou on peut faire émerger ce qui est caché par des systèmes déjà établis. Foucault se demande alors comment on peut suivre les traces des frontières historiques d'un événement. Cela implique tenter d'indiquer l'appareil qui à un moment précis a formé une évidence qui peut fonctionner comme un universel ou une nécessité. Alors l'événement est :

Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une

333 Ivi., p. 147.

évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une «singularité». Montrer que ce n'était pas «si nécessaire que ça ».³³⁴

La nécessité idéale de l'histoire continuiste utilisée par le discours métaphysique est substituée par l'histoire effective qui a en son centre l'événement singulier. Les historiens traditionnels effacent de leur « propre savoir toutes les traces de vouloir » et ils retrouvent « du côté de l'objet à connaître, la forme d'un vouloir éternel. L'objectivité chez l'historien, c'est l'interversion des rapports du vouloir au savoir et c'est, du même coup, la croyance nécessaire à la providence³³⁵ ». Dans ce cas également, Foucault renverse le langage de la métaphysique choisissant ainsi celui de la politique. Dans l'histoire, ce n'est pas, par exemple, l'idéalité ou l'éternité du temps qui est en jeu mais une dimension de « rapport de forces » laquelle obéit non à une cause première mais « au hasard de la lutte ». Donc, l'aléa est posé comme dimension singulière de l'événement, « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard ». Voilà d'après Foucault le risque présent dans la notion de la volonté de puissance³³⁶.

Comme Nietzsche nous y a invité, on devrait substituer la volonté de vérité avec la volonté de l'homme, et ainsi placer la souveraineté de ce dernier au dessus de la construction des valeurs. La généalogie pose ainsi « la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent ». Néanmoins, mettre en avant la souveraineté de l'homme ne signifie pas pour autant avoir confiance dans le sujet de connaissance tel qu'il est traditionnellement entendu. Selon la critique foucauldienne du *cogito* pur, il ne peut y avoir non plus de conscience historique saisissable par le sujet connaissant. Chez Nietzsche, comme on l'a examiné, on trouve d'ailleurs le refus de placer le *cogito* au cœur de la connaissance.

La généalogie fait en sorte que la volonté de vérité puisse s'interroger sur elle-même et ce qui est découvert n'est pas une structure stable et identique à elle-même, « de partis pris », mais « des formes et des transformations de la volonté de savoir ».

334 DE IV, « Postface », n°279 [1980], cit. p.93. À propos du principe de singularité de l'histoire de la pensée, voir « la situation du cours » de F. Gros dans M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.

335 DE II, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » n° 84, art. cit. p. 151.

336 Dans ce passage de l'article 84 de DE II « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », c'est probablement la référence à Georges Bataille, non explicite, qui sous-tend ici l'interprétation de la volonté de puissance et les effets sur l'histoire de notions tels que aléa, hasard ou risque (cf. G. Bataille *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945. Voir aussi du même auteur *La somme athéologique*. Tome 2, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1973.) En effet en 1970 Foucault écrit la préface du premier volume des œuvres complètes de Bataille parue pour Gallimard.

Aussi la volonté de savoir apparaît comme le résultat de l'auto-analyse de la volonté de vérité³³⁷ et formée à travers la dimension du binôme pouvoir-savoir, ce sont en réalité les instincts, les passions et les luttes qui la constituent. Le modèle nietzschéen de la volonté de savoir ne renvoie pas à une connaissance préalable, car cette volonté n'est pas liée originellement à la vérité. En lieu et place de la vérité se trouve un espace de fiction (autrement dit, espace de mensonge ou d'illusion) dans lequel la vérité n'est rien d'autre qu'un effet. Voici les termes foucaultiens pour décrire le rôle traditionnel de la volonté dans le sujet de connaissance : « 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 vérité³³⁸ ».

Pour éviter de recourir au sujet de connaissance, Foucault nous enjoint de penser, à travers l'histoire, à une formation effective et politique d'un système de la pensée. L'analyse historique du vouloir-savoir tout au long de l'histoire de l'homme nous montre qu'il n'y a pas, dans la Connaissance, un fondement du vrai ou un droit du sujet à accéder à la vérité. La volonté de savoir n'est pas conçue sous la forme de la subjectivité. D'après Foucault, le modèle théorique du vouloir-savoir « défait l'unité du sujet, il libère en lui ce qui s'acharne à le dissocier et le détruire ». Ce qui a été décrit jusqu'ici révèle en fait les quatre caractéristiques esquissées par Foucault du modèle nietzschéenne de la volonté de savoir : le principe d'extériorité nous signale que derrière le savoir il y a tout autre chose que le savoir de la vérité ; le principe de la dispersion éclaire le fait que la vérité n'est pas une pure adhérence au sujet et qu'elle passe à travers une multiplicité d'événements la constituant. Et encore, on relève le principe de la vérité nous indiquant que le lieu de la vérité est fictive ; enfin, le principe de l'événement qui nous permet d'envisager l'histoire dans une perspective nouvelle. L'histoire rend possible le repérage des événements discursifs hors de la discursivité, c'est-à-dire à l'intérieur de pratiques humaines (comme nous indiquait le principe

337 Dans l'article 84 de *DE* « Nietzsche, la généalogie l'histoire », Foucault rend plus explicite la différence entre volonté de vérité et volonté de savoir, restée sans description ni développement dans *Leçons sur la volonté de savoir*, (et même si dans la leçon inaugurale *L'ordre du discours* Foucault avance que la volonté de vérité ne coïncide pas avec celle du savoir pour ce qui concerne leur techniques et champs d'objets). Dans *DE* II, « La volonté de savoir », n°101 [1971] également, Foucault précise ce qu'il vise à travers ses analyses historiques : « distinction entre savoir et connaissance; différence entre volonté de savoir et volonté de vérité; position du et des sujets par rapport à cette volonté ». p. 242.

338 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.* p. 209.

d'extériorité énoncé précédemment).

Or, étant considéré que « la vérité est récente » (tout comme l'homme est une invention récente) « le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes, au sacrifice du sujet de connaissance ». L'enjeu philosophique en question ne touche pas la compréhension de notre passé au nom d'une vérité du présent ; il s'agit en revanche de risquer « la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir ». Ainsi le devenir historique est sans *telos* : « la vénération des monuments devient parodie ; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique, la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir³³⁹ ». L'histoire nous aide pourtant à comprendre comment on peut être en présence d'un champ de savoir sans faire recours à la Vérité. C'est ainsi qu'à travers l'histoire, la philosophie peut réinventer le lieu de la vérité.

2.6.3. Foucault contre l'ontologie de la vérité

D'après Foucault l'antithèse entre vérité et apparence (la « fable de la vérité ») examinée par Nietzsche nous indique « qu'il n'y a aucun fondement ontologique et que l'homme lui-même, qui connaît, est encore toujours apparence³⁴⁰ ». Une telle assertion est possible car, comme on l'a vu, en interrogeant la nature de la connaissance nous prenons conscience d'avoir interrogé, en réalité, la relation entre sujet et objet. Cette relation est produite par la connaissance, elle n'est donc pas le fondement de cette dernière qui ne demeure pas dans l'apparence car si elle y restait, elle ne serait pas une connaissance. Mais la connaissance ne peut détruire l'apparence pour autant car elle ne préserve pas en soi-même la vérité. Ce qui, alors, nous empêche de connaître n'est pas circonscrit entre les limites de la connaissance comme le voulait Kant, mais il s'agit bien de tout autre chose, à savoir le rapport sujet-objet. Le monde est constitué de relations et c'est précisément ce monde de relations que la connaissance entend ordonner. Il n'est donc pas question de la volonté de puissance, mais de la représentation et de la volonté. Ces relations sont faites de multiples différences, d'où la volonté et son objectif de maîtriser la différence avec la répétition de l'identique, à savoir la représentation. « Une

339 DE IV, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », n° 84 [1971], *art. cit.* p. 154.
340 Ivi., p. 198. Foucault fait référence ici à *Le gai savoir*, §54, p. 115.

représentation qui n'est qu'illusion, et volonté unique qui est toute la réalité³⁴¹ ». Ainsi se constituent :

α – Le sujet – qui est 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.

β – l'objet – qui 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 du sujet³⁴².

La connaissance vue par Nietzsche ne maîtrise pas la vérité, elle est une fiction créée pour maîtriser les choses. Aussi, l'idée de la raison ou la rigueur de la logique ne sont-elles que des constructions humaines élaborées pour satisfaire le besoin chez l'homme de résumer, prévoir et schématiser³⁴³. Cette connaissance produite par « l'utile pour la vie » est un instrument de domination qui sert la vie (notre conservation et notre croissance). Mais en réalité, il s'agit là d'une « profanation du connaître pour connaître » qui « fait autre chose que connaître » nous dit cette formule très efficace de Foucault. S'il est possible de comprendre la connaissance sur un mode divers par rapport à la compréhension d'une histoire de la vérité où la notion de la vérité anticipe le développement de l'histoire même, c'est parce que la connaissance n'est pas faite pour la vérité, car elle « émerge de ce qui est étranger au partage du vrai³⁴⁴ », elle est en fait antérieure au partage propre à la vérité. Et encore : « 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 illusion³⁴⁵ ».

« Vouloir connaître » dans cette volonté est pour Nietzsche le lieu où se trouve la racine de la vérité : « vouloir la vérité, c'est vouloir qu'elle apparaisse, qu'elle s'énonce, qu'elle soit là. C'est lui faire place ». Pour lui faire place il faut que la volonté soit pure, qu'elle ne présente donc pas les caractéristiques du devenir, de l'individualité, de l'événement,

341 Ivi., p. 203.

342 *Ibidem*.

343 Foucault nous renvoie à les suivantes textes de Nietzsche : VP I, §193 (1888) et §195 (1884), Aurore §432 et PMB, §230.

344 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 200.

345 Ivi., p. 293.

de la lutte contre le connaître. La volonté devient une volonté des impérissables, ne déterminant aucun objet et ne laissant entrevoir aucune de ses déterminations. Ainsi, le sujet pur est susceptible d'accueillir la vérité pour laquelle il se rend disponible, il peut en ce sens faire adhérer sa pensée à l'objet à connaître. La tradition philosophique place un moyen terme entre la volonté et la vérité : la liberté. La vérité est libre car elle ne reçoit aucune détermination, et la volonté doit être libre pour accueillir la vérité. « La liberté, c'est l'être de la vérité ; et c'est le devoir de la volonté³⁴⁶ », : une liberté qui est donc à la fois une ontologie et une éthique. Nietzsche évite ce type de lecture ontologique de la vérité et de la liberté, et il place au milieu de la relation entre la volonté et la vérité les jeux de forces, la volonté de domination, le rôle stratégique du pouvoir, la volonté de vérité qui « est une violence faite à la connaissance ». On verra comment Foucault tente à son tour, dans les années 1980, de briser la liaison entre vérité et liberté dans le prolongement de l'étude qu'il a menée, au cours des années 1970, sur la manière dont l'homme peut être maîtrisé à travers les relations de forces.

Les passages conceptuels qui amènent Foucault à se débarrasser de l'ontologie de la vérité sur le modèle de Nietzsche sont les suivantes : la vérité n'est pas vraie car la connaissance est une fiction illusoire, pourtant : la vérité n'est un prédicat logique de la vérité. Or, on ne peut se baser sur le prédicat ontologique de l'existence : la vérité *est* vraie, connaître c'est connaître le vrai, donc on connaît la vérité. Par contre, les constructions fictives comme les fonctions fictives et régulatrices de la pensée sont introduites par la vérité dans l'apparence. On doit ainsi libérer la réalité du jeu de l'être qui la fait apparaître comme immuable, identique, éternelle et vraie ; on doit au contraire adopter le point de vue du devenir qui nie tout jeu de répétition de l'identique et épouse la cause de la différence. De cette manière seulement, la connaissance est en mesure d'exprimer une vérité sans la valeur du vrai.

Foucault identifie à travers Nietzsche un moyen de se libérer de la métaphysique et de l'ontologie de la vérité au sens traditionnel : il peut alors écrire une histoire des pratiques discursives. La conséquence de la recherche d'un modèle alternatif à celui de l'épistémologie de la connaissance – amenant à une conception autre du savoir et de la vérité – fournit à Foucault une piste nouvelle pour entendre le sujet, un sujet qui ne sera plus étroitement relié à la vérité (comme c'est le cas du sujet de la spiritualité). Ainsi, la généalogie de la connaissance se pose comme méthode de destruction de la théorie de la

346 Ivi., p. 206.

connaissance et du sujet connaissant, l'ipséité du sujet (« la haute souveraineté ») est défaite toute comme sa représentation. Voilà comme la généalogie permet de résoudre question de la représentation du sujet que Foucault avait envisagé dans *Les Mots et les choses*.

CHAPITRE III

La critique de la raison politique et la stratégie bio-ontologique

Dans le second chapitre, on a vu apparaître progressivement la question de la « politique de la vérité » et, allant de pair, celle de la « vérité dans la politique ». Dans les pages qui suivent, on observera la modulation des effets de vérité dans un rapport de pouvoir, à savoir le rôle stratégique de la vérité, et la manière dont celui-ci agit sur nous. Tel est en effet dans ses grandes lignes l'arrière-plan qui amène Foucault, en 1970, à concentrer ses efforts sur l'étude du lien entre sujet et pouvoir. Quelques présupposés méthodologiques permettent à Foucault de mieux définir sa cible : ne pas fonder une métaphysique du pouvoir – car « "le Pouvoir" » n'existe pas et il se crée à partir de quelque chose d'autre qui est extérieur ; trouver dans l'histoire la production singulière de la vérité et les effets du pouvoir ; mettre au jour, grâce à la généalogie, les relations de pouvoir qui sous-tendent la vérité ; analyser comment les savoirs se créent à partir des pratiques sociales et y voir justement les effets politiques des formes de la connaissance ; considérer enfin le sujet comme historiquement formé.

Avec ces points de méthode, Foucault maintient ferme sa détermination à ne pas recourir à la figure du sujet métaphysique et il se focalise non plus sur le statut du sujet connaissant mais sur le sujet politique vu comme objet de savoir. Au début des années 1970, le sujet est envisagé comme le corrélatif historique des technologies politiques. On peut alors constater comme les analyses politiques foucauldienne s'inscrivent elles aussi dans le projet de comprendre les modes de transformation d'un être humain en sujet. Ainsi Foucault analyse-t-il les pratiques de la vérité qui nous individualisent, en prêtant la plus grande attention à l'aspect de production des individus, aux modes d'objectivation et de subjectivation de l'être humain dans notre culture et notre actualité. Le philosophe aborde cette thématique à partir de la formulation du dispositif disciplinaire : un système d'individualisation et d'assujettissement relevant de la même technologie d'une microphysique du pouvoir. La fabrication des individus se base sur une correspondance biunivoque entre le savoir et le corps docile de l'homme qui est investi à l'intérieur d'un réseau relationnel. Il faut alors étudier les champs de savoir et les normes qui affectent notre comportement et forment notre identité. Il existe une dynamique circulaire entre le pouvoir et l'individu, une dynamique antagoniste mais non dialectique : en effet, l'individu a toujours la possibilité de modifier les relations de pouvoir, une action possible que Foucault appelle « résistance ».

Cette question ontologique de « "fabrication" » d'individus assume une

connotation différente grâce à la question de la pratique du gouvernement sur nous-mêmes ou de nous-mêmes. L'étude du statut du sujet moderne passe à travers une nouvelle grille interprétative historique : la vie. Ici, il s'agit de la production de l'individu par l'investissement de la vie. L'aspect biologique se pose en composante de la rationalité du pouvoir grâce, précisément, au pivot politique de la vie. La vie est décrite comme « essence concrète de l'homme » ou comme l'accomplissement des virtualités de l'homme. Si Aristote affirmait que l'homme était un animal vivant pouvant agir dans une dimension politique, Foucault avance quant à lui que la dimension vivante de l'homme est bien celle sur laquelle agit la politique ; ici s'opposent donc le concept aristotélicien de *zoé* et celui, foucauldien, de *bios*. Foucault entend alors étudier est la stratégie bio-ontologique mise en œuvre à la fois par la gouvernementalité et par la contre-conduite. Au sujet de la bio-ontologie, on discernera chez Foucault la trace plus ou moins manifeste de la pensée de Nietzsche.

La question de la volonté de vérité se présente aussi dans ce chapitre où le but est de comprendre la forme de rationalisation qui la guide, alors que notre attention portait précédemment sur ce qui rend possible les mécanismes discursifs et les discours vrais. On a ainsi analysé l'existence discursive de l'homme visant la question : qui suis-je ? Autour de cette question de gravitent pas seulement l'étude des mécanismes dociles du pouvoir ou les analyses du champs politique en général : si l'on veut comprendre la vérité apparaissant sous la forme de la subjectivité, on doit en effet comprendre, aussi, la nécessité de la manifestation de la vérité dans une instance de gouvernement. C'est aussi l'attitude critique interrogeant les effets de vérité du pouvoir qui a été prise en considération.

Enfin, une partie du chapitre courant est consacrée à l'histoire de la rationalisation de la gestion et de la production de l'individu. Foucault examine en effet la rationalité historique du pouvoir afin de critiquer les limites de la raison politique. Son objectif est donc la compréhension aussi bien de l'abus de pouvoir caché derrière une rationalisation que de la raison cachée derrière la pratique du pouvoir. On voit déjà ici le retour de la question kantienne abordée dans le premier chapitre et l'on est manifestement toujours dans la problématique normative de la connaissance de l'ordre du vrai qui sous-tend la raison.

§ 3.1. Un retour à la question du sujet comme objet de savoir : de la critique du sujet transcendantal à la critique du sujet politique

3.1.1. Pour une histoire des productions singulières de la vérité

En proposant de reconstruire historiquement le rôle de la vérité dans la connaissance et l'histoire du sujet connaissant, Foucault entend éviter de tomber dans le discours métaphysique. Il s'agit bien là d'une autre voie, hors de toute théorie de la connaissance et du sujet. Aussi, après avoir abordé le criticisme kantien et la théorie aristotélicienne de la connaissance, Foucault entreprend-t-il avec Nietzsche un chemin alternatif. Dans sa leçon du 23 janvier, étape du cours au Collège de France *Le pouvoir psychiatrique* (leçon qui sera reprise dans l'article *La vérité et les formes juridiques* de *Dits et écrits*), le philosophe livre une analyse déterminante de la vérité dans la mesure où il formule la possibilité d'une bipartition conceptuelle de la notion de vérité permettant de comprendre l'étroite liaison entre pouvoir et vérité. Cela fait et reporté tout au long des lignes du cours de 1970-71, Foucault examine deux ans plus tard une manière nouvelle d'aborder la question de la vérité.

Or, sa « brève histoire de la vérité » présente la vérité sous deux jours différents : la vérité événement d'une part et la vérité apophantique, à savoir technico-démonstrative propre aux sciences. La première rejoint une dimension rituelle, celle des pratiques magiques, dont l'oracle de Delphes est un exemple clair. Cette vérité n'est pas universelle et diffère ainsi de la vérité scientifique qui est "déjà là", c'est-à-dire prête à être découverte. Constatée par le biais de la stricte application d'une méthode, cette dernière n'est donc pas suscitée par un rituel. Survenant postérieurement à la préparation d'un individu pour la recevoir, la vérité-événement est ainsi un événement parmi d'autres événements et n'appartient alors pas à l'ordre exclusif de la connaissance. Au contraire, la vérité basée sur un ordre de connaissance est démonstrative, se fixant sur le rapport préfixé de la relation entre sujet et objet. Et encore, elle est privilégiée non seulement par la théorie scientifique mais aussi par la philosophie traditionnelle car elle « désigne un objet permanent de connaissance et [qui] qualifie un sujet universel de connaissance [...] elle fait valoir sa norme comme universelle ³⁴⁷ ». La vérité est liée à

347 DE II, «La casa della follia», n°146 [1975], *art. cit.* p. 695.

l'affirmation d'une cause première, d'où sa légitimité : « chaque philosophie se détermine dans son identité singulière par son rapport différentiel à la vérité [...] c'est un certain rapport à la vérité qui constitue la cause formelle d'une philosophie³⁴⁸ ». Après 1971, Foucault modifie quelque peu son projet : il entend bâtir une histoire de la vérité à partir de l'idée de la vérité-événement afin de repérer et exposer les modalités et les manières dont la vérité est mise en relation avec le pouvoir. Ainsi Foucault planifie-t-il une histoire des productions singulières de la vérité qui est une histoire des normes du savoir historiquement singulières³⁴⁹.

Montrer que la démonstration scientifique n'est au fond qu'un rituel, montrer que le sujet supposé universel de la connaissance n'est en réalité qu'un individu historiquement qualifié selon un certain nombre de modalités, montrer que la découverte de la vérité est en réalité une certaine modalité de production de la vérité ; rabattre ainsi ce qui se donne comme vérité de constatation ou comme vérité de démonstration, sur le socle des rituels, le socle des qualifications de l'individu connaissant, sur le système de la vérité-événement, c'est cela que j'appellerai l'archéologie du savoir.³⁵⁰

Le passage entre la vérité-épreuve et la vérité-constat est capital dans l'évolution du statut de la vérité. En outre, l'histoire de la vérité a pour objectif second de montrer comment la vérité démonstrative est également liée aux relations de pouvoir. La méthode sera généalogique, comme Foucault l'annonce : « la généalogie de la connaissance, [est l'] envers historique indispensable à l'archéologie du savoir³⁵¹ ». En effet, l'hypothèse de l'archéologie du savoir est tournée vers la façon dont on peut lire une formation discursive, c'est-à-dire à travers « un système de “dispersion régulée”, non par une thématique ou par des concepts permanents³⁵². Quant à la méthode généalogique, elle permet de conduire une analyse historique du présent et est en mesure de rompre l'évidence qui sous-tend le rapport statique objet-sujet : la "généalogie" montre les relations de pouvoir qui soutiennent toute vérité. L'un des

348 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op .cit., p. 33.

349 Cf. DE II, «La casa della follia», n°146 [1975].

350 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France 1973-1974, Paris, Gallimard, 2003, cit. p. 238.

351 Ivi., p. 239.

352 Voir DE III, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » n°169, [1976].

exemples utilisés par Foucault concerne l'évolution de l'enquête dans le champ juridique, qui rend précisément compte de l'influence mutuelle des deux types de vérité ici explicités. Nous voici donc en mesure de conclure l'histoire renferme la technologie qui produit la vérité.

L'étude des sciences de l'homme qui retenait l'attention des analyses autour des années 1960, converge quelques années après dans l'étude des technologies de l'individu, et l'intérêt foucauldien pour la fondation de l'homme se déplace alors sur la formation de l'individu. Le concept d'homme rejoint ainsi celui d'individu disciplinaire. Dans les années 1970, Foucault examine la fonction-sujet dans sa déclinaison de l'individu placé à l'intérieur d'un système politique, en d'autres mots qui d'ailleurs lui appartiennent c'est « l'illusion et la réalité à laquelle on donne le nom d'homme » qui oriente sa réflexion. La microphysique du pouvoir disciplinaire qui fait l'objet de ce chapitre constitue un savoir permanent, une technologie de la vérité démonstrative agissant sur l'individu. Mais ce type de vérité qui bascule dans la relation savoir/individu et non objet/sujet n'est pas la vérité qu'on découvre à travers la connaissance ; il s'agit d'une vérité événement comme résultat d'un rapport et d'une stratégie de pouvoir. C'est bien face à une politique de la vérité que nous sommes alors.

Foucault refuse « les privilèges de la connaissance » instaurés dans le rapport objet/sujet, et il entend mettre en question, comme cela a été vu dans les deux chapitres précédents, la connaissance et ses fondements sans recourir à quelque chose d'originnaire. Sans aucun doute sa critique se dirige-t-elle ici contre Husserl et Heidegger, comme lui-même l'avoue³⁵³. Tel qu'on l'a vu, Foucault recherche une solution dans l'histoire de la vérité qui ne s'appuie ni sur vrai, ni sur le sujet fondateur ; contre Kant et Descartes il formule plutôt l'existence des ordres et des règles de connaissance à l'intérieur desquelles le sujet se place. Foucault privilégie alors un type de « connaissance diagnostique » qui vise à démasquer à la fois la technologie et les pratiques de la vérité que nous assumons en tant que norme et qui nous individualisent : en somme, il veut démontrer la fonction ontologique, ou mieux une autre fonction ontologique de la vérité, fonction non démonstrative d'une vérité universelle mais liée à une stratégie de la vérité. Un régime anonyme de la vérité et ordonné sur une vérité

353 Voir la leçon 23 janvier du Cours au Collège de France, *Le pouvoir psychiatrique*, voir DE II, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault- Preti », n°109 [1972], DE I, « réponse à une question », n°58 [1968].

dogmatique présuppose un sujet universel. Foucault précise : « Si nous voulions savoir ce que nous savons, il faudrait renoncer à ce que nous imaginons de notre individualité, de notre moi, de notre position de sujet³⁵⁴ ».

« Il y a deux ou trois siècles » nous rappelle Foucault, « la philosophie occidentale postulait, de façon explicite ou implicite, le sujet comme fondement, comme noyau central de toute connaissance, comme ce dans quoi et à partir de quoi la liberté se révélait et la vérité pouvait éclore³⁵⁵ ». L'exploration foucauldienne se déplace ainsi de la question de la vérité de la connaissance à la question du sujet vu comme noyau central de la connaissance. À vrai dire, il s'agit moins d'un déplacement tout court que de la reprise d'une thématique qu'il a déjà abordé dans les années soixante avec la question kantienne du sujet connaissant (abordée au premier chapitre du présent travail).

Dès lors, le philosophe historien se donne comme objectif de formuler une histoire du sujet de la connaissance, pour voir comment il s'est produit et démontrer qu'il n'est pas donné définitivement une fois pour toutes ; il est discontinu à l'image de l'histoire. Il s'agit « d'un sujet qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. C'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger³⁵⁶ ». Aussi, le but de Foucault en cette seconde moitié des années 1970, le but de Foucault, tel qu'on l'a vu, est-il de retracer le sujet en tant que construction historique, et pour ce faire, il analyse tant les stratégies et techniques politiques que les pratiques sociales. Quelques années plus tard, Foucault nous explique que :

Je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les problématisations à travers lesquelles *l'être se donne comme pouvant et devant être pensé* et les pratiques à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications.³⁵⁷

354 DE II, « il y aura scandale mais ... », n° 79 [1970] *art. cit.* p. 75.

355 DE III, «La vérité et les formes juridiques » n ° 139 [1974], *art. cit.* p. 540.

356 DE III, «La vérité et les formes juridiques » n ° 139, [1974], *art. cit.* p. 540.

357 M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, *op. cit.*, p. 17.

Souligné par moi.

Le concept de problématisation formulé dans les derniers années de la pensée foucauldienne joue un rôle de pivot pour comprendre comment l'histoire de la pensée constitue ses problèmes et comment cette dernière organise-t-elle la validité des possibles réponses à ces problèmes. C'est alors un instrument ultérieur de la critique qui saisit la façon dont la pensée se rapporte à la vérité car la première est toujours une pensée de la seconde. Instrument servant à analyser le jeu du vrai et du faux qui constitue l'objet de la pensée³⁵⁸, en somme « la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale³⁵⁹ ».

Foucault précise que l'être lui-même (qui « se donne comme pouvant et devant être pensé ») a été saisi au long de l'histoire de la philosophie par les règles de constitution de la validité du vrai et du faux. La compréhension de cette dynamique de la philosophie implique donc pour Foucault le besoin de « problématiser » les jeux de vérité et du pouvoir constitutifs de l'être, mais plus précisément de l'individu, car la prospective de Foucault a toujours épousé la contingence. La référence à l'ordre du vrai et du faux est justement nécessaire et quelle que soit la question on ne peut assumer la vérité comme déjà acquise. On peut ainsi voir chez Foucault l'intention de se focaliser sur la formation des règles des processus d'énonciations plutôt que sur les contenus du savoir, afin de comprendre la construction d'un style de rationalisation. Si le contenu n'est plus constitué d'avance, car c'est la façon dont il se constitue qui est explorée et comprise, on pourra alors commencer à imaginer une ontologie non formelle car insérée dans les jeux de la politique de la vérité.

On l'a vu, Foucault emprunte à Nietzsche l'idée que la vérité est un produit, qu'elle est donc analysable à partir du processus même de production : voilà d'emblée, répétons-le, l'enjeu de la politique de la vérité. L'historien-philosophe s'inspire également de l'idée nietzschéenne d'un sujet ne renvoyant à aucune instance originaire et fondatrice. Donc, Foucault entend exprimer d'un côté l'action qui se place dans les interstices du pouvoir et de la vérité et, de l'autre, il veut comprendre l'effet qu'une telle action peut exercer à la fois sur l'individu et sur la collectivité. Chaque société, chaque époque a sa politique de la vérité dans laquelle on distingue les énoncés faux des énoncés vrais, énoncés dont la tâche consiste à dire ce qui fonctionne en tant que vrai.

358 Cf *DE IV*, « Le souci de la vérité », n.°350 [1984].

359 *DE IV*, « What is Enlightenment? », n.°339 [1984], *art. cit.* p. 577.

Foucault se charge à son tour d'une telle opération dans les années 1980 en voulant faire l'histoire des discours véridiques, « c'est-à-dire de discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de “dire vrai” ».³⁶⁰

Comme cela est apparu dans le deuxième chapitre, à partir du 1971 et explorée grâce au vocabulaire de la généalogie, la vérité se présente en lien constant avec le pouvoir, car elle-même exerce un pouvoir. Voilà par exemple le point de départ de la critique foucauldienne adressée aux sciences humaines, en d'autres mots il récrimine le fait que les sciences humaines assument une pratique scientifique avec une fonction performante, ainsi le pouvoir renferme-t-il le prétexte d'être une science. Les régimes de véridictions organisent les normes de notre comportement. L'épistémologie (c'est, du reste, le cas de toutes les sciences dont la prétention est épistémologique) exerce un effet de pouvoir sur nous dès lors qu'elle assume la forme d'une pratique de la vérité. Cela constitue en effet le point névralgique des politiques de la vérité, dont les objets sont assurément objets de savoir construits à travers des régimes de vérité. Par exemple, on peut dire que la folie existe en tant que construction conceptuelle, mais elle a aussi quelque chose d'une pratique, dans la mesure où la médecine (ou la société) met en pratique un espace organisé en fonction de la question de la folie. Cet exemple est relié aux dynamiques établissant une conjonction entre un champ de vérité et un champ de savoir. Ce faisant, Foucault liquide l'attitude ontologique propre au réalisme métaphysique qui tente de comprendre la nature des choses en posant chaque objet comme produit de l'ordre naturel. Cela implique que les objets épistémologiques n'ont pas d'existence naturelle ou originaire, mais ils deviennent réels si ils sont insérés dans un champ de vérité et de savoir. Il s'agit bien ici de l'espace de séparation entre un point de vue historique visant l'idée d'une fabrication historique et le point de vue métaphysique rattaché à une superstructure historique.

La connaissance est arbitraire et assujettie à des systèmes stratégiques de pouvoir. Il n'existe pas de « providence prédiscursive » garantissant la véridicité de la connaissance ; elle est, par contre, prise dans des régimes des véridictions. Le savoir est une codification épistémologique et le régime de véridiction est positionné sur un horizon différent par rapport à celui de la vérité. L'histoire des régimes de véridiction et

360 *DE IV*, « La vie: l'expérience et la science », n° 361 [1985], *art. cit.* p. 769.

la critique historique des savoirs sont utilisées avec le but de saisir d'une manière stratégique comment est-il possible d'agir différemment. La critique identifie les contextes où se crée la vérité. Donc, ce type d'histoire comme de critique conjugue le problème politique en termes de vérité, au sens où l'on admet qu'une science instaure un effet de production indépendamment de l'établissement d'un champ de force mais, étant donné que la science se manifeste comme vérité, elle résulte irréfutable. Foucault de son côté élabore, au cours des années 1970, une histoire des régimes de vérité et non une histoire de la vérité tout court. L'étude comme la détermination d'un régime de vérité a une portée politique et la critique de l'histoire devient elle-même un point capital pour une stratégie politique.

3.1.2. *Le sujet de connaissance dans un cadre politique*

Le premier chapitre nous a conduits, à travers l'étude de l'historicisation de l'épistémè de la raison, à la conclusion qu'il y a différentes modalités historiquement déterminées du savoir, de l'ordre et des codes culturels, modalités dont les croisements avec la question du sujet connaissant ont été également examinés. Dans les années 1970, Foucault aborde à nouveau la critique de la prédétermination du sujet connaissant, mais ce dernier n'est plus analysé dans un scénario théorique post-kantien et les instruments de l'archéologie sont laissés de côté. En effet à cette période, la réflexion foucauldienne s'appuie sur l'étude des conditions économiques, sociales et politiques qui s'impriment dans l'existence du sujet humain et ont un rôle effectif par le fait que le sujet *semble* être pré-donné. La modalité d'analyse est celle de la généalogie, qui se module justement sur un type d'histoire ayant une efficacité politique et s'intéresse avec une précision extrême aux discours vrais et de ce fait, stratégiquement efficaces. Voilà comment Foucault, dans les premières pages de *Surveiller et punir*, inaugure le recours à la méthode généalogique dont il souligne l'efficacité pour identifier les caractéristiques propres au pouvoir. L'« objectif de ce livre », avance Foucault est « une histoire corrélatrice de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger ; une généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité. »³⁶¹

En quelque sorte, l'histoire est « un instrument de la politique de l'immanence » :

361 M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, cit. p. 27.

elle indique à la fois le mode de constitution passive de l'homme (l'objectivation du sujet) et celui de la constitution active de l'homme (la subjectivation du sujet), on verra au détail ces concepts au long de ce chapitre. Tout au long des années 1970, la pensée foucauldienne ne gravite plus autour de l'interrogation « comment le savoir a-t-il pu se former » ou « qu'y a-t-il derrière l'ordre du savoir » mais il prolonge plutôt la recherche sur ces questions. Il s'agit encore d'une enquête historique dont l'interrogation diffère pourtant : « comment des domaines de savoir ont-ils pu se former à partir des pratiques sociales ?³⁶² ». Quant à l'aspect politique des formes de connaissance, Foucault se pose aussi la question et la formule de telle sorte qu'il ne devient pas nécessaire de mettre le sujet au fondement de la réponse d'une part, et que cette même question renferme bien une critique du sujet fondateur ou pré donné, autrement dit une critique de la philosophie qui avait toujours postulé le sujet comme point crucial de la connaissance. En effet, d'après Foucault « l'histoire des domaines de savoir en relation avec les pratiques sociales, en excluant le primat d'un sujet de connaissance donné définitivement, est un premier axe de recherche³⁶³ ». Les pratiques sociales donnent naissance à des objets et des techniques de savoir mais plus important encore est le fait que ces pratiques font émerger de nouveaux sujets et de nouvelles modalités de savoir. Dans le passage cité plus haut, Foucault affirme son intention de tracer une *histoire corrélative de l'âme moderne*. L'emploi du terme « âme » a quelque chose d'étrange, car en général il se réfère à un principe spirituel ou psychologique, constitutif d'une unité ou de la substance du sujet, mais ce terme on le comprend mieux à la lumière de l'emploi nietzschéenne de l'étude historique de « l'âme moderne » (Voir *infra* §3.4. « *La résistance la plus forte* » : Nietzsche et Foucault). Dans *Surveiller et punir*, Foucault lance le projet de montrer que l'âme n'est rien d'autre qu'un corrélatif actuel d'une technologie de pouvoir agissant sur le corps. Donc l'âme est une construction, un moyen de prise de pouvoir sur l'individu. Pour le comprendre, Foucault affirme que l'âme ne naît pas punissable (ce qui est un des principes de nombreuses religions) mais à partir de l'invention de procédures de punition. Pourtant, Foucault rompt avec la vision dualiste de l'homme partagé entre âme et corps, et il confère au corps une position primaire tout en le considérant plus comme une limite pour l'âme. La technologie de

362 *DE II* « la vérité et les formes juridiques », n°139 [1973], *art.cit.* p. 538.

363 *Ivi.*, p. 539.

pouvoir sur le corps est désormais ce qui produit ce qu'on appelle de manière erronée l'« âme ». Le corrélatif actuel dont parle Foucault est la réalité historique vue dans sa tension entre champ de savoir et champ de pouvoir. Voici le défi lancé par Foucault contre la métaphysique : le processus d'individualisation d'un sujet est un effet du pouvoir. Dans l'histoire de l'homme perdure en nous la pensée, bien enracinée, d'une individualité comme chose unique, solide, originaire et originale. Cette idée est sans aucun doute un héritage de la conception de l'âme en tant qu'entité indépendante, unique et persistante, au final la chose la plus personnelle. Au long de son chemin philosophique, Foucault n'a jamais recours à une terminologie pour désigner l'intériorité du sujet ou un principe unitaire du sujet, jamais ne pourrait-il parler du sujet en terme de personnalité, âme, conscience ou psyché. La question de Foucault des années 1970 est pour ainsi dire simple : le sujet est purement et simplement un corrélatif et ce corrélatif est construit, déterminé, donc historique. L'individualisation du sujet passe à travers la construction d'une identité qui est à son tour produite par des technologies et des pratiques de pouvoir. En même temps, le sujet est aussi forme productrice de subjectivité comme il dira plus tard, durant les années 1980.

En parallèle avec la question du pouvoir et du savoir, Foucault aborde celle du sujet par rapport à l'histoire. Le sujet est à « chaque instant fondé et refondé par l'histoire [et] c'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger³⁶⁴ ». Foucault affronte à nouveau, dans les années 1970, la question tant de la construction du sujet à l'intérieur de l'histoire que de la façon dont ce sujet même est pris dans une série de stratégies politiques. Et le philosophe nous dit : « Si on veut savoir ce qu'est la connaissance, il ne faut pas nous approcher de la forme de vie, d'existence, d'ascétisme propre au philosophe [...] mais des politiciens, on doit comprendre quels sont ces relations de lutte et de pouvoir. »³⁶⁵ Ainsi débutent chez Foucault les études de la politique de la vérité, où la connaissance est considérée comme un résultat, un effet ou un événement. Pourtant la connaissance appartient au même ordre des actions humaines, et le pouvoir politique est exactement l'action exercée sur les actions de l'homme. « De cet événement ainsi produit à l'individu qui le guettait et qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'objet au sujet de connaissance, c'est un rapport

364 *Ivi.*, p. 540.

365 *Ivi.*, *art. cit.* p. 550.

ambigu, réversible, belliqueux, de maîtrise, de domination, de victoire : un rapport de pouvoir. »³⁶⁶ Avec l'étude historique on trouve la technologie du pouvoir politique qui en se prétendant vraie donne légitimation à la connaissance ; la vérité n'est donc pas apophantique, elle est un événement productif. En distinguant l'apophantique du productif, une opposition s'établit entre deux idées de la vérité : aristotélicienne d'une part, et nietzschéenne d'autre part. C'est la seconde que Foucault épousera, tel que l'on a vu dans le chapitre précédent. Avec tous ces passages conceptuels jusqu'ici mentionnés, Foucault encadre et lance la thématique du « pouvoir-savoir ».

Il n'y a pas de relations de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir... Ces rapports de « pouvoir-savoir » ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance.³⁶⁷

Le philosophe-historien forge donc un type de modèle opposé à celui de la connaissance caractérisée par le primat du sujet : en effet, ce n'est pas le sujet qui forme la connaissance nécessaire au fonctionnement du pouvoir, mais ce sont les champs de la connaissance qui sont fixés par des techniques de pouvoir. Les procédures de savoir sont multiples et changent avec les mutations de la société, alors le « pouvoir-savoir » instaure un rapport de connaissance du modèle relationnel « sujet-objet » sous la présence d'une norme qui est historiquement singulière. Certaines formes de pouvoir et de savoir « donnent lieu au rapport de connaissance (sujet-objet) comme norme du savoir. Mais comme une norme dont il ne faut pas oublier qu'elle est historiquement singulière³⁶⁸ ». Les formes du savoir donnent naissance à des formes nouvelles de

366 *DE II* «La casa della follia», n°146 [1975], *art. cit.* p. 694.

367 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.* p. 36.

368 *DE II* «La casa della follia», n° 146 [1975], *op.cit.* p. 696.

sujets , pourtant « le sujet de connaissance a lui-même une histoire »³⁶⁹.

Selon Foucault, la connaissance libérée du rapport objet-sujet est le savoir, en fait Nietzsche a placé la généalogie au cœur de la connaissance, en entraînant des effets sur la théorie du sujet, ce dernier étant l'objet ou le fondement de la théorie de la connaissance, et à partir de là, la « haute royauté du sujet » est à son tour liée à une représentation. La généalogie est documentaire, elle repère la singularité des événements là-même où l'on croit qu'il y n'a pas histoire (comme pour les sentiments, les instincts, la conception de l'intériorité, etc.). Or, la généalogie vise aussi à tous les objets du savoir qui n'ont pas encore une histoire.

3.1.3. *L'ordre de fondation et la forme du dispositif du pouvoir*

Dans le premier chapitre de la thèse on a analysé la manière dont Foucault démasque l'ordre de fondation théorique des choses et de l'homme ; dans ce chapitre on verra d'abord comment Foucault, à commencer par *Surveiller et punir*, indique la figure de l'ordre du pouvoir en tant que normative. Dans le *Pouvoir psychiatrique* Foucault analyse « l'ordre disciplinaire³⁷⁰ » et entend se focaliser sur la *condition* du rapport de l'objectivité du savoir médical, donc sur le rapport entre l'objet du savoir médical (l'individu malade) et l'instance épistémologique. Voilà donc comment ce n'est pas seulement le terme « ordre » qui revient, mais aussi la thématique des conditions du savoir et de ce fait, on retrouve l'impasse du rapport de connaissance du binôme objet-sujet. En même temps, Foucault invite aussi à amorcer une analyse critique en tant qu'observation des représentations du dispositif de pouvoir. Il entreprend pourtant une enquête généalogique afin de découvrir « la forme et non pas le fondement » du dispositif de pouvoir. Foucault n'analyse pas le plan de la représentation du sujet, et il préfère ainsi l'étude des dispositifs de pouvoir à partir desquels on peut étudier les formations des pratiques discursives. L'analyse des pratiques substitue alors la nécessité des représentations qui guident une connaissance. Voilà, comme on a vu dans le chapitre précédent, le pivot du jeu de la vérité que Foucault veut isoler et comprendre. Donc, directement liée à la problématique du savoir on trouve celle de la vérité, car si le savoir "fonctionne" c'est parce qu'il possède un discours vrai, ou mieux, le savoir implique la

369 DE II « la vérité et les formes juridiques », n°139 [1973], *op.cit.* p. 539.

370 Cf. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op.cit.* p. 15.

formation d'un certain type de discours de vérité. La vérité détient un pouvoir, se transforme en pouvoir agissant sur les individus. Foucault se concentre notamment sur trois axes d'enquête : le pouvoir, la vérité et la subjectivation. Dans le troisième, consacré au statut du sujet, émerge l'idée que ce dernier (ou mieux, l'idée historiquement construite qu'on a du sujet) a une fonction complexe et variable obtenue des régimes de vérités et des pratiques discursives. Dans ce cas aussi, Foucault utilise le terme « ordre » et c'est l'ordre instauré à l'intérieur du pouvoir disciplinaire qu'il souhaite examiner³⁷¹. Ainsi la problématique de l'ordre revient-il au premier plan encore après la parution de *Les mots et les choses* mais cette fois Foucault vise quelque chose de spécifique : « un ordre, donc, pour lequel les corps ne sont que surfaces à traverser et volumes à travailler, un ordre qui est comme une grande nervure de prescriptions, de sorte que les corps soient ainsi parasités et *traversés par l'ordre*³⁷² ». Ils existent différents types d'ordres et pas uniquement celui de la rationalité : l'ordre est, selon Foucault, plutôt une fonction normative, et non une fonction cognitive de l'épistémologie. Le fondement de l'ordre (où le fondement signifie « ce qui fonde » au niveau de l'histoire et non un principe premier transcendantal) concerne les fonctions sociales et culturelles qui disciplinent notre vie. L'ordre devient alors avec Foucault comme une sorte de rituel épistémologique, en d'autres termes ce sont les hommes eux-mêmes qui élaborent des constructions conceptuelles à travers l'utilisation de leur propre vie³⁷³.

D'après Foucault, la manière dont le savoir agit sur l'homme nous fait accéder à l'objet du savoir qui est l'homme lui-même. Voilà comment la discipline et l'ordre renvoient à un rapport d'objectivité du sujet en tant que critère de validité. Ce dernier est ce qui fait distribuer une normativité dans l'espace disciplinaire des corps des individus. Le rapport d'objectivité du sujet est un effet de l'« ordre disciplinaire³⁷⁴ ». Ce dernier, à

371 Voir M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973-1974), Paris, Seuil/Gallimard, 2003, p. 4-9.

372 Cf. M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.* p. 4.

373 Voir à ce propos, A.G. Gargani. *Le savoir sans fondements : La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, Paris, Vrin 2013. Voir aussi dans le même volume la préface de A.I. Davidson. La notion de matrice constructive de Gargani est très importante pour comprendre le fondement historique des formes d'organisation de la vie humaine. En outre, les études de Davidson autour des sujets grammaticaux et linguistiques chez Wittgenstein et Gargani ouvrent des pistes très fécondes sur les points de contacts de ces notions avec les notions foucauldienne de régime de vérité, savoir et conduite.

374 M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.* p. 4.

l'image de l'ordre de fondation de la connaissance, se base sur une impasse, ou mieux, une asymétrie, qui concerne le binôme pouvoir/savoir. L'instance médicale, envisagée sous son aspect normatif (et non pas thérapeutique) fonctionne d'abord comme pouvoir et seulement dans un second moment comme connaissance scientifico-médicale. Le dispositif de pouvoir est donc une instance productrice de la pratique discursive dont l'adjectif pratique est à appliquer aux corps, à la « microphysique des corps » qui détermine un fonctionnement réglé et régulier. L'instance productrice du pouvoir que l'on examinera, est une partie significative de l'argumentation ontologique chez Foucault.

Pour l'étude des pratiques disciplinaires et de la fonction du sujet qui s'y rattache, Foucault utilise la méthode généalogique. Celle-ci est en mesure de démontrer la prescription universelle qui se cache derrière les individus constitués par les ordres normatifs. La normativité disciplinaire implique la fabrication et la production des corps assujettis, elle est en outre individualisante car elle module la fonction-sujet au corps. Par le biais des mécanismes disciplinaires, la singularité individuelle devient une modalité de formation de la fonction-sujet. Cela implique qu'il n'y a pas d'architecture conceptuelle pouvant définir le sujet tout court : « En partie je me constitue comme sujet à travers un certain nombre de relations de pouvoir qui sont exercés sur moi³⁷⁵ ».

3.1.4. Pouvoir : une explicitation théorique

Dans le chapitre précédent on a vu que l'enquête foucauldienne autour de la question du pouvoir entre pour la première fois en jeu dans *l'Ordre du discours*, pour suivre la piste nietzschéenne dans la *Leçon sur la volonté de savoir* où le pouvoir est présenté comme guidé non par un désir de connaissance mais par une lutte d'instincts. Foucault analyse la nécessité prétentieuse instaurée au sein d'un système de connaissance dont le fonctionnement dépend d'une force discursive quasi-épistémique. En 1972-73 dans la *Société punitive* on trouve une analyse déjà normative du pouvoir, telle qu'elle sera opérée dans *Surveiller et punir*³⁷⁶ et *Il faut défendre la société*³⁷⁷. Donc déjà à partir de la *Société punitive*, Foucault fournit une analyse non idéologique du pouvoir, en reliant

375 DE IV « Structuralism and Post-Structuralism », n°330 [1983], *art. cit.* p. 451.

376 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*; *op. cit.* p. 29-33.

377 Cf. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France 1975-1976, Paris, Gallimard, 1997, *leçon* du 7 janvier 1976.

cette problématique à celle du savoir et en mettant au jour les thèmes de la discipline et de la norme sociale³⁷⁸. La norme, terme emprunté aux études durkheimiennes, est prise en considération en tant que discours normatif des sciences humaines.

La volonté de savoir pourrait être indiqué comme le dernier texte consacré à la question du pouvoir même si l'enquête de Foucault ne s'arrête nullement à ces pages mais se prolonge dans sa nuance éthique dans les années 1980. En 1976, dans le premier volume de *L'histoire de la sexualité* Foucault analyse le « dispositif » du savoir/pouvoir en termes de relations de force et de discipline. En 1972 c'est à partir de la notion de guerre civile qu'il commençait à construire la notion de « relations de pouvoir »³⁷⁹. Les années 1970 sont marquées chez Foucault par la modification des axes de représentation du système général du pouvoir : il rejette l'idée d'un modèle juridique du pouvoir et substitue au binôme lois/règles il le binôme savoir/pouvoir : le champs du savoir est la forme centrale du pouvoir, son noyau. Par exemple en 1972-73 dans son cours *La société punitive* Foucault analyse la figure sociale du criminel et mène sa réflexion non pas selon un principe théorique et juridique de cette figure, mais selon un principe pratique de la norme dans la société actuelle. Pourtant, il analyse le sujet pris dans une discursivité normative, autrement dit la stratégie politique qui fait du sujet un objet de savoir. Le sujet n'est pas un principe théorique, un axiome formulé par un discours, ou présumé par une pratique. Dans *La société punitive*, Foucault opère une analyse critique de la sociologisation du sujet criminel, et le nomme « universel intermédiaire », c'est-à-dire que le sujet (la fonction-sujet) passe d'un système à l'autre de connaissance, comme les codes pratiques, théoriques ou épistémiques. Le sujet est alors cet élément historiquement construit et mutable qui persiste au milieu d'une série des pratiques. Ce type de lecture du sujet criminel est applicable, en suivant le parcours philosophique de Foucault, à sa conception du sujet, qui nous fait comprendre « la forme que prend l'obscurité intrinsèque d'une pratique, son imperméabilité propre aux discours qui prétendent soit la fonder en théorie, soit l'éclairer scientifiquement³⁸⁰ ».

Un an plus tard, Foucault revient à la thématique de *L'histoire de la folie*, à savoir la folie analysée par son fondement « constitutif mais historiquement mobile »

378 Cf. M. Foucault, *La société punitive, Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013, p. 242-244.

379 Cf. DE I, D. Defert « Chronologie », *art.cit.* p. 42.

380 M. Foucault, *La société punitive.*, *op. cit.* p. 39. Pour un regard plus approfondi sur ce sujet, voir note p. 38-39.

jusqu'à la mise en question de la folie même à la période contemporaine . En 1973-74 il porte son attention sur la question des « relations du pouvoir » en termes de technologie, de tactique et stratégie, ou encore sur ces relations considérées du point de vue de l'instance de normalisation.

C'est cela, cette apparition, cette émergence des techniques de normalisation, avec les pouvoirs qui y sont liés, que je voudrais essayer d'étudier en posant comme principe, comme hypothèse de départ [...] que ces techniques de normalisation, et les pouvoirs de normalisation qui y sont liés, ne sont pas simplement l'effet de la rencontre, de la composition, du branchement l'un sur l'autre du savoir médical et du pouvoir judiciaire, mais qu'en fait, à travers toute la société moderne, c'est un certain type de pouvoir – ni médical ni judiciaire, mais autre – qui est arrivé à coloniser et à refouler et le savoir médical et le pouvoir judiciaire ; un type de pouvoir qui finalement débouche sur la scène théâtrale du tribunal, en prenant appui, bien sûr, sur l'institution judiciaire et sur l'institution médicale, mais qui, en lui-même, a son autonomie et ses règles.³⁸¹

Dans les années 1970, Foucault thématise le pouvoir en le définissant réticulaire et diffusif. Le pouvoir n'est pas une instance négative dont la fonction est celle de la répression, il est par contre diffusif car de fait il traverse le corps, produit des discours et des formes de savoir : il s'agit en somme d'un réseau productif qui est diffus dans tout le corps social. Le pouvoir produit des subjectivités plurielles placées dans l'espace de manière capillaire mais il ne faut pas concevoir le sujet comme un absolu métaphysique ou un noyau élémentaire et inerte contre lequel le pouvoir se dirige ou sur lequel il s'exerce. Il faut partir du présupposé que le pouvoir ne soumet pas les individus, mais que les individus sont, entre autres choses, des effets nés des relations de forces et des déterminations historiques. Le pouvoir est ce qui rend des gestes, discours, habitudes ou des corps des parties constitutives d'un sujet. Le pouvoir est interstitiel, il est en œuvre dans « les espace vide, blancs » de la société³⁸². Deux éléments nous permettent de comprendre l'aspect non-répressif du pouvoir : le premier est le concept de résistance, à savoir la possibilité du sujet de changer les relations de force en acte. Le second est le

381 M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, *op. cit.* p. 24

382 Cf. *DE II* « les intellectuels et le pouvoir », n° 106 [1972], et *Surveiller et punir*, *op.cit.* p. 138-229.

fait que les subjectivités produites sont mis dans la double condition soit de subir passivement une relation de pouvoir, soit d'exercer un pouvoir en modifiant la relation de force. Ainsi le sujet n'est jamais complètement asservi, passif ou soumis. Cette dynamique est facile à comprendre si l'on pense au pouvoir comme relation et comme instance souveraine et singulière : le Pouvoir. Les relation de forces, le réseau du pouvoir constituent un entrelacs de fils où se croisent des fils régionaux, locaux et individuels.

L'analyse du binôme savoir-pouvoir passe à travers un point méthodologique qu'on pourrait identifier au côté tactique et stratégique du pouvoir³⁸³: l'étude de la série des effets positifs du pouvoir. Parmi ceux-ci, il faut aussi en souligner un en particulier : la technologie du pouvoir. Si dans *Les mots et les choses* Foucault avait analysé comment se forment dans l'histoire les principes organisateurs de la connaissance de l'homme, le voici maintenant qui cherche à comprendre comment au niveau politique le dispositif savoir-pouvoir rend l'homme un objet du savoir.

3.1.5. *Le dispositif disciplinaire*

Analyser la stratégie du pouvoir existant dans un contexte donné implique une tentative de changer les forces en jeu entre les individus. Voilà pourquoi des notions telles que « individu » et « relation de force » sont fondamentales pour comprendre mon hypothèse : on peut abandonner l'idée d'un pouvoir vertical et adopter, par contre, l'idée d'un pouvoir horizontal et formé par un réseau constitué de relations. Sur ce sujet, une question doit être mise en évidence, à savoir celle de la fonction positive du pouvoir : ce dernier individualise, normalise, crée des dispositifs, assujettit. Or, s'il y a à n'en pas douter une partie négative dans le pouvoir, Foucault nous met en garde : on ne peut se focaliser sur cette seule particularité.

Foucault analyse le dispositif comme une sorte d'emblème du pouvoir (ou plus spécifiquement, du pouvoir disciplinaire) dont il met au jour le mécanisme tant négatif, c'est-à-dire de contrôle que positif, c'est-à-dire de production. Foucault recourt à un dispositif datant de 1787 : le célèbre Panopticon de Bentham qui représente aux yeux de l'historien-philosophe le « symbole par excellence », l'exemple parfait du pouvoir disciplinaire au centre de sa réflexion. En effet, ce dispositif est emblématique car il met

383 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir; op.cit.*, p. 28.

ensemble toutes ses techniques et les fait fonctionner, tout en étant, aussi, le modèle pour des institutions telles que prisons, écoles, hôpitaux, usines, en ne citant que les principales. Or, l'acception positive du dispositif réside dans le fait qu'il s'agit d'un schéma formel et formatif d'un pouvoir individualisant et d'un savoir gravitant autour des individus. En réalité on pourrait déjà anticiper l'importance du rôle du corps dans la stratégie du pouvoir et souligner que ce contrôle est inhérent à chaque corps singulier de chaque individu. Le corps se situe en effet dans des coordonnées spatiales dont la fonction est normalisante. Mais avant d'aborder cette thématique, quelle est donc la structure du Panopticon ? Sa forme est circulaire, similaire à un anneau. Il présente un circuit interne représenté tel une galerie où sont situées les cellules, lesquelles s'ouvrent vers l'extérieur par une fenêtre et vers l'intérieur par une porte en verre. Au centre de l'anneau, une tour dont le dernier étage est occupée par une chambre vide avec vue à 360 degrés sur l'ensemble des cellules (dans chacune d'elle se trouve un individu). On est en présence d'un système qui agit sur la multiplicité, mais à partir du singulier, de chaque corps. Le pouvoir a donc pour cible la collectivité, il s'exerce effectivement sur tous et tout à la fois, mais il partage et distingue les individus les uns des autres. En outre, il s'agit d'un pouvoir anonyme car les détenus ne savent jamais, pas même durant un instant, quand et par qui sont-ils surveillés (en effet, il leur est impossible de voir à l'intérieur de la cellule centrale). Les corps des prisonniers sont toujours captés par une visibilité continue et constamment soumis au regard d'une figure anonyme qui les contrôle. Par conséquent, le pouvoir serait donc en constitution perpétuelle grâce à cette invisibilité. De plus, ce dispositif est connexe à un type de savoir : pour chaque conduite de chaque corps il y a une notation, une codification, une mise en archive. Une vaste documentation écrite existe donc sur chaque individu. En absence du corps, la documentation parlera pour lui : le savoir permanent sur un individu. Le Panopticon est alors un appareil de savoir et de pouvoir : il connaît et individualise. L'analyse de ce dispositif fait émerger le caractère productif et positif d'un pouvoir donné en un contexte donné. Si l'on considère seulement la réclusion incarnée par le Panopticon (ce qui implique la considération du seul aspect négatif) on passerait à côté de cette donnée fondamentale : ce dispositif est individualisant. Le pouvoir disciplinaire se réfère à une certaine forme, capillaire et terminale, du pouvoir politique. En effet, un contact synaptique est établi entre les corps et le pouvoir : ce dernier fait prise sur les corps, les

touche, en enregistre les comportements ou les habitudes. La discipline n'implique pas une référence originaire au droit ; elle se présente plutôt comme un état optimal qui aboutit à son mode d'être statique en assumant l'habitude. Cette dernière désigne l'une des caractéristiques du pouvoir qui n'agit pas alors en terme de punition après qu'une action enfreignant la loi a été commise mais avant que le geste illégal soit perpétré, son action est donc incessante et précède toute action hors norme. Les règles comme les normes existent en exerçant une pression continue sur la potentialité de commettre une erreur.

Le pouvoir disciplinaire est anonyme et normalisant, il est le travail perpétuel de la norme à l'intérieur de l'anomalie (l'individu à corriger). Ce pouvoir commence par la visibilité de la singularité somatique et à travers ses mécanismes de savoir, il applique une individualisation au corps. La discipline est une tactique, un mode d'assujettissement et de distribution de singularités, corps, individus, temps et forces de travail à l'intérieur de la société. « Par l'analyse de la douceur pénale comme pratique de pouvoir, on pourrait comprendre [...] de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut "scientifique"³⁸⁴ ». Le dispositif pouvoir-savoir rend l'homme objet de savoir car le pouvoir est relié à une type de savoir qui fonctionne grâce à une prétention de vérité. Ainsi les sciences humaines, prises dans un scénario différent de celui de *Les mots et les choses*, sont analysées selon l'évolution du binôme savoir-pouvoir.

3.1.6. Machiavel et Foucault

La pratique de la liberté ayant un rôle fondamental pour la compréhension de l'ontologie critique de nous-mêmes – comme on le verra dans le dernier chapitre et qui ici s'en tient à la dimension créative et productive du sujet comme à la dimension politique et critique – je voudrais maintenant ébaucher une piste, ou une suggestion d'enquête autour de l'influence de Machiavel sur Foucault eu égard aux concepts de liberté et de relations de pouvoir³⁸⁵. Cela implique d'emblée et à nouveau l'entrée en jeu

384 *Ivi.*, p. 29.

385 Foucault traitera de Machiavel surtout dans deux articles : *DE IV*, « omens et singulatim : vers une critique de la raison politique », n° 291 [1979] *art. Cit.* et *DE IV*, « Les technologies de soi » n° 363 [1988], *art. cit.*; voir aussi le cours au Collège de France du 1^{er} février 1978 sur « La gouvernementalité » et dans la leçon du 21 janvier, voir note 13.

du rôle instrumental de l'histoire³⁸⁶.

Chez Machiavel, l'histoire n'est pas le domaine dans lequel il va analyser des relations de pouvoir. L'histoire, pour Machiavel, c'est simplement un lieu d'exemples, une sorte de recueil de jurisprudence ou de modèles tactiques pour l'exercice du pouvoir. L'histoire, pour Machiavel, ne fait jamais qu'enregistrer des rapports de force et des calculs auxquels ces rapports ont donné lieu.³⁸⁷

Selon Foucault, la dimension politique ne peut être lue à travers des calculs épistémiques (comme c'est le cas, par exemple, de la science économique) ou en utilisant un discours marxiste qui identifie le politique à l'État (qui, de ce fait, utilise des notions telles que propriété ou loi). À mon sens, Foucault comprend en revanche le fonctionnement de la sphère politique en étudiant l'histoire, et c'est alors précisément dans l'histoire que l'on retrouve une des lectures possibles de l'expérience de l'histoire elle-même³⁸⁸. Si à partir de *Le pouvoir psychiatrique* la nécessité de « couper la tête au roi » pour dépasser la catégorie de « souveraineté » est rendue très manifeste, ce qui conteste directement le *Prince* de Machiavel, l'opportunité d'opérer une confrontation avec le Machiavel républicain à partir du concept de liberté apparaît bien moins évidente. Les deux penseurs considèrent la politique comme une action et une conduite individuelle en tant qu'« expérience de liberté » ayant une conséquence sur la communauté à cette différence près : pour Foucault, la liberté ne coïncide pas vraiment avec une libération, comme il le démontre dans *La volonté de savoir*.

Machiavel est à mon sens une voix pensante qui accompagne Foucault dans son opposition au concept de « servitude volontaire » introduit par La Boétie, concept inacceptable pour le penseur des contre-conduites et des résistances éthiques, en effet ce n'est pas un hasard si Foucault, dans *Qu'est-ce que la Critique ?*, postule l'idée d'une « inservitude volontaire ». À ce propos, il faut évoquer ici les penseurs français contemporains de Foucault qui avaient abordé et fait découvrir, si j'ose dire, le Machiavel républicain : Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Raymond Aron et bien sûr, on ne peut oublier ces deux figures majeures : Louis Althusser et Maurice Merleau-

386 Pour ce qui concerne la question de la relation entre politique et histoire chez Machiavel, voir E.

Garin, *Machiavel entre politique et histoire*, Paris, Allia, 2006.

387 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit. p. 151.

388 Cf. M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Itinéraires, 2009.

Ponty³⁸⁹.

Dans *La volonté de savoir* Foucault revient sur l'idée de pouvoir, après avoir analysé notamment le pouvoir disciplinaire, psychiatrique, pastorale, et il le décrit en termes de relations de pouvoir et de champs de savoir. Voici sa définition du pouvoir en 1976 :

Il s'agit en somme de s'orienter vers une conception du pouvoir qui, au privilège de la loi, substitue le point de vue de l'objectif, au privilège de l'interdit le point de vue de l'efficacité tactique, au privilège de la souveraineté, l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des effets globaux, mais jamais totalement stables, de domination. Le modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit.³⁹⁰

Machiavel, selon Foucault, a été le premier à formuler le pouvoir en termes de relations de force, où « le rapport de force était essentiellement décrit comme technique politique à mettre entre les mains du souverain » c'est-à-dire donc dans le but de faciliter la domination du souverain³⁹¹ ; par contre, Foucault « coupe la tête du roi » mais il formule aussi une stratégie globale politique qui se joue du côté de *l'istitutio populi* pour le dire cette fois avec les mots de Machiavel³⁹². Ainsi Foucault déclare-t-il vouloir prendre le projet machiavélien d'analyse de la politique en termes de rapports de force et l'amener plus loin, c'est-à-dire :

C'est dans ce champ des rapports de force qu'il faut tenter d'analyser les mécanismes de pouvoir. Ainsi, on échappera à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique. Et, s'il est vrai que Machiavel fut un des rares et c'était là sans doute le scandale de son « cynisme » – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se

389 Cf. DE III «La gouvernementalité» n°239 [1978], dans ce article Foucault analyse les questions de l'art de gouverner et de la raison d'État à partir du *Prince* de Machiavel. Foucault construit aussi une genèse de la réception de ce « texte dont il serait intéressant de retracer les rapports qu'il eut avec tous les textes qui l'ont suivi, critiqué, rejeté ».

390 M. Foucault, *La volonté du savoir*, *op. cit.* p. 135.

391 Cf. *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, cours du 18 février 1976.

392 Cf. M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, *op. cit.* Aussi Voir dans la traduction italienne du même livre, l'introduction du traducteur Mario Pezzella, *Per una filosofia politica critica*, Jaka Book, Milano, 2011.

passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force.³⁹³

Aux différentes théories du conflit qui lisent la guerre comme un caractère inscrit dans la nature humaine et la liberté comme produit de la lutte contre une domination, Foucault oppose l'expérience de la liberté, en voyant dans la dynamique intérieure du pouvoir l'espace pour constituer la liberté même : la contre-conduite ou la résistance éthique. Une dynamique niant ainsi l'idée d'une nature humaine et incitant par contre à la transformations des relations de force et de pouvoir. Donc, on voit ici se déployer, concernant l'idée stratégique du politique en terme d'expérience de la liberté, la leçon de Machiavel et ses *Histoires de Florence*, ainsi que la leçon républicaine du *Discours sur la première décade de Tite Live*.

En 1978, au sujet du traitement de la « gouvernementalité » apparue dans le cours au Collège de France *Sécurité, territoire et population*, (1977/78) Foucault analysera le *Prince* et plus en général Machiavel, l'initiateur de la politique en tant que science et de l'art de gouverner (expression utilisée aussi par Foucault dans les années quatre-vingts). En se basant sur la pensée de Machiavel, Foucault formulera cet aspect inhérent à l'art de gouverner : les pratiques de gouvernement sont multiples, c'est-à-dire qu'elles ne se réfèrent pas seulement au modèle du prince ou à l'État, mais au niveau global à toute forme de relation humaine : « père de famille, le supérieur d'un couvent, le pédagogue et le maître ».

Dans le second chapitre de la *Volonté de savoir*, Foucault analyse le pouvoir et lui attribue les caractéristiques suivantes : le pouvoir ne réunit pas sa force sous une seule unité mais il est un réseau de force présent en chaque instant, le pouvoir n'est donc pas une substance mais une relation ou plutôt différentes relations. À chaque relation de pouvoir correspond une résistance possible que l'individu peut conduire à l'intérieure d'une relation de pouvoir en modifiant le rapport de force. Le pouvoir et la résistance sont deux éléments d'un binôme indissoluble. Cela signifie que le pouvoir "offre" toujours une possibilité de résistance. En effet, lors d'un entretien Foucault affirme : « Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours

393 M. Foucault, *La volonté du savoir*; *op. cit.* p. 128.

transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres ». Chez Machiavel également, le plan individuel ou intra-subjectif de la sphère politique contient en soi l'action : la vie humaine n'est ainsi jamais complètement asservie au pouvoir politique³⁹⁴.

Je n'ai pas cru devoir laisser ce sujet sans le traiter, tant les conspirations sont dangereuses et pour les sujets et pour les princes ! Elles ont fait périr et détrôner plus de souverains que les guerres ouvertes. En effet, peu d'individus sont en état de faire une guerre ouverte à un prince, mais chacun est à même de conspirer.³⁹⁵

Seuls l'anéantissement totale de la vie humaine, ou bien, la mort sont les instruments de contrôle du prince sur la vie d'autrui. Résistance et conflit sont donc aussi toujours liés chez Machiavel.

Mais celui qui est menacé et qui se voit pressé entre la nécessité ou de tout oser ou de tout souffrir devient un homme très dangereux pour le prince [...] Car on ne dépouille jamais assez un homme, pour qu'il ne lui reste un poignard pour se venger ; on ne peut jamais également assez le déshonorer, pour le priver de son ressentiment et d'un violent désir de vengeance.³⁹⁶

Machiavel ne fonde pas le pouvoir sur l'idée d'une raison transcendante du prince ou d'un gouvernement, mais sur le pouvoir exercé par et sur le peuple, ou par et sur la multitude : en somme, Machiavel est bien l'inventeur de « l'art de gouverner³⁹⁷ » qu'il analyse tant du côté du gouvernant que du gouverné. En outre, Machiavel, comme

394 Pour une lecture exhaustive de cette question, voir F. De Lucchese, *Tumultes et indignation. conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*. Du même auteur voir aussi *Machiavelli : immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006.

395 N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, *op.cit.*, p. 228 (Livre III, partie IV, p. 228).

396 *Ivi.*, p. 229.

397 À ce propos Foucault écrit : « C'est qu'en effet le Prince, tel qu'il apparaît chez Machiavel ou dans les représentations qu'on en donne, est par définition - c'était là un principe fondamental du livre tel qu'on le lisait - unique dans sa principauté, et dans une position d'extériorité et de transcendance par rapport à elle. Alors que, là, on voit que le gouverneur, la pratique du gouvernement sont, d'une part, des pratiques multiples, puisque beaucoup de gens gouvernent : le père de famille, le supérieur d'un couvent, le pédagogue et le maître par rapport à l'enfant ou au disciple; il y a donc beaucoup de gouvernements par rapport auxquels celui du Prince gouvernant son État n'est que l'une des modalités; et, d'autre part, tous ces gouvernements sont intérieurs à la société même ou à l'État ». *DE III*, «La gouvernementalité» n°239 [1978] *op. cit.* 640.

Foucault, considère le pouvoir comme omniprésent, on peut certes le modifier mais non le quitter définitivement. En effet, le philosophe italien affirme dans *Le Prince* que « les hommes naquirent, vécurent et moururent toujours selon le même *ordre* (c'est moi qui souligne) ». L'histoire, selon Machiavel est productrice de discours, c'est à-dire que l'on peut trouver en elle des exemples de vertus que l'on peut assumer dans notre conduite afin de changer une situation politique. Machiavel croit que la réalité, tout comme la vie humaine, possède des invariants et que leur étude permet de formuler une analyse stratégique afin d'apporter des modifications au pouvoir : voilà la fameuse combinaison entre « nécessité » et « fortune ». Mais, l'homme singulier peut obtenir une occasion de transformation du pouvoir, car les événements se créent à partir de l'action et de la vertu des hommes, en d'autres mots l'homme n'est donc pas soumis à une théologie de la nécessité. L'histoire n'a pas de visée finaliste mais plutôt une structure à construire. Pour Machiavel et Foucault, il faut conjuguer la résistance au temps présent car le pouvoir change et il faut répondre à chaque fois à une situation nouvelle de relation de force.

Pour l'un comme l'autre penseur, la dimension du politique ne s'oppose pas à celle de la liberté, ni l'une ni l'autre ne commence là où l'une ou l'autre se termine. Cela implique que la liberté et la politique sont indissociables, leur relation n'est pas antagoniste mais plutôt dynamique. Voilà à mon sens des pistes d'interrogation fertiles reliant la pensée politique de Machiavel et celle de Foucault.

§3.2. *Individualisation et individualité*

3.2.1. *La circularité entre savoir et pouvoir. La production de vérité qui forme l'individu*

Il existe une sorte de circularité entre le savoir de l'homme et les formes du pouvoir auxquelles il se rattache. Dans *Surveiller et punir*, Foucault fait jouer cette circularité en démontrant les effets, comme par exemple la production de nouveaux objets de savoir et de nouveaux régimes de vérité. Les connaissances, les techniques, les discours fonctionnent à l'intérieur de la pratique politique en ce qu'ils ont une prise sur l'homme qui est un objet de savoir. Ou encore, pour mieux le dire, les technologies de pouvoir

ont prise sur le corps de l'homme, corps qui peut être entendu au niveau tant global comme le corps social, que singulier, comme le corps de chaque individu. Voilà qui désigne bien le pouvoir non seulement comme universel mais aussi contingent, au sens où il agit de la même manière pour tous, autrement dit selon une certaine modalité, identique pour chaque individu singulier. « Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient³⁹⁸ ». Voilà le revers angoissant du pouvoir : il place chaque corps dans un système d'assujettissement³⁹⁹. Ce système se crée à travers une technologie multiforme et diffuse, une technologie qui forme partie d'une « microphysique du pouvoir ». Foucault l'appelle microphysique pour son caractère capillaire (micro), elle est si petite qu'elle se trouve partout, et physique car elle a un substrat, le corps sur lequel elle agit et qui lui répond (le corps est à la fois assujetti et productif). Et c'est justement en termes de force que Foucault explicite cette modalité du pouvoir. Il faut souligner un autre aspect : dans ce même cours, Foucault commence en effet à traiter du pouvoir en utilisant un concept emprunté au domaine épistémique : la physique. L'historien-philosophe n'hésite pas à recourir à un syntagme particulier, à savoir « la physique du pouvoir » en rattachant une des caractéristiques de la physique à sa démarche : la première analyse les relations entre différentes forces, le penseur entend à son tour examiner des relations de forces pour mettre en lumière les règles et les modèles qui structurent un champ de pouvoir. Dans *La société punitive* Foucault affirme pourtant que la « physique du pouvoir » suscite la psychologie du sujet⁴⁰⁰, à savoir le fait que les relations de pouvoir affectent l'individu au niveau de sa conduite, de son comportement, et d'une certaine façon de son "intérieurité".

Foucault avance que vérité et relations de pouvoir sont toujours intimement liées, c'est pourquoi il faut donc, selon lui, analyser la vérité en la pensant comme dépendante des processus qui, justement, la produisent. La précision de la méthode généalogique sert à reconnaître ce moment de production de la vérité qui agit sur un individu en le transformant en objet de savoir. Aussi, la vérité n'est-elle pas un dogme

398 M. Foucault, *Surveiller et punir, op .cit.*, p. 30

399 M. Foucault, *Les Hétérotopies - Le Corps Utopique*, Paris, Éditions Lignes, 2009, tant comme dans DE IV « Des espaces autres », n° 360 [1984], Foucault utilise les concepts de corps utopiques et de pouvoir utopique, deux concepts qui peuvent sembler totalement antithétiques par rapport à l'idée du pouvoir disciplinaire et du corps assujetti.

400 M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, Seuil/Galimard, 2013, *op .cit.*, p. 269.

ou un objet à partir duquel construire une connaissance, mais elle est une règle intérieure, c'est-à-dire inscrite dans le passage savoir-pouvoir. La vérité apparaît ainsi comme une évidence à déconstruire, et il faut mettre fin à l'illusion qu'elle est une chose fixe, bien solide, non produite. On comprend alors les modes de production des rapports de pouvoir à travers les techniques d'assujettissement des corps. Il ne s'agit donc pas d'un rapport de pouvoir de pure soumission ou d'obéissance aveugle mais d'un « travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose⁴⁰¹ ».

Voilà comment la thématique de l'« anatomie politique » se lie avec l'idée d'une « discipline générale de l'existence », à savoir la question de la fonction de l'assujettissement, autrement dit de la fonction de « contrôle de l'existence⁴⁰² ». L'existence humaine est alors mise à disposition pour un mécanisme non seulement de règlement et de mise en ordre, mais surtout « d'extraction de la totalité du temps ». Telle est bien la fonction principale des institutions d'assujettissement : avoir une prise sur l'existence à travers une prise sur le temps de l'homme⁴⁰³. Ce que la dimension politique organise n'est pas seulement le temps du travail, mais le temps de la vie dans sa totalité. Il s'agit d'une dimension polymorphe dans la mesure où elle assume l'apprentissage de l'homme, la charge de lui donner un ordre, des punitions et des récompenses, de lui garantir une justice juridique, un travail, du temps libre. L'élément qui sous-tend cette polymorphie et créant par là une polyvalence du pouvoir est son aspect épistémologique, c'est-à-dire que pour chaque forme du pouvoir (économique, juridique, pédagogique) il y a un savoir constitué qui agit de telle sorte que se produit « un savoir extrait des individus eux-mêmes, à partir de leur propre comportement⁴⁰⁴ ». Il est clair que cet élément est indiqué sous l'aspect d'un savoir clinique, par Foucault dont le discours héberge en réalité la psychologie, la criminologie, la *scientia sexualis*, la psychiatrie et la pédagogie.

Mais comment le pouvoir peut-il fabriquer des individus ? En produisant de l'assujettissement, le pouvoir utilise une stratégie complexe qui peut être schématisée à

401 M. Foucault, *Surveiller et punir, op .cit.*, p. 139.

402 Cf. DE II, « La vérité et les formes juridiques », n°139 [1974].

403 Cf. Ivi., p.617.

404 Ivi., p. 619.

travers une correspondance biunivoque agissant sur « le savoir » et sur « le corps ». Le pouvoir investit le réseau relationnel à travers un exercice constant qui se réfère à un champ de savoir déterminé : méthodes d'observation, d'accumulation d'informations, documentation rigoureuse et précise sur la conduite d'un individu, procédures d'enquêtes, appareils de vérité (à titre d'exemple je pourrais indiquer la science médicale qui est utilisée dans le champ juridique). La stratégie politique ainsi composée fournit une méthode d'observation de la conduite de l'individu, elle offre des caractéristiques à appliquer à un individu en l'individualisant, comme c'est par exemple le cas dans l'acte de déterminer un sujet malade ou criminel (ou encore, un sujet criminel parce qu'il est malade, ou un malade qui, potentiellement, peut être un criminel). Le savoir produit une fonction agglutinante du pouvoir et ainsi, il fait circuler une production de vérité autour de l'identité d'un sujet. Foucault analyse la fonction du pouvoir en tant que dresseur du corps, et soutient que la naissance de la discipline est concomitante avec celle de l'art du corps humain. Foucault emploie le terme art car il s'agit bien d'une *tékhnè*, au sens du mot grec. En effet, Foucault se réfère à une technique politique qui dans ce même mécanisme disciplinaire développe des fonctions d'obéissance finalisés à la discipline même. Il s'agit alors d'un mécanisme circulaire dont l'enjeu est une politique de coercition sur le corps. Le corps vient alors s'insérer dans une mécanique formative et 'une anatomie politisée vouée à la constitution de « corps dociles ». Il ne s'agit pas seulement de normalisation et d'assujettissement, mais aussi, si l'on pense aux prisons par exemple, de correction.

Ce que je cherche, c'est à essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets. Si le pouvoir atteint le corps, ce n'est pas parce qu'il a d'abord été intériorisé dans la conscience des gens.⁴⁰⁵

La discipline crée à travers l'assujettissement un corps docile qui semble s'offrir aux formes de pouvoir du fait qu'il est devenu un objet de savoir. Mais comment alors le pouvoir peut-il agir de manière productive ? La norme est un bon instrument stratégique en mesure de répondre à cette question. La norme est une règle absorbée et rendue

405 DE III, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», n° 197 [1977], *art. cit.* p.231.

physiologique qui se cache dans notre comportement et œuvre silencieusement. C'est un principe qui s'instaure à partir d'un encadrement du corps et de l'éducation de chaque individu sur le plan collectif. Le dernier produit de cette homogénéisation de la multitude et tout à la fois de différenciation de la collectivité sera l'individu. Cette caractérisation a un mouvement descendant, selon le degré d'individualisation et/ou d'identité.

Entre chaque point d'un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus; elles sont plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s'ancrer, les conditions de possibilité pour qu'il puisse fonctionner. La famille, même encore jusqu'à nos jours, n'est pas le simple reflet, le prolongement du pouvoir d'État: elle n'est pas le représentant de l'État auprès des enfants, tout comme le mâle n'est pas le représentant de l'État auprès de la femme. Pour que l'État fonctionne comme il fonctionne, il faut qu'il y ait de l'homme à la femme ou de l'adulte à l'enfant des rapports de domination bien spécifiques, qui ont leur configuration propre et leur relative autonomie.⁴⁰⁶

Foucault suggère de déplacer l'analyse du pouvoir dans une direction différente de l'approche traditionnelle. En premier lieu, le pouvoir est omniprésent, il ne réunit pas ses éléments en une seule unité, il ne peut donc être envisagé par le biais de la métaphore du point souverain englobant tout en soi-même. Le pouvoir, soulignons-le encore, n'est pas une substance mais une relation, et si donc l'on considère que notre vie est traversée par plusieurs relations, alors, du fait qu'il y aurait différents rapports de force sur le plan individuel, il n'y aurait pas le Pouvoir mais plusieurs pouvoirs. Dans la précédemment explicitée, Foucault nie l'idée d'une superstructure du pouvoir et il préfère plutôt l'explorer dans sa quotidienneté, dans ses relations les plus communes.

Pensé comme unité abstraite ou répressive, le concept d'institution est utilisé surtout dans les théories de la politique libérale. Foucault nous suggère pour sa part de lire l'institution à la lumière des rapports de force particuliers qui la sous-tendent. Est-il possible de résister à une institution ? Le risque est bien là, celui de se raccrocher

406 *DE III* «Entretien avec Michel Foucault», n° 180 [1976], *art.cit.* p.232.

purement et simplement à une idée administrative ou bureaucratique insurmontable, ou dans le cas d'un pouvoir centralisé et hiérarchique à celle d'un individu réduit à n'être que sujet et donc obéissant. On passe ainsi de l'idée d'un pouvoir vertical et infranchissable à l'idée d'un pouvoir horizontal et basé sur un réseau de relations. Aussi cela permet-il le changement des relations de force à partir de la modification du scénario sur lequel le pouvoir insiste. Si une modification des relations de force est possible, leur annulation ou un effacement *tout court* n'est toutefois pas réalisable : seul un déplacement d'une situation initiale à une situation différente peut être opéré.

Il faut ici souligner un autre aspect important du pouvoir, à savoir sa fonction « positive ». On devra donc étudier les mécanismes positifs à travers lesquels le pouvoir individualise, normalise, crée des dispositifs historiques, assujettit. L'existence d'une part répressive et négative du pouvoir ne fait aucun doute, mais il serait erroné d'insister uniquement sur cette particularité car il ne s'agit que d'un effet de la production positive du pouvoir stratégique et technique.

3.2.2. *Le travail d'individualisation du sujet*

En explorant la question de l'individualisation du sujet, Foucault se concentrait sur la manière dont « les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets ⁴⁰⁷ ». Or, dans le savoir historique, le philosophe trouve des données objectivement produites et parmi elles, l'homme justement. Foucault indique trois modes d'objectivation des êtres humains, autrement trois types de processus par lesquels les sujets deviennent des objets du savoir. Le premier mode est construit autour du statut de la science : avec la biologie ou l'histoire naturelle par exemple, l'objectivation aurait lieu à travers la fonction d'« être vivant », ou encore avec l'analyse économique l'objectivation viserait l'individu qui travaille et produit. Ici, la science est vue comme modèle et choix de caractéristiques générales d'un sujet. Le deuxième mode d'objectivation s'applique au sujet à travers des techniques de divisions ; par exemple, on opère un partage des êtres entre le fou, le sain, le malade, entre l'individu discipliné et celui non discipliné et se détermine alors une légitimation de l'inclusion ou de l'exclusion des individus dans une dimension normative particulière. La troisième modalité est inhérente au rapport du sujet avec soi-même, aussi interroge-t-elle la manière dont le sujet peut se transformer en répondant à

407 *DE IV*, « Foucault », n°345 [1984], *art. cit.* p. 632.

une loi d'intelligibilité externe, comme c'est par exemple le cas du dispositif de la sexualité où les hommes ont appris à se connaître en tant que sujets de sexualité. On envisage ainsi la difficulté connexe avec l'idée de rejeter une théorie. La difficulté de ce type de raisonnement est directement liée à l'idée qu'il faut faire fi de toute théorie et qu'au contraire, il est plus judicieux de baser une étude politique sur une analyse des dispositifs, des stratégies et des techniques. On prend alors conscience de la nécessité conceptuelle d'une analyse placée à la fois dans un contexte précis et dans une réalité particulière. Ce faisant, on doit garder à l'esprit que tout champ social ou culturel se rattache à une expérience fondamentale elle-même constituée des relations qui l'animent. Une expérience qui doit être considérée comme une rationalité spécifique dans un champ de savoir/pouvoir.

Les relations de pouvoir présentent une structure antagoniste : la résistance, ce sont donc les tentatives de dissociation ou de renversement des rapports de force qui nous interpellent ici. Lutttes autoritaires mises à part, on étudie les modes d'accomplissement des changements d'une forme ou d'une technique spécifique de pouvoir exercée sans médiation sur la vie quotidienne, à travers laquelle les individus sont marqués dans leur identité même. Ces lutttes ne sont pas circonscrites à une forme particulière de gouvernement économique et politique, mais visent les effets du pouvoir même. Elles introduisent un doute à l'intérieur du fonctionnement du concept d'identité, un concept né d'un travail d'individualisation du sujet. Par conséquent, leur tentative consiste à modifier la manière dont le savoir circule dans les relations de pouvoir, de fait, on ne peut oublier que la normalisation est toujours liée à un champ de savoir. Les lignes de fuites partent d'une information en mesure de modifier le champ épistémologique créé autour d'un sujet. En synthèse, on aura divers types de lutttes : lutttes contre les formes de domination, lutttes contre l'exploitation et lutttes contre l'assujettissement.

Les relations d'assujettissement sont productrices des formes de sujet, autrement dit leur fonction est ontologique. Les procédures de pouvoir peuvent produire des formes de sujet, tel a été par exemple le rôle de l'aveu décrit par Foucault dans la *Volonté de savoir* ou dans *Mal faire, dire vrai*. On pourrait conclure que l'homme n'est constitué que de ces relations de pouvoir, par la procédure d'assujettissement. Aussi le sujet n'est-il jamais pré-donné, il n'est jamais une substance mais toujours une forme

formée : les relations d'assujettissement permettent de comprendre que le sujet assume une forme à travers les rapports de force. Quant au pouvoir, il n'est pas non plus une substance, il n'est pas pré-donné, mais il est par contre toujours différent, toujours au présent. Cela dit, le sujet n'est pas seulement assujéti, car, comme Foucault l'esquissera dans les années 1980, les processus de subjectivation jouent eux aussi un rôle dans la production de la forme sujet. Dans une telle perspective, la politique du soi, celle de l'assujettissement, ira de pair avec l'éthique du soi, précisément avec les pratiques du soi (Voir *infra* chapitre IV). Ce passage conceptuel de la politique à l'éthique se manifeste à partir des années 1970 à travers la notion de résistance susceptible de se développer à l'intérieur d'une relation de pouvoir, (il faut aussi nommer les deux concepts corrélés de gouvernement et contre-conduite qu'on analysera par la suite et qui s'insèrent dans le même passage allant de la politique à l'éthique). Étant donné que le pouvoir présente un caractère relationnel par rapport au sujet (le pouvoir s'adresse au sujet, et le sujet est formé par le pouvoir), un caractère circulaire (le pouvoir forme le sujet, le sujet exprime la volonté de ne pas être gouverné sur un certain mode, ainsi répond-t-il à cette formation) il devient possible de modifier les relations de pouvoir en cours. La résistance se présente alors comme pratique de la liberté, car elle est interne à un pouvoir, exercée dans un contexte déterminé, elle entend modifier la force en acte du pouvoir. La réponse à l'action du pouvoir sur nous ne s'articule donc pas en termes antagonistes, mais elle se trouve bien dans la manière dont l'homme se rapporte aux relations de force et – ce qui apparaîtra plus tard dans l'analyse éthique des années 1980 –,se transforme lui-même en sujet. Ces considérations faites, il faut pourtant revenir, en le soulignant, sur le rapport dimension collective (la relation du pouvoir) et dimension individuelle d'opposition au pouvoir. En définitive, cette transformation est possible grâce au fait que le pouvoir n'est pas sclérosé, il n'est pas fixe et son action sur l'homme est toujours au présent et cet « au présent » le rend transformable *in fieri*. En ce sens, la constitution du sujet moral (le mode de subjectivation) est une fiction : celui-ci n'est pas préformé par un code moral, mais cette constitution s'insère dans un mécanisme de fonctionnement, de manipulation, de formation et de contrôle. Comme on le verra, Foucault appuie historiquement sa démonstration en décrivant les différentes formes de mise en pratique du pouvoir tout comme les différentes pratiques du soi changeantes au cours de l'histoire. Pour comprendre cet aspect fictif du sujet, il faut inscrire la fiction

dans la dimension d'un effet de vérité. Autrement dit, la sphère politique parvient à créer une forme-sujet qui est vraie, dans le sens qu'elle est rendue vraie. Or, on comprend pourquoi Foucault refuse toute doctrine de l'être et toute théorie du sujet : le sujet, l'homme peut se construire, et dans cette possibilité de production commence à apparaître le champ d'une ontologie historique.

L'objectivation et la subjectivation sont ainsi dépendantes l'une de l'autre et l'identification du pouvoir va de pair avec la création de l'éthique ce que Foucault examine en ces termes : « c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler “les jeux de vérité”⁴⁰⁸ ». L'histoire critique de Foucault n'est autre que « l'histoire de l'émergence de ces jeux de vérité », avec l'idée centrale que le sujet, tel qu'on l'a vu, est objet de connaissance d'un savoir possible. De plus, il apparaît clair que Foucault laisse un espace ouvert pour la transformation et la production éthique des sujets, je pense ici en particulier à la pratique du soi que l'on traitera dans prochain chapitre. L'assujettissement n'est pas totalement enfermé dans la relation de pouvoir et il n'y a pas de déterminisme de la conduite du sujet. Cette espace de résistance à l'assujettissement sera celui de l'éthique de soi : le processus de subjectivation. Dans le deuxième volume de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault évoque l'existence, pourtant, d'une histoire des processus de subjectivation morale : le sujet n'est pas une chose déjà donnée ou établie une fois pour toutes. Le sujet éthique est à construire. En peu de mots, Foucault déploie nécessairement une enquête historique car tant les processus d'assujettissement que ceux de subjectivation changent au fil de l'histoire.

3.2.3. *Individu, identité, individualisation*

Les concepts d'assujettissement et d'objectivation, tels que nous les avons vus, expliquent une partie importante de la dynamique savoir-pouvoir : ils permettent la compréhension du rôle productif du pouvoir ainsi que les effets sur les individus. Nous avons pu nous rendre compte qu'au bout du compte, l'assujettissement cache l'individu en tant qu'objet de savoir et l'objectivation cache l'individu en tant que composante d'un sujet-fonction. Cette invisibilité du pouvoir laisse envisager qu'il agit à travers des mailles capillaires, invisibles justement, produisant par là, sur un mode non manifeste,

408 *Ibidem*.

une corrélation du sujet. Pourtant, le pouvoir donne lieu à une production spécifique de l'individu qui passe à travers l'instauration d'un savoir également spécifique. Or, on peut affirmer que l'individu se place à l'intersection entre investissement du pouvoir et utilisation du savoir.

Les individus sur lesquels s'exerce le pouvoir sont, ou bien ce à partir de quoi on va extraire le savoir qu'eux-mêmes ont formé et qui sera retranscrit et accumulé selon de nouvelles normes, ou bien des objets d'un savoir qui permettra aussi bien de nouvelles formes de contrôle.⁴⁰⁹

Foucault interroge le statut politique qui fabrique l'individu, lequel apparaît comme l'un des effets du pouvoir et non comme simple « vis-à-vis avec le pouvoir ». À travers l'analyse de la vérité (à savoir l'histoire politique de la production de vérité) il est possible de comprendre et mettre au jour les instances de normalisation agissant sur l'individu. Aussi la normalisation est-elle un effet réfléchi de l'assujettissement et de l'objectivation. La vérité a ainsi une prise sur l'individu car elle est un effet singulier du pouvoir ce dernier s'exprimant au présent comme une force immanente. Cette dynamique de la vérité n'est pas universelle, au sens où tout au long de l'histoire de l'individu celle-ci ne s'est pas manifestée toujours sur le même mode (elle varie en fonction de la transformations des formes du pouvoir) ou encore au sens où elle suit un principe d'intelligibilité. Elle est toutefois universalisable puisqu'à la base, son fonctionnement (par exemple sa liaison avec le binôme savoir-pouvoir) est global et abstrait. Ce n'est qu'en saisissant l'aspect productif de la vérité que l'on pourra comprendre le fonctionnement du pouvoir. L'un des effets du pouvoir est la construction de l'identité d'un individu, Foucault soutenant en effet que « l'individu n'est pas la donnée sur laquelle s'exerce et s'abat le pouvoir⁴¹⁰ ». La norme est le critère « de partage des individus », mais chaque individu est aussi titulaire du pouvoir. Les individus subissent et utilisent le pouvoir qui les prend dans ses mailles. Jamais ils ne sont la visée passive ou la soumission volontaire du pouvoir : ils sont les relais du pouvoir.

409 DE II, « La vérité et les formes juridiques », n° 139 [1974], *art. cit.* p. 620.

410 DE III, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », n° 169 [1976], *art. cit.* p. 36.

Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir.⁴¹¹

Une dynamique circulaire entre pouvoir et individu est bien présente, en d'autres mots le pouvoir transite par l'individu qu'il a lui-même constitué. L'un ne peut exister sans l'autre, l'un est déterminé et modifié par l'autre. Comme on l'a aussi vu, le pouvoir intervient de manière matérielle sur les individus, en particulier par le biais d'une vaste technologie du corps sur le corps. Il faut donc interroger la façon dont s'articule le processus d'assujettissement et dont ce dernier poursuit le comportement humain. Pourtant, on se demande : comment les individus se sont-ils matériellement constitués ? Comment, en outre, les conduites de ces mêmes individus sont-elles matériellement guidées ? comment sont matériellement guidées ses conduites. Dans la société de normalisation il est capital de comprendre la rationalité (et non pas la Raison) du pouvoir, ce qui ne signifie pas que le pouvoir est devenu peu à peu une science mais que les lois, les normes, les codes de conduite humaine se sont constitués certes à travers l'organisation juridique de la souveraineté mais davantage encore par une mécanique coercitive de la discipline. Ici, Foucault met à mal la théorie juridique de la souveraineté car elle présuppose un sujet (la question romaine de la *persona*, si l'on est pas un "sujet" on ne peut être titulaire de certains droits). Au final, nous dit Foucault, le sujet au sens juridique peut lui aussi être individualisé par le pouvoir et donc assujetti. On ne peut considérer la légitimité du droit (au sens commun : comment peut-on défendre sa propre liberté contre le pouvoir) en terme de légitimité fondamentale du sujet. Ainsi, pour comprendre la fabrication des sujets il faut partir des relations de pouvoir.

Dans le cadre de « l'histoire des petits pouvoirs qui s'imposent à nous, qui domestiquent notre corps, notre langage et notre habitudes⁴¹² » s'inscrit la question de l'individualisation, à savoir celle des mécanismes de contrôle s'exerçant sur nous-mêmes. Les pouvoirs nous fabriquent, nous imposent une individualité, c'est-à-dire une

411 *DE* III, « Corso del 14 gennaio 1976 » n° 194 [1977], *art. cit.* p. 180.

412 *DE* II, « Folie, une question du pouvoir », n° 141 [1974], *art. cit.* p. 663.

identité – chez Foucault ces deux termes sont synonymes. Nous vivons dans une société dotée d'un vaste organisme bureaucratique capable de nous dire « qui nous sommes » du fait qu'une biographie documentée existe : la naissance, l'école, le travail, etc. La documentation de notre propre passé n'est pas le seul élément permettant de voir la mise en pratique des techniques d'individualisation : Foucault souligne aussi, par exemple, comment la pastorale et la spiritualité chrétiennes ont à leur tour contribué à former l'individualité de l'homme occidental. Foucault soutient l'idée d'une "identité obligatoire" pour chacun de nous, une identité à la fois produite par les effets du pouvoir et instrument d'exercice du pouvoir. L'individualité est alors aussi un *savoir* spécifique sur nous-mêmes. Notre individualité est tant « la manière dont nous nous comportons, dont nous prenons conscience de nous-mêmes » que ce qui « oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité. »⁴¹³ En partant de l'idée de résistance éthique de la fin des années 1970, jusqu'à l'idée de processus de subjectivation, il paraît clair que l'identité de l'homme ne subit pas une influence passive car nous sommes aussi en mesure de la former en opérant un travail éthique sur nous-mêmes.

Avec cette idée des techniques d'individualisation, Foucault nous livre une considération importante : contrairement au dire des « théories du sujet » ou des sciences de l'homme, l'individualité, l'identité et la subjectivité ne doivent pas être considérées comme « des comportements profonds et naturels, qui ne sont pas déterminées par des facteurs politiques et sociaux »⁴¹⁴. Encore une fois, Foucault nous indique une voie alternative à la lecture d'un individu souverain (tout comme d'un sujet souverain, car le discours même sur la fabrication des individus correspond bien à celui sur la formation des sujets), et insiste de manière explicite sur le fait qu'« il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, un atome primitif⁴¹⁵ ». Aussi le sujet est-il un balancement entre une subjectivité singulière (formée par des techniques de pouvoir/savoir et que nous pouvons former par nous-mêmes) et les effets du pouvoir. Donc, aucun fond psychologique de l'homme n'existe tout comme il n'y a ni cogito ni instance naturelle qui fixe à l'origine la forme sujet mais c'est à travers des procédures de connaissance, des effets du pouvoir, et des techniques de soi que le sujet se constitue pas à pas.

413 DE III, « Sexualité et pouvoir », n° 233 [1978], *art. cit.* p. 571.

414 DE III, « Foucault étudie la raison d'État », n° 272 [1979], *art. cit.* p. 801.

415 DE III, « Corso del 14 gennaio 1976 » n° 194 [1977], *art. cit.* p. 180.

3.2.4. *Savoir assujettis*

Dans *Il faut défendre la société* Foucault parle non seulement d'individus assujettis, mais aussi de savoirs assujettis qui sont « masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles ». Par « savoirs assujettis » Foucault entend également les savoirs disqualifiés en ce qu'ils sont des « savoirs non conceptuels », c'est-à-dire : « savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises » Sans doute Foucault reprend-il la thématique nietzschéenne autour de la hiérarchisation des valeurs du savoir, et avance l'idée d'un savoir dont le contenu est historique et caché derrière une évidence vraie laquelle est dictée par la hiérarchie de l'érudition. On sait que dans une tradition (au sens de discipline) certains éléments sont dignes d'être pris en considération et d'autres sont négligeables : il y a donc une hiérarchie de valeur, comme déjà le premier Foucault le montre très bien dans *Les Mots et les Choses* lorsque il parle du langage, de la biologie et de l'économie. Il faut alors se déprendre de la hiérarchie et utiliser une méthode historique différente puisque l'attitude philosophique n'est pas une attitude de parti pris des choses. La méthode historique que j'ai mentionnée et que l'on a déjà croisée dans ce chapitre est celle généalogique. D'une certaine manière, la généalogie peut être pensée comme méthode régulatrice de la hiérarchie de valeur des savoirs. Plus précisément, elle considère à la fois les savoirs locaux et les connaissances érudites (la *doxa* et la *scientia* notamment) ; elle utilise aussi bien les savoirs globaux de l'instance théorique que les savoirs discontinus et locaux⁴¹⁶. « Appelons, si vous voulez, “généalogie” le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles.⁴¹⁷ » Comme on peut le constater, la question ne se joue pas du côté de l'empirisme, à savoir dans l'opposition entre l'unité d'une théorie et la multiplicité des faits, mais il s'agit d'une prise en compte soit des savoirs formels et systématiques, soit du « savoir des gens ». Il s'agit encore une fois d'étudier la culture de notre présent afin de comprendre le fonctionnement de l'émergence des savoirs, le fonctionnement de la classification des savoirs soumis à la hiérarchie épistémologique.

416 Cf. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit., Cours du 7 janvier 1976.

417 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit. p. 10.

En somme, il est question d'analyser le processus d'institutionnalisation du discours scientifique à l'intérieur de notre société envisagée comme appareil politique et c'est bien « contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique, que la généalogie doit mener le combat ». En d'autres termes, si l'on veut explorer l'autre face de la même question, il s'agit d'entendre pourquoi le pouvoir a la prétention de s'appuyer sur un savoir scientifique⁴¹⁸. La généalogie est alors cette tentative de démasquer l'évidence qui se cache derrière l'assujettissement des savoirs historiques, derrière la hiérarchisation des connaissances à prétention scientifique, en indiquant la capacité même des savoirs de fonctionner comme opposition à la coercition des discours théoriques, unitaires et formels. La généalogie des savoirs utiliserait plutôt l'axe discours-pouvoir que le binôme traditionnel du savoir : connaissance-vérité. Il s'agit « d'une bataille des savoirs contre les effets de pouvoir du discours scientifique ». Tandis que l'archéologie, telle qu'on l'a analysée dans le premier chapitre apparaissait tout court comme une méthode d'analyse des discours locaux, la généalogie est au contraire une stratégie d'individuation hiérarchique des valeurs du savoir, d'individuation des règles que les relations de pouvoir mettent en place pour produire un discours de vérité, et qui nous touchent car nous sommes soumis à la production de vérité tout comme nous exerçons le pouvoir à travers la vérité.

Afin de comprendre l'enjeu de la question de la hiérarchisation des savoirs et la réponse apportée sur ce problème par la généalogie, l'exemple utilisé par Foucault même concernant la façon dont l'histoire analyse « la guerre » est un outil précieux. Dans ce cas, surgit la difficulté, qu'il faut tenir en considération, de comprendre qui narre l'histoire, car il s'agit assurément de quelqu'un qui se trouve à l'intérieur de l'histoire elle-même. S produit alors un décentrement de la vérité puisque l'histoire, en effet, n'est pas décrite par un sujet universel, mais elle émerge à partir du point de vue du vainqueur ou du vaincu. Dans la leçon du 21 janvier 1976, Foucault met en question le statut de la narration historique de la guerre, et s'inspirant de Nietzsche il examine la proximité de la vérité avec la dimension de la guerre et de la lutte. Ce type de discours établit une liaison entre les rapports de force et les relations de vérité. Ainsi la vérité est-elle positionnée à l'intérieur d'un champ particulier, à savoir le champ de la lutte et de la guerre, elle penche du côté du vainqueur. et devient alors une force politique du fait

418 Foucault utilise à titre d'exemple le cas de l'idéologie marxiste ou de la psychanalyse freudienne.

qu'elle est dissymétrique et met en jeu la force dans une relation de force. C'est de là que ressort alors la prétention à la neutralité et à l'universalité du discours juridico-philosophique (qui déjà, selon les études de Jean-Pierre Vernant, peut être repérée dès la philosophie grecque). Mais bien entendu, la question pour Foucault n'est pas de résoudre le problème de la relativité de l'histoire par rapport à l'absolu de la vérité, mais d'organiser l'histoire en termes de force, pouvoir, stratégie, bref, en termes généalogiques.

3.2.5. *L'homme et la vie, une nouvelle grille historique*

L'homme occidental, d'après Foucault, comprend l'implication d'être « un être vivant dans un monde vivant » tout comme il saisit le fait d'avoir des conditions d'existence dirigées par le « biopouvoir » ; ces deux questions sont les thématiques centrales des prochaines pages. On a anticipé dans le cadre général de la thèse au biopouvoir, à ce pouvoir qui investit la vie et dont on va consacrer successivement plus d'attention. L'étude de la biopolitique est une réflexion capitale afin de comprendre le statut du sujet moderne: réalité biologique et réalité politique ne font qu'une⁴¹⁹. Foucault indique une fracture dans la conception de l'homme au niveau de son interprétation politique par une référence prise de l'histoire de la philosophie : « 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 question⁴²⁰ ». On verra comment Foucault ne considère plus l'homme comme un *zôon politikon*, mais comme un sujet pris par le bio-pouvoir. La notion de *bios* à partir de 1978 sera une notion très importante, soit pour un développement différent du pouvoir que pour la possibilité de formuler une esthétique de l'existence. Pour le moment on doit faire un pas en arrière et envisager d'abord la question de la « vie » vues comme une nouvelle grille historique.

Foucault nous dit que la double problématique de la vie et de l'homme a influencé l'ordre dans l'épistémè classique, et en effet on a examiné cette question dans le premier chapitre. En outre, le pouvoir sur la vie distribue le vivant dans une domination de valeurs et d'utilité. Pour cette raison, il est fondamental de comprendre le

419 Cf M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires », 1976, chapitre V.

420 *Ivi.*, p. 188.

mécanisme et la visée de ce type de pouvoir, cela permettant en effet de saisir non seulement la conception de l'homme moderne, c'est-à-dire la manière dont s'en emparent et le comprennent des savoirs extérieurs, mais aussi comment, tacitement, nous nous comprenons nous-mêmes en tant que vivants. Aussi le pivot conceptuel du biopouvoir fournit-il à l'homme une nouvelle grille intelligible d'auto-entendement. En effet, du côté de la bio-politique « ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme *besoins fondamentaux, essence concrète* de l'homme, *accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible*⁴²¹ ». On voit se délinéer, avec un lexique qui ne semble pas appartenir à Foucault, la catégorie – j'oserai dire – de la vie. En tout cas, Foucault ne reprendra plus ce type de lexique métaphysique.

En lien étroit avec cette thématique, il faut souligner que la conception de l'homme a subi un déplacement lequel indique aussi un nouveau rapport de l'histoire à la vie. Comme on l'a vu dans le premier chapitre à propos de la relation entre l'histoire et la finitude de l'homme, Foucault ayant abordé ces questions dans *Les mots et les choses* (voir supra p. x), l'histoire, entendue comme narration des faits de l'homme-espèce est extérieure, étrangère à la vie : la vie singulière présente une évidente limite biologique (elle est finie) par rapport à l'extension de la continuité narrative de l'histoire. Mais la vie est aussi à l'intérieur de l'historicité humaine, ou mieux, elle en fait partie, car elle est traversée par les technologies politiques de savoir et de pouvoir sur la vie. Par exemple, les statistiques sur la fécondité ou la production d'une population constituent une enquête historique où se joue une projection précisément historique, du passé jusqu'au futur, de la vie de l'espèce humaine. Ce cadre générale autour des implications et des effets de la notion de « vie » chez Foucault, sera développé au détail dans les prochaines pages.

3.2.6. *Le sexe et la vie*

Le dispositif historique de la sexualité se prête parfaitement à une exemplification des deux champs stratégiques du pouvoir ci-avant examinés : le contrôle disciplinaire individualisant d'une part et les techniques de régulation globale de la population d'autre part⁴²². La sexualité a toujours obéi à une loi d'intelligibilité qui concrétise les

421 Ivi., p.191. Souligné par moi.

422 Voir A. I. Davidson *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Harvard University Press, 2001. Voir aussi du même auteur, l'article : « Sex and the

lignes de définitions applicables à un individu. Voici d'abord un exemple historique : au XVIIIème siècle, la science médicale avançait une longue série de stéréotypes qui étaient liés aux traits somatiques du corps de l'individu, la pratique de l'onanisme était par exemple associée aux yeux rouges, à la pâleur de la peau, à un corps trop maigre. Donc, la reconnaissance d'un individu potentiellement enclin à sortir de la norme s'opérait à travers la formulation et la reconnaissance d'une identité. Pourtant, les relations de pouvoir établissent et stabilisent une façon d'être statique de l'identité de l'individu : clef interprétative pré-donnée pour tout comportement des gens. La discipline agissait alors sur la sexualité des individus. En revanche, à partir du XIXème siècle, la régulation de la sexualité de la population touche des phénomènes globaux, tels que la procréation et tous les processus biologiques qui ne concernent plus le corps individuel mais le corps social. Le dispositif médical fonctionnant à travers la dualité de savoir et pouvoir valorise l'idée que la sexualité a deux ordres des effets : sur le corps indiscipliné et sur la sexualité pervertie de la population. Cela implique que la norme est applicable aussi bien au corps à travers la norme disciplinaire qu'à la population à travers la norme de la régulation. Dans la société, la normalisation est divisée entre ces deux types de normes : le sexe avec son dispositif spécifique donne lieu à la gestion à la fois du corps singulier de chaque individu et du corps espèce. Il permet donc de rendre compte aussi bien de l'individualité de l'individu que de la population, et détermine, grâce à l'étude de son dispositif, la singularité de l'histoire personnelle ou la particularité de l'histoire d'une espèce. Ce type de savoir historique est possible car les comportements sexuels sont les objets de savoir d'un champ de connaissance. La sexualité représente donc une question d'ordre publique, qui requiert une régulation non seulement au niveau collectif mais aussi individuel.

Emergence of Sexuality » in *Critical Inquiry*. Autumn, 1987, p. 16-48 . Reprinted in *Gay Studies and the Social Constructionist Controversy*, edited by Edward Stein.

3.2.7. *L'existence discursive de l'individu*

Concernant l'aspect du dispositif sexuel et la conception de soi, Foucault interroge la manière dont le champ de connaissance du sexe agit sur nous-mêmes : l'historien-philosophe entend définir comment cette connaissance est-elle assumée dans notre comportement, et comment aussi forme-t-elle notre identité. Il s'agit d'une interrogation qui reste toujours dans la dimension de la norme disciplinaire et du savoir qui assujettit⁴²³. « L'histoire de la sexualité – c'est-à-dire de ce qui a fonctionné au XIXe siècle comme domaine de vérité spécifique – doit se faire d'abord du point de vue d'une histoire des discours⁴²⁴ ». L'aspect sur lequel Foucault concentre sa recherche, et à mon sens le plus fécond pour approfondir l'hypothèse soutenue dans ce chapitre, est la relation entre le sexe et la vérité. Cette relation est à n'en pas douter déterminée par le champ de connaissance du sexe où l'on trouve par exemple une science médicale qui prescrit la maladie sexuelle, la biologie de la reproduction, la psychanalyse transforme le désir en parole, et l'institution juridique invente la « perversion permise » qui ne soit ni contre nature ni contre la loi. D'après Foucault, il faut donc étudier le plan d'un discours révélation du sexe où l'individu est destiné à dire la vérité autour de sa relation avec le sexe. Cette connaissance se joue aussi sur le plan normatif, d'individualisation, on pense notamment ici à l'invention des catégories de perversions. Pour le dire simplement mais efficacement, chaque comportement hors norme est assignable à une perversion, du fait que le savoir a précédemment construit une identité perverse. En général, on peut affirmer que l'étude foucauldienne se focalise sur la *transposition en discours* du sexe, "la mise en discours" du sexe. Et Foucault lui-même de préciser : « Le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles.⁴²⁵ » L'objectif de Foucault n'est assurément pas de comprendre si ces processus d'incitation à la mise en discours du sexe sont vrais ou légitimes, mais d'identifier la « volonté de savoir » qui guide et rend possible cette mécanisme discursive. En effet, la volonté de savoir est guidée par une forme de rationalité qui est au cœur de l'institution et du discours normatif-scientifique dans notre société et il s'agit

423 Pour une étude approfondie de la question, voir A. I. Davidson: *L'émergence de la sexualité ; épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, 2005.

424 M. Foucault, *Volonté de savoir*, op. cit. p. 92.

425 Ivi., p.20.

bien de comprendre les stratégies de pouvoir immanentes à cette volonté, comprendre donc son économie de savoir et son économie de pouvoir. À partir du XIX^{ème} siècle, chaque homme a une existence discursive suivant de nouvelles spécifications de l'individu. Cette existence discursive n'appartient pas à l'ordre analytique, et dépourvue de principe de classification ou d'intelligibilité, elle a par contre la prétention d'avoir et de suivre un ordre épistémique "presque" naturel, et de diffuser cette ordre naturel/épistémique (il s'agit de la normativité scientifique) dans l'individu. Ainsi l'individu assume-t-il et incorpore-t-il cette réalité discursive tout comme il est capable d'exprimer cette réalité discursive qui le regarde intimement. Pour s'exprimer, l'homme doit suivre un régime ordonné de savoir (comme on le remarque, la problématique est encore ici liée au problème de l'ordre). Ce régime ordonné du savoir du sexe n'est autre que la pratique de la confession, pratique dérivée de l'aveu pastoral chrétien postérieur au concile de Trente, de l'aveu judiciaire, et qui devient au XIX^{ème} siècle, grâce au savoir épistémique de la psychanalyse, une thérapie orale et confidentielle d'auto-codification.

Comme s'il était essentiel que nous puissions tirer de ce petit fragment de nous-mêmes, non seulement du plaisir, mais du savoir et tout un jeu subtil qui passe de l'un à l'autre : savoir du plaisir, plaisir à savoir le plaisir, plaisir savoir; et comme si ce fantasque animal que nous logeons avait de son côté une oreille assez curieuse, des yeux assez attentifs, une langue et un esprit assez bien faits, pour en savoir fort long, et être tout à fait capable de le dire, dès qu'on le sollicite avec un peu d'adresse. Entre chacun de nous et notre sexe, l'Occident a tendu une incessante demande de vérité.⁴²⁶

Ainsi l'homme occidentale moderne et contemporain sait-il s'interroger : que suis-je, qui suis-je ? Et cette interrogation sur soi-même est possible à partir de sa propre intériorité. Cette codification, telle qu'on peut la constater, est donc une construction historicisable et historique de l'homme, précisément en analogie avec systèmes religieux ou naturels qui tentaient de fournir un principe, une grille d'intelligibilité de l'homme. Le savoir du dispositif sexuel n'est ni plus ni moins qu'une clé d'interprétation ultérieure de l'homme. Nous voici bien capables de dire et de savoir (car le passage se

426 M. Foucault, *Volonté de savoir*, *op.cit.* pp. 101-102.

situé précisément entre dire et savoir) qui nous sommes. Nous sommes en somme « notre corps, notre âme, notre individualité, notre histoire ». ⁴²⁷ il reste encore à comprendre l'homme à travers l'histoire, même si dans le cas du dispositif sexuel il s'agit d'une histoire normative et normalisée.

3.2.8. Face au pouvoir : l'éthique de l'inquiétude et de l'inconfort

La spécificité du pouvoir est qu'il est un mode d'action, en ce sens elle indique une relation positive très proche du fonctionnement de la résistance. Le pouvoir n'est pas une abstraction, mais un exercice existant en acte dans le présent qui ne peut être reconduit à une simple violence sur l'homme ni à un consensus passif de ce dernier. En effet, ces deux cas sont vérifiables en tant qu'effets ou instruments du pouvoir. Or, considérés comme tels, l'un et l'autre impliquent nécessairement une passivité et leur visée (l'homme) n'a donc pas la possibilité de répondre face à la soumission du pouvoir. Foucault désigne le pouvoir au moyen d'une formule élocutive : « l'action sur l'action de l'homme ». Le sujet de la résistance (et du pouvoir) est un sujet d'action qui instaure une relation, tout comme il possède la possibilité de modifier les relations de force. Il faut à nouveau mettre l'accent sur l'activité productrice du pouvoir identifiée comme inquiétante : elle forme nos gestes, nos comportements, crée des formes culturelles, des formes de vie, nous surveille, dicte notre conduite, enfin, cette activité du pouvoir est invisible et omniprésente et nous lui sommes connus, comme des objets évidents. Face à cette activité, Foucault souligne alors que le sujet est certes inquiet, mais cette inquiétude constitue sa force même et non sa fragilité. Quoi qu'il en soit, la dimension du pouvoir n'est pas réductible à l'adjectif « inquiétante » car au contraire elle est vécue comme rassurante. Le pouvoir nous garantit des droits, prend en charge notre santé, nous protège de la délinquance, nous assure un travail ou une éducation. Aussi l'homme est-il couvert, en quelque sorte, par ce masque de protection et de garantie et le voilà qui oublie ou ne se rend pas compte que le pouvoir produit aussi sa forme de vie ainsi que les formes culturelles de tous. Ce qui nous semble évident (notre relation au pouvoir) doit être mis en discussion. Et comme Foucault nous y exhorte il faut être toujours vigilants et

427 Ivi., p. 103.

... ne jamais consentir à être tout à fait à l'aise avec ses propres évidences. Ne jamais les laisser dormir, mais ne pas croire non plus qu'un fait nouveau suffira à les renverser; ne pas imaginer qu'on peut les changer comme des axiomes arbitraires, se souvenir que, pour leur donner l'indispensable mobilité, il faut regarder au loin, mais aussi tout près et tout autour de soi. Bien sentir que tout ce qu'on perçoit n'est évident qu'entouré d'un horizon familier et mal connu, que chaque certitude n'est sûre que par l'appui d'un sol jamais exploré. Le plus fragile instant a des racines. Il y a là toute une éthique de l'évidence sans sommeil qui n'exclut pas, tant s'en faut, une économie rigoureuse du Vrai et du Faux ; mais elle ne s'y résume pas⁴²⁸.

Les études foucaaldiennes sur les pratiques et les régimes de vérité autour de la folie, de la clinique, de la sexualité, de la délinquance, développées par l'historien-philosophe sous la forme du binôme savoir-pouvoir, permettent de mettre au jour l'émergence de dispositifs qui n'existent pas de manière naturelle dans la réalité mais sont construits par l'homme à travers la « soumission légitime » au partage du vrai et du faux⁴²⁹. *L'économie rigoureuse du Vrai et du Faux*, à peine citée, n'est autre que l'apparence épistémologique derrière laquelle se cache le pouvoir dont on a déjà parlé, une apparence qui empêche de voir le mécanisme de fonctionnement du pouvoir. Quand une chose résulte vraie, évidente, on ne trouve pas de raison pour la mettre en question. Voilà la nature de l'inquiétude à laquelle Foucault aspire : une constante interrogation, une constante mise en question, voilà le champ éthique de l'homme résistant, celui qui refuse les mécanismes de docilité du pouvoir. Une analyse pertinente du champ politique doit être déclinée au présent qui entend saisir la relation de force en action. Pour comprendre comment le pouvoir agit sur nos actions, il faut interroger : « Qui sommes-nous à l'heure qu'il est ? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'emportera avec lui ?⁴³⁰ ». Et encore, l'attitude à

428 Cf. *DE III* « Pour une morale de l'inconfort », n°266 [1979], *art. cit.* p. 788. Pour un regard approfondi de la question voir l'article de A. I. Davidson, « L'etica dell'inquietudine » in *La Repubblica*, April 2, 2004.

429 Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 22 et suivantes. « Ce qui n'existe pas comme réel, ce qui n'existe pas comme relevant d'un régime légitime de vrai et de faux, c'est ce moment, [...] qui marque la naissance de cette bipolarité dissymétrique de la politique et de l'économie. La politique et l'économie qui ne sont ni des choses qui existent, ni des erreurs, ni des illusions, ni des idéologies. C'est quelque chose qui n'existe pas et qui pourtant est inscrit dans le réel, relevant d'un régime de vérité qui partage le vrai et le faux. » *Ivi.*, *op. cit.*, p. 22.

430 *DE III*, « Pour une morale de l'inconfort », n° 266 [1979], *art. cit.* p. 783.

adopter dans ce questionnement relève du journalisme : « Qu'est-ce qui vient de nous arriver ? Quel est cet événement qui n'est rien d'autre que ce que nous venons tout juste de dire, de penser et de faire – rien d'autre que nous-mêmes, que ce quelque chose que nous avons été et que nous sommes encore ?⁴³¹ ».

Au contraire, la tranquillité détermine une forme de passivité du rapport exercé unilatéralement : c'est un péril tant au niveau tactique que politique. Dans *Naissance de la biopolitique* Foucault analyse les formes paradoxales de contrôle du libéralisme, à savoir la liberté et la sécurité. Chacune fait partie d'une nouvelle rationalité de l'art de gouverner, c'est-à-dire celle de « gouverner moins » et donc d'« être moins gouvernés », la première touche la sphère de la liberté (les limites de la compétence du gouvernement et le libre jeu des intérêts de chacun et de tous), et la seconde celle de la tranquillité : la pratique gouvernementale peut s'autolimiter seulement si le sujet est tranquille. La société, en ce sens, avec l'apparition de la rationalité gouvernante de la biopolitique, devient le principe critique de l'excès de pouvoir aussi bien du sujet que de la technologie libérale du gouvernement. La société est ainsi régulatrice à la fois du « laissez-nous faire », le moindre gouvernement libéral et du « *quieta non movere* » (« à ce qui reste tranquille surtout ne pas toucher »), c'est-à-dire laisser faire le sujet tranquille.

Le sujet qui résiste est inséré dans un champ d'action présent, à un moment et dans un contexte donné. Le pouvoir, même dans ses relations les plus radicales n'exclut jamais une pratique de la liberté puisque le sujet agit toujours dans un champ de possibilité : on peut toujours modifier la dimension stratégique du pouvoir et ainsi la résistance, de son côté, ne se présente jamais extérieure aux relations. La pratique politique est pour Foucault inquiétude et inconfort. Non pas parce que il faut échapper au pouvoir, mais parce que il faut toujours l'analyser pour lui résister. La tranquillité serait alors d'arrêter la pensée.

Afin de développer une stratégie de contre-conduite par rapport à une relation de pouvoir il faudrait assumer une idée différente pour lire du sujet politique. L'analyse d'une possible modification d'une relation de force doit passer par l'étude des rapports d'assujettissement, et non d'un sujet politique idéal ou d'un sujet naturel juridique. C'est pourquoi le modèle de la souveraineté comme le modèle juridique ne sont pas en

431 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 22

mesure de décrire le pouvoir.

En outre, les pratiques de pouvoir visent à créer une stabilité où placer le pouvoir lui-même (le fondement du pouvoir), en définissant ainsi la dimension éthique de la tranquillité du sujet. Lorsque la « tranquillité » sera sclérosée, l'assujettissement pourra être considéré accompli. En ce sens, l'identité de l'individu doit être en quelque sorte innommable, paradoxalement non identifiable, faute de quoi elle résulterait inscrite dans la norme de la conduite donnée. Cette inquiétude se manifeste grâce à l'affirmation possible selon laquelle on ne peut pas cristalliser la subjectivité. L'identité peut alors être modifiée puisque le sujet peut se transformer, que les clés de lecture sont modifiables, ou que le sujet peut agir sur sa propre forme de vie. En me basant sur ces analyses je pourrais donner une définition du concept d'identité : l'assujettissement du sujet à soi-même. On voit ici s'installer une sorte d'autoproduction, ou pour mieux le dire, on a d'abord une stimulation à partir des relations de pouvoir qui visent à stabiliser le sujet, mais successivement une autre phase se met en œuvre. En effet, cette phase correspond au moment où, en se radicalisant dans un champ de pouvoir la relation de pouvoir elle-même vérifie la limitation à l'imposition schématique de l'identité. La dimension de la résistance est éthico-politique, on le verra dans le prochain chapitre, et elle a comme effet secondaire une fonction ontologique quant à la production de subjectivité, à la modification d'une relation de pouvoir et à la définition d'un rapport autre avec sa propre identité rendue possible pour chacun car, comme nous rappelle Foucault : « ma façon de ne plus être le même est, par définition, la part la plus singulière de ce que je suis⁴³² ».

§3.3 *La pratique gouvernementale*

3.3.1. *L'ordre naturel de la réalité politique gouvernementale*

Un tournant important dans l'analyse foucauldienne du pouvoir se produit en 1976 avec la publication du premier volume de *L'histoire de la sexualité : La volonté de savoir* et le cours de Foucault au Collège de France intitulé *Il faut défendre la société*. Ce virage conceptuel se traduit à travers l'étude de la prise en charge de la vie par le pouvoir, à

432 Ivi., p. 784.

savoir la biopolitique⁴³³. Si la politique peut avoir une telle prise de pouvoir sur l'individu c'est parce que l'homme est un être vivant appartenant à l'espèce humaine : donc l'effet important à mettre au jour est la création d'un savoir politique fondé sur la naturalité de l'espèce humaine. Au long de ce paragraphe, on tentera alors de montrer l'implication d'une bio-ontologie – d'une production de l'individu à partir de l'investissement de la vie – dès lors que l'on parle de biopolitique⁴³⁴. La biopolitique implique en effet une action du pouvoir sur la vie. La vie devient la cible du pouvoir qui prend ainsi en charge toute l'extension entre l'organique et le biologique et se déplace du corps à la population.

L'étude foucauldienne du pouvoir, dans ce glissement de l'idée disciplinaire du pouvoir vers la question de la biopolitique, s'enrichit donc d'une réflexion élaborée à partir de deux analyses : la première concerne la théorie classique de la souveraineté, pour laquelle le droit à la vie et à la mort a été, entre autres, un aspect crucial, et la seconde se concentre sur la discipline développée à partir de l'étude de la pastorale chrétienne, de l'examen de soi, des pratiques de l'aveu, des techniques de direction de la conscience à la fin XVIème siècle. Quant au premier point, Foucault nous dit que la continuation de la vie ou son interruption sont soumises à la volonté du souverain, ce qu'exprime la formule « laisser vivre, faire mourir ». À partir du XIXème siècle, le droit se systématisait à l'inverse : « faire vivre et laisser mourir ». La discipline, l'anatomopolitique postulée auparavant par Foucault s'appliquait au corps des individus, autrement dit sur le corps vivants des hommes, alors que le biopouvoir s'exerce sur

433 La première utilisation du terme « biopolitique » par Foucault a lieu en 1976 dans *La volonté de savoir*, *op. cit.* p. 181 et dans *Il faut défendre la société*, *op. cit.* p. 216.

434 La question de l'implication ontologique de la politique chez Foucault a été formulée et étudiée par Judith Revel et Toni Negri. À ce propos, je renvoie aux articles de J. Revel : « Construire le commun : une ontologie », *Rue Descartes* 1/ 2010 (n°67), p. 68-75 ; « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 16 | 2009, mis en ligne le 20 mai 2011, consulté le 26 février 2015. URL : <http://traces.revues.org/2583> ; DOI : 10.4000/traces.2583 ; « Ce que vaut la vie », *Multitudes* 4/ 2006 (no 27), p. 5-10, URL : www.cairn.info/revue-multitudes-2006-4-page-5.htm , DOI : 10.3917/mult.027.0005 ; « Biopolitica e controimpero », in *Controimpero*, Rome, Manifestolibri, 2002 ; « Per una biopolitica della moltitudine », in P. Peticari (éd.), *Biopolitica minore*, Rome, Manifestolibri, 2003. « Tre decostruzioni biopolitiche : vita, natura, identità », in M. Galzigna (éd.), *Foucault oggi*, Milan, Feltrinelli, 2008 ; La potenza creativa della politica, la potenza politica della creazione », in M. Baravalle (éd.), *L'arte della sovversione*, Roma, Manifestolibri, 2009. J. Revel, A. Negri, « Inventer le commun des hommes », *Multitudes* 4/ 2007 (n°31), p. 5-10. DOI : 10.3917/mult.031.0005 ; « La pensée comme laboratoire du commun », préface à A. Negri, *Inventer le commun des hommes*, Paris, Bayard, 2010. « Biopouvoirs et puissance de la vie : une nouvelle ontologie du politique », in *24 heures Foucault : le Journal*, sous la direction de Thomas Hirschorn, Paris/Palais de Tokyo, 2004. « La puissance du vivant, nouvel enjeu du politique », in *L'Humanité*, dossier spécial « Michel Foucault », 16 décembre 2004.

l'homme en tant que homme-espèce. Le biopouvoir s'attache à des questions telles que les processus de contrôle de la naissance, le taux de reproduction, la fécondité de la population, la mortalité et la longévité. Ainsi la vie devient-elle une problématique globale, elle ne rime plus avec l'autoconservation individuelle, mais se présente en lien étroit avec la dimension économique et politique. La biopolitique considère alors l'individu comme « phénomène général » qu'il est possible de soumettre à des prévisions et des statistiques, selon l'ordre d'une technologie de sécurité sur les corps forgée par le savoir biologique. Aussi le pouvoir intervient-il sur la vie, sur le mode de vivre des individus afin de renforcer la vie même. La mort, par contre, est l'extériorité maximale du pouvoir, le phénomène individuel sur lequel ce dernier n'a aucune prise. De ce fait, la vie est posée comme une affaire publique et la mort est reléguée au privé (il y a donc précisément une inversion des termes par rapport au passé) devenant en cela la caractéristique singulière par excellence. La confrontation avec le concept de la vie nous permet de mieux comprendre la distinction entre la vie et la mort, distinction qui est le fruit ou mieux, le produit de la rationalité gouvernementale : la vie doit être sauvegardée non seulement en tant que droit inaliénable de l'individu singulier mais aussi en tant que composante naturelle de la continuation de l'espèce humaine. La fonction transcendantale de Dieu qui postulait l'absolue inaliénabilité de la vie, s'inscrit alors dans la forme même, rationnelle, de la gouvernementalité, autrement dit elle devient une garantie universelle. Le concept de gouvernement chez Foucault désigne une manière autre de penser le pouvoir successivement à la formulation de l'anatomopolitique disciplinaire, Foucault élabore un concept de gouvernement qui indique une autre manière de penser le pouvoir : le gouvernement s'appuie sur une technique agissant sur la représentation collective des individus, c'est-à-dire la société, et il est instrument pour conduire la conduite des hommes. C'est au XVIème siècle, grâce au changement gouvernemental opéré à travers le passage d'une structure féodale à celle des états administratifs territoriaux, que le gouvernement de la conduite commence à se déployer. Le contre-courant de cette forme rationnelle politique sera développé par Foucault, non sans quelque accent stoïcien, autour du questionnement : comment se gouverner soi-même ? et encore : « comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire

pour être le meilleur gouverneur possible?⁴³⁵ »

Le biopouvoir se définit en ces termes : « l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique ou d'une stratégie politique [...qui] repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine⁴³⁶ ». L'espèce humaine serait alors la vérité naturelle servant de base pour la logique du biopouvoir. L'élément de réalité de cette nouvelle forme rationnelle du pouvoir est encore une fois l'idée de ramener les comportements humains à un ensemble de règles basées sur l'ordre naturel des choses, un but caché sous la prétention de restituer à l'homme la garantie de sécurité dans une société.

La régulation de la discipline dans les disciplines de la société moderne suppose que la nature de l'homme est mauvaise, la loi fonctionnant ainsi au nom du dispositif de sécurité⁴³⁷, et Dieu était le témoin de cette nature mauvaise attribuée à l'homme. Dans la technologie libérale du gouvernement, malgré la mise à l'écart d'une interposition divine, la nature fonctionne toujours en tant que « complémentaire de la réalité », ou mieux comme une physique : une série de réactions cause-effet orientée au bon comportement des hommes. Avec cette logique l'ordre de la nature se présente en termes d'ordre de réalité dans la dimension politique. Là où un ordre de nature et de réalité sous-tendent une technologie existe aussi une forme précise de rationalité du pouvoir⁴³⁸, ce que l'on examinera au paragraphe 3.5. *Le projet de la critique de la raison politique* de ce chapitre. Le libéralisme recourt à des principes qui semblent analogues à des mécanismes de la réalité. Le jeu se pose alors comme suit : « laisser les gens faire, les choses passer, les choses aller, laisser faire, passer et aller », ce qui implique que la liberté (laisser-faire) devient un ordre naturel de l'action de l'homme, et ainsi s'insère-t-elle paradoxalement dans une technologie du pouvoir : « la liberté n'est

435 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. p. 92, repris dans *DE III* « La gouvernementalité », n° 239 [1978] art. cit. p. 636.

436 Ivi., p. 3.

437 Cf Ivi., p. 48-50. « De sorte que l'on arrive, je crois, à ce point qui est essentiel et dans lequel à la fois toute la pensée et toute l'organisation des sociétés politiques modernes se trouvent engagées, cette idée que la politique n'a pas à reconduire jusque dans le comportement des hommes cet ensemble de règles qui sont celles imposées par Dieu à l'homme ou rendues nécessaires simplement par sa mauvaise nature » Ivi. p. 49.

438 Les jeux du pouvoir postulés dans l'analyse du pouvoir disciplinaire, deviennent « rationalités », « formes rationnelles » : un mélange entre méthode de contrôle/sécurité, ordre de réalité, mécanisme du pouvoir, fonctionnement du dispositif et régulation de ce dernier.

pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité. »⁴³⁹

Aussi la notion de population, pivot capital du biopouvoir est-elle vue sous son aspect de naturalité : il s'agit d'un ensemble non pas de sujets de droit, mais d'individus qui partagent les mêmes phénomènes biologiques. En fait, comme on l'a dit, ce pouvoir développe un système de savoir basé sur le régime général des êtres vivants et vise des aspects tels que la natalité, la longévité, la santé et d'autres encore⁴⁴⁰.

À partir du moment où le genre humain apparaît comme espèce, dans le champ de détermination de toutes les espèces vivantes, du coup on peut dire que *l'homme apparaîtra dans son insertion biologique première*. La population, c'est donc par un bout l'espèce humaine et par un autre bout, c'est ce qu'on appelle 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, de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions⁴⁴¹.

« L'homme apparaîtra dans son insertion biologique première » nous dit Foucault, en soulignant non seulement le fait que l'homme à, certes, une appartenance naturelle à l'espèce vivante qui est la caractéristique de référence représentative de tous les hommes, mais aussi et surtout que cette représentation abstraite de l'homme se base sur un savoir biologique.

En outre, lorsque Foucault analyse la raison d'État, c'est-à-dire « le type de rationalité qui va permettre de maintenir et de conserver l'État à partir du moment où il est fondé » il met côte à côte deux principes : l'un concerne la nature, ou mieux l'agouvernementalité de la nature, le *Principia naturae* et l'autre concerne l'État, la *ratio status*. Ces deux principes constituent la référence aux savoirs et techniques transmises à la politique de l'homme occidental moderne. L'art de gouverner apparaît ainsi sur le fond de ces deux principes successivement à la fondation de l'épistémè classique : à

439 Ivi. p. 50

440 « Premièrement, la population, telle qu'on la problématise dans la pensée, mais aussi dans la pratique gouvernementale du XVIIIe siècle, n'est pas la simple somme des individus habitant un territoire. Elle n'est pas non plus le seul résultat de leur volonté de se reproduire. Elle n'est pas non plus le vis-à-vis d'une volonté souveraine qui peut ou bien la favoriser ou bien la dessiner. En fait, la population n'est pas une donnée première, elle est sous la dépendance de toute une série de variables. » Ivi. p. 72-73.

441 Ivi., p. 77. Souligné par moi.

partir de 1580, le monde est sous-tendu, sur le plan du système de pensée, par les « formes d'intelligibilité mathématiques ou classificatoires », et de ce fait la nature et ses lois intelligibles ne sont plus régies par un Dieu anthropophile (qui rend manifeste ses lois aux hommes), mais par un ordre de la *mathesis*. Ainsi, avec la parution de l'épistémè classique l'homme s'aperçoit de la « dégovernmentalisation du cosmos⁴⁴² ». À la même époque, correspondant plus précisément à la période 1580-1660, commence à se développer un autre thème que l'on a cité quelques lignes plus haut : la *res publica*, l'espace du public. Dans son exercice du pouvoir, le souverain n'est alors plus le prolongement sur terre de la volonté divine, ce qui créerait ainsi un continuum entre la nature divine et l'homme. À partir de l'épistémè classique, en effet, une tâche spécifique liée à l'art de gouverner se constitue : il n'est plus question de se référer au pouvoir de Dieu face à la nature, ni même au pasteur ou au père de famille qui exerce leur autorité sur des ouailles ou des enfants. Une forme en tous points spécifique et inédite apparaît « qui consiste à gouverner et pour laquelle il n'a pas à trouver de modèle, ni du côté de Dieu ni du côté de la nature » et « cette émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement⁴⁴³ », n'est autre que la chose publique, espace commun des hommes où s'exercera la pratique du gouvernement. En outre, le public devient la « réalité nouvelle » dans laquelle la population peut s'exprimer. Comme cadre d'action et de manifestation de la population, le public représente alors ce nouvel espace de production d'une autre rationalité, c'est-à-dire la rationalité nouvelle appartenant au mécanisme du biopouvoir. Tandis que le public constituait auparavant le lieu d'une action individuelle, c'est désormais son aspect collectif qui est mis en avant. La société même sera ainsi perçue comme « une naturalité spécifique à l'existence en commun des hommes⁴⁴⁴ » et dès lors elle constituera le « champ spécifique de la naturalité propre à l'homme ». On voit alors comment l'art de gouverner efface d'une part le continuum avec la nature – où la nature signifie Dieu – mais il utilise quand même des aspects "naturels" pour pouvoir s'exercer : la naturalité de la liberté, et l'aspect biologique de la population. En ce sens on comprend alors que « la politique n'est donc pas quelque chose qui a à s'inscrire à l'intérieur d'une légalité

442 Ivi., p. 240 et sq.

443 Ivi., p. 242.

444 Ivi. p. 357.

ou d'un système de lois. La politique est quelque chose qui a rapport à la nécessité ⁴⁴⁵». Une telle nécessité se manifeste dans les appareils de savoir, dans une dimension de l'exercice du pouvoir, comme par exemple les appareils administratifs. Le savoir du gouvernement se développe autour d'une raison pratique qui interroge : « quel faire ? », ou « comment gouverner ? ». De plus, ce qui apparaît avec le développement de l'épistémè classique est une raison gouvernementale qui, d'après Foucault, débute avec « l'histoire de la rationalité occidentale », il s'agit pourtant de la « politique comme *mathesis*, comme forme rationnelle de l'art de gouverner⁴⁴⁶ ».

3.3.2. *Entre biopolitique et bio-histoire : la production d'autres individus*

La technologie politique dont il est ici question, est née à partir des pratiques de gouvernement de la raison d'État, pratiques issues de la dimension religieuse, comme on le verra plus avant, mais aussi du phénomène de la médicalisation de la vie. L'existence, la conduite, le comportement, le corps humain, la vie de l'homme s'intègrent au XVIIIème siècle dans un « réseau de médicalisation ». En fait, la médecine moderne également, comme la rationalité gouvernementale, ne considère pas seulement l'individu singulier mais l'espèce humaine entière comme « ensemble du phénomène de la vie ». Ainsi, dans la médecine moderne, une inversion du paradigme entre vie et mort se produit. Du reste, on sait que dès le début des années soixante-dix Foucault a commencé à penser la dimension politique comme une dimension hospitalière : « Aujourd'hui, le monde est en train d'évoluer vers un modèle hospitalier, et le gouvernement acquiert une fonction thérapeutique. La fonction des dirigeants est d'adapter les individus au processus de développement, selon une véritable orthopédie sociale. »⁴⁴⁷ La vie est alors le champ d'action et d'intervention tant du médical e que de la politique et Foucault exprime sur ce propos son projet d'entamer une « bio-histoire ⁴⁴⁸», l'histoire des « événements fondamentaux de l'homme⁴⁴⁹ ». La transformation relative au paradigme vie/mort est l'un de ces événements. Foucault

445 Ivi., p. 269.

446 Ivi. p. 295.

447 DE II, « Le monde est un grand asile » n° 126 [1973], *art. cit.* p. 433.

448 Cf. DE III, « crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine », n° 170 [1976], et DE III, « Bio-histoire et bio-politique » n°179 [1976]. Foucault donne cette définition de bio-histoire : « la trace que peut laisser dans l'histoire de l'espèce humaine la forte intervention médicale qui débute au XVIIIème siècle ». DE III, « La naissance de la médecine sociale », n° 196 [1977], *art. cit.* p. 207.

449 *Ibidem*.

évoque aussi le cas de Darwin, dont la portée historique est indéniable et qui a eu comme conséquence de faire comprendre le lien entre les lois générales de la vie et les événements historiques⁴⁵⁰ : l'évolution de l'homme est de nature historique. L'histoire de l'homme et la manière de concevoir ou de traiter la vie s'impliquent réciproquement. L'histoire ne reproduit pas simplement la vie, elle participe directement du processus de transformation de la conception de la vie ou de la vie tout court (si on la considère aussi au niveau biologique et pas uniquement en rapport à la formation par la pensée des idées sur la vie). « Il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la "nature" s'imposeraient à l'histoire⁴⁵¹ » mais, au contraire, il est nécessaire d'identifier des faits historiques qui s'imposent dans la manière de concevoir la nature et par conséquent, le biologique. Ainsi, Foucault nous dit-il, à partir du XVIIIème siècle, l'économie politique de la société ressemble dans sa dynamique générale à la médicalisation. En effet, penser la vie comme une synecdoque d'une espèce humaine a impliqué la formation de notions étatiques comme race humaine ou population. Ainsi, tant la médecine que la politique ont élaboré une stratégie biopolitique visant la force productive des individus. Ce n'est pas un hasard si au XVIIIème siècle on parle de *Medizinische Polizei*, désignant par là l'hygiène publique, la médecine sociale. La biopolitique considère donc la population comme « un ensemble d'êtres vivants et coexistants, qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers et qui [...] relèvent des savoirs et des techniques spécifiques⁴⁵² ».

En outre, la gestion de la vie se fait à partir de la matérialité même de la vie :

la relation de pouvoir avec le sujet, ou mieux, avec l'individu, ne doit pas être simplement cette forme de sujétion qui permet au pouvoir de prélever sur le sujet des biens, des richesses et éventuellement son corps et son sang, mais que le pouvoir doit s'exercer sur les individus en tant qu'ils constituent une espèce d'entité biologique qui doit être prise en considération, si nous voulons précisément utiliser cette population comme machine pour produire, pour produire des richesses, des biens, *produire d'autres individus*⁴⁵³ .

450 Foucault nous donne l'exemple de l'enclosure en Angleterre qui causait la modification de la flore et de la faune.

451 DE III, « Bio-histoire et bio-politique » n° 179 [1976], *art. cit.* p. 97.

452 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.* p. 723.

453 DE IV « les mailles du pouvoir », n° 297 [1982], *art. cit.* p. 193. Souligné par moi.

Il existe alors une technologie politique qui n'est pas seulement de "découverte" de la population mais aussi de production d'individus. La vie entre dans le domaine du pouvoir, et à partir d'elle se créent toute une technologie d'invention de l'individu ainsi que des moyens de production des comportements de l'être humain⁴⁵⁴. Si la discipline créait à travers la norme des identités et distribuait les individus spatialement en produisant des individus dociles, la production biopolitique des individus (que l'on qualifierait de bio-ontologique) produit des individus en à travers le recours à la naturalité comme à l'ordre de l'espèce humaine. En effet, Foucault ne dit pas : « produire des individus » mais « produire *d'autres* individus » au sens d'une démultiplication de la force productive liée à chaque individu et de la conservation de l'espèce, en somme et en parallèle d'une production de garanties ultérieures à la société pour le bien-être de cette dernière.

Dans le dernier chapitre du présent travail on s'arrêtera sur la *teknê tou biou*, l'art de vivre, une technique de l'existence comme réponse à la problématique politique de la vie et qui peut être considérée comme « matériau d'une œuvre d'art esthétique ».

3.3.3. *Le paradoxe du « omnes et singulatim » et la contre-conduite de soi*

Dans *Sécurité, territoire, population* Foucault développe trois concepts clés dans son analyse du pouvoir : la gouvernementalité, le pouvoir pastoral et la conduite/contre-conduite. C'est dans le cadre d'une « histoire du sujet⁴⁵⁵ » qu'il amène cette recherche. Ces trois concepts sont liés l'un à l'autre et forment ainsi un champ conceptuel. Dans ce cours, Foucault interroge : qu'est-ce que ce pouvoir de gouverner ? Il abandonne ainsi la rhétorique selon laquelle gouverner signifie régner (être souverain) en précisant notamment que l'on peut gouverner un sujet comme une ville ou un peuple. L'idée d'un gouvernement des hommes prend son origine en orient et se présente initialement en revêtant deux formes : celle du pouvoir pastoral et celle de la direction de la conscience des âmes. Dieu est le pasteur des hommes et les souverains ou les rois ne sont que des subalternes de ce Dieu-berger. L'idée du gouvernement naît ainsi en épousant la dynamique religieuse et en effet, il suffit de penser que les rois sont désignés comme

454 Cf. *DE III* «El poder, una bestia magnaifica » n° 212 [1977].

455 Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.* p. 187-188.

pasteurs dans le texte biblique. Aussi l'idée de gouverner s'éloigne-t-elle de celle selon laquelle la politique est née dans la *polis* grecque, d'ailleurs aussi identifiée comme l'espace politique par excellence. En effet, on ne peut retrouver dans la *polis* un gouvernement des hommes proprement dit. Cette idée du gouvernement des hommes, ou encore l'idée que notre vie entière est politiquement dirigée marque, en 1978, le premier passage dans le virage conceptuel foucauldien allant de « l'analytique du pouvoir » à « l'éthique du sujet ». Au long de son cheminement philosophique, tel qu'on l'a vu, on peut discerner à grands traits deux définitions distinctes du sujet chez Foucault : le sujet en tant qu'effet de l'assujettissement et le sujet pris dans un processus de subjectivation (pratique de soi). Chez le Foucault des années soixante-dix, la subjectivation est liée à l'assujettissement, la vérité de l'aveu est par exemple subjectivante (c'est-à-dire qu'elle peut prendre part au processus de subjectivation) mais elle présuppose l'assujettissement : aussi le sujet naît-il d'une forme d'extraction de la vérité grâce au pouvoir politique, il n'y a donc pas encore de moment éthique. En 1978, subsistait une ambiguïté entre les domaines de l'éthique et du politique, qui se dissout dans une forme définie grâce au concept de la conduite (ou contre-conduite) de soi : le soi n'est pas une substance mais une forme, donc il est malléable et même si le pouvoir le forge, il peut se modifier avec un travail sur lui-même. Si on arrive à modifier la pratique de formation de la subjectivité, par conséquent on modifiera aussi la forme du sujet. Lorsque la forme change aussi l'éthique change. Le lien entre la volonté et la liberté n'est pas explicité selon la règle d'une faculté métaphysique mais la volonté est une pratique de la liberté. La volonté n'est donc pas préétablie comme le serait une faculté métaphysique, mais si l'on décline la volonté comme pratique à exercer au temps présent, on comprendra comment elle est équivalente à l'exercice de la liberté. La résistance qui vise un rapport de pouvoir est alors une forme de la liberté éthique : en effet, si je change moi-même j'aurai un effet politique considérable sur moi-même et sur les autres.

Le pouvoir est un ordre, une organisation du gouvernement quotidien des hommes. La gouvernementalité descend de l'idée ancienne du pouvoir pastoral, comme Foucault le démontre dans *Sécurité, territoire, population*. L'étude de la genèse du développement d'une technologie politique individuelle amènera Foucault à théoriser la biopolitique, c'est-à-dire la manière dont le pouvoir s'exerce aujourd'hui sur la vie

individuelle et sur la vie collective. Le pouvoir pastoral agit sur une multiplicité mobile, il ne réprime pas des ennemis de l'ordre mais fortifie les hommes. La visée principale de ce type de pouvoir est la santé du troupeau : il s'agit en somme d'un pouvoir qui prend soin des hommes. Le devoir ablatif du berger est d'assurer le bien-être de ses hommes. Dans l'idée traditionnelle du pouvoir, c'est communément le sujet ou le citoyen qui se sacrifie pour le bien de son peuple, de sa ville ou de son État. Par contre, le gouvernement des hommes implique le bien-être des hommes, et celui qui se sacrifie n'est donc plus le sujet mais le berger. Le pouvoir pastoral – et en voici la caractéristique la plus intéressante – est à la fois individualisant mais aussi global. Cette procédure d'individualisation rend manifeste le paradoxe de « tous et chacun », *l'omnes et singulatim*, du gouvernement des hommes. Le berger doit se sacrifier pour la totalité du troupeau et le troupeau à son tour se sacrifie pour chaque brebis, car pour la santé d'un homme singulier, c'est-à-dire ici pour retrouver et sauver une brebis égarée, le berger peut s'imposer d'abandonner provisoirement le troupeau⁴⁵⁶. Il faut souligner que cette inversion sacrificielle du pouvoir (l'inversion de la direction du sacrifice qui passe de l'individu au gouvernement) crée une conception différente du sujet occidental. Le pouvoir se finalise sur chaque comportement de chaque homme, un trait individualisant qui s'exerce sur nous-mêmes. Il est intéressant de considérer le rôle de la vérité et celui du « soi » dans la dynamique du gouvernement des hommes. L'obéissance est sans doute une forme de renoncement au soi (à l'ego) mais Foucault voit dans cette forme de soustraction à la maîtrise de soi typiquement religieuse – en nette opposition avec la *paideia* grecque – une forme de possibilité d'éthique de soi, de production du soi. La volonté individuelle placée dans le champ généralisé de l'obéissance du pouvoir pastoral doit se rapporter à la question de la vérité. En l'absence d'une vérité dogmatique à suivre il est alors difficile de justifier le renoncement à soi. Nous voici donc face à un autre type de relation entre pouvoir, vérité et maîtrise de soi. Par exemple, la religion chrétienne impliquait de suivre la Loi dictée par Dieu pour la salut. Mais le contrôle de soi-même prend aussi la forme de production de soi-même, comme l'illustrent les exemples, utilisés par Foucault, de la pratique monastique ou des règles issues de la pastorale tridentine, qui se développent autour d'un enseignement, d'une direction de la vie quotidienne et comportent l'adhésion à une forme de vie

456 Cf. Ivi., p. 104.

spécifique, laquelle est en outre guidée à travers une direction de conscience⁴⁵⁷. L'examen de conscience, qui est l'une des premières formes de l'aveu, implique que le sujet se positionne face à soi-même. La direction de conscience vise une relation entre la vérité et une maîtrise de soi et il s'agit ainsi de : « former sur soi, à chaque instant, par l'examen de conscience un certain discours de vérité. On va extraire et produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi on va être lié à celui qui dirige notre conscience⁴⁵⁸ ». Le directeur de conscience (le berger) doit connaître la vérité de tous ceux qui se soumettent à l'examen de conscience. L'individualisation dont il est question ici, inventée par les pratiques pastorales, est alors produite selon trois modalités : l'identification analytique, l'assujettissement à travers la servitude, c'est-à-dire l'obéissance à Dieu, une production interne de vérité à travers la subjectivation. Ici, l'acception du terme subjectivation diffère de celle qu'il assumera dans les années 1980 avec la notion de libre travail du sujet sur soi-même : en effet, dans la tradition chrétienne, ce terme renferme une certaine ambiguïté puisqu'on ne peut alors parler de subjectivation "tout court" mais de forme d'assujettissement qui passe par une technique de soi. La technique de soi est en cela l'un des effets majeurs de la gouvernementalité chrétienne, il suffit de penser au gouvernement ou à l'économie des âmes). Le rapport entre la vérité et le sujet est en fait caractéristique de l'obéissance pastorale. Le mode d'action du pasteur chrétien est individuel et individualisé, on est face à une sorte de dépendance intégrale. La soumission de l'individu est alors principalement due à l'obéissance à la Loi et à l'ordre moral de Dieu.

La « contre-conduite », ou pour mieux dire les contre-conduites, sont un pont ultérieur entre l'analytique du pouvoir des années soixante-dix et l'esthétique de l'existence des années quatre-vingts. Ce néologisme de Foucault, apparu en 1978, nous offre une voie alternative à la manière dont le gouvernement agit sur nous, en effet le but de la contre-conduite est de se faire conduire différemment. Ce n'est pas un hasard si la

457 Foucault traite de la direction de conscience dans le cours de 1975, « Les anormaux », de 1976 « Contre-réforme et volonté de savoir », ainsi que dans le cours de 1980-81. On reviendra sur ce thème de manière plus détaillée dans le dernier chapitre de ce travail. Pour une étude approfondie de cette thématique, je renvoie à L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, ETS, 2008 ; P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011. Voir aussi l'article de M. Sennellart « La pratique de la direction de conscience » in (dir.) F. Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, Paris, éditions Kimé, 2003. Du même auteur, voir aussi l'article : « Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana », *Dopo Foucault. Genealogie del Postmoderno*, E. De Conciliis éd., Milan, Mimesis, 2007, p. 33-52.

458 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. p. 186.

même année, devant la Société Française de Philosophie, Foucault se demande comment se faire gouverner différemment, ou bien, comment ne l'être « pas tellement ».

Ce mot « conduite » se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction. Conduite des âmes, je crois que c'est par là qu'on pourrait traduire le moins mal peut-être cette *oikonomia psuchôn* dont parlait saint Grégoire de Nazianze, et je pense que cette notion de conduite, avec le champ qu'elle recouvre, est, sans doute un des éléments fondamentaux introduits par le pastoralat chrétien dans la société occidentale⁴⁵⁹.

Les contre-conduites se présentent comme des formes de résistance au pouvoir qui se déploient à partir de la conduite individuelle. Se référant à l'époque du Moyen Âge, Foucault indique cinq types de contre-conduites : l'ascétisme, les communautés religieuses, mystiques, monastiques, le retour à l'Écriture, et enfin, la croyance eschatologique. En utilisant la pastorale chrétienne comme point de départ, Foucault analysera par la suite la gouvernementalité à partir du XV^e siècle. La conduite est ainsi le concept pivot qui détermine le passage de la problématisation des rapports de pouvoir à la problématisation des techniques de soi lesquelles ne sont rien d'autre qu'une manière de se conduire⁴⁶⁰. En peu de mots : Foucault, à travers l'étude de la gouvernementalité et de son évolution aboutit à la question de l'esthétique de l'existence qui sera l'objet du prochain chapitre.

Étudier la pastorale chrétienne qui « marque l'apparition de modes spécifiques d'individualisation », ou bien, une « individualisation par assujettissement » est décisive pour comprendre et compléter l'histoire du sujet que Foucault s'était préfixé. Voilà pourquoi il examine les procédures de l'individualisation humaine en Occident.

459 *Sécurité, territoire, population, op. cit.* p. 197.

460 C'est surtout grâce aux études de A. I. Davidson que l'on peut fournir cette interprétation de la contre-conduite. Voir à ce propos : « In praise of counter-conduct » in *History of the Human Sciences*, 24 (4), 2011.

3.3.4. La vérité « dans la forme de la subjectivité » utilisée par le pouvoir

La notion de gouvernement s'élargit au fil du cours au Collège de France *Le Gouvernement des vivants* (1979-1980), lorsque Foucault interroge la manière de conduire les hommes à travers la connaissance. Dans son analyse, le philosophe approfondit le thème central de la relation entre l'exercice du pouvoir et le rôle du vrai qui se manifeste avant tout dans l'ordre de la connaissance à des fins de stratégie politique. En d'autres mots, le vrai est une instance utile pour le gouvernement. En second lieu, cette relation pouvoir/vérité dépasse la compréhension du rôle normatif de la validité du vrai et se transforme en interrogation portant sur le fait que le gouvernement exige de ses gouvernés non pas une simple « obéissance » mais des « actes de vérité », – on voit d'ailleurs ici le retour du thème de l'aléthurgie (manifestation du vrai) que l'on a abordé avec l'analyse d'Œdipe. Les aléthurgies sont « des actes réflexifs de vérité » qui se révèlent indispensables pour la relation entre le pouvoir et le sujet qui lui obéit. L'aléthurgie explique le pacte mutuel et l'accord existant entre le sujet et le pouvoir : le pouvoir sera juste si le sujet se manifeste pour ce qu'il est au fond de lui-même. Foucault se focalise surtout sur la pratique des actes de vérité propre au christianisme primitif, mais cette dynamique aléthurgique entre pouvoir, sujet et vérité est la même que l'on peut retrouver dans des dimensions laïques et plus contemporaines, telles que, par exemple, la dimension médicale ou juridique. Avec la pastorale chrétienne, il est apparu qu'on se laisse gouverner, grâce à l'*ars artium/technè technôs* du gouvernement, à travers une triple relation à la vérité : le dogme, la connaissance individuelle et collective des individus, la direction de conscience. De toute évidence, avec la laïcisation de l'État le rôle de la vérité s'enrichit et passe par des dimensions différentes, et le fait de « dire vrai » à propos de soi-même s'éloigne de la dimension religieuse pour se rapprocher de la dimension juridique (tel est le cas de l'aveu) tout comme de la dimension médicale (on pense à par exemple à la pratique psychiatrique). Les conséquences théoriques de ce tournant conceptuel autour des trois axes – pouvoir, vérité et sujet – constituent la passerelle entre l'analytique du pouvoir et l'éthique des processus de subjectivation, c'est-à-dire entre l'analyse des rapports du gouvernement des hommes et la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité.

Dans son cours intitulé *Le gouvernement des vivants*, Foucault évoque la

« nécessité de la manifestation de la vérité⁴⁶¹ », car le pouvoir peut s'exercer seulement si cette dernière se manifeste. Et le philosophe d'aborder ainsi une nouvelle fois la question de la nécessité de la vérité :

La question que je voudrais poser, encore une fois, est celle-ci : comment se fait-il que, dans une société comme la notre, le pouvoir ne puisse s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester dans la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité, des effets qui sont au-delà de l'ordre de la connaissance, qui sont de l'ordre du salut et de la délivrance pour chacun et pour tous ?⁴⁶²

Dans le cours de 1979-1980, le problème envisagé par Foucault ne réside plus dans la compréhension de la manière les hommes constituent les systèmes de connaissance, autrement dit il ne s'agit plus de problématiser une archéologie de la connaissance (au centre de la réflexion du premier Foucault, tel que notre premier chapitre l'a examiné). En effet, le problème concerne désormais le vrai mais il va au-delà de l'ordre de connaissance, car l'analyse foucauldienne ne porte plus seulement sur la normativité des hommes, mais sur le pouvoir qui utilise la vérité « dans la forme de la subjectivité ». Du fait que la force coercitive du vrai fonctionne à l'intérieur d'une dimension politique, elle doit se baser sur l'action du sujet et sous la forme de la vérité que chaque sujet connaît de lui-même. Ainsi Foucault met de côté le problème du sujet de connaissance qui l'avait occupé par le passé et interroge désormais le sujet de la vérité, autrement dit le sujet dont le lien avec le pouvoir passe à travers un rapport à la vérité. Dans la relation sujet/ connaissance, on a vu que le lien nécessaire à la vérité créait une forme d'adhésion volontaire à la vérité, (celle qui, en reprenant la formule nietzschéenne, était qualifiée de « foi métaphysique »). Foucault s'interroge maintenant sur le pouvoir qui crée cette adhésion, cet assujettissement à la vérité. Au fondement de la relation entre pouvoir et vérité, se trouve un pacte qui n'est pas de l'ordre de la logique et qui peut s'exprimer ainsi : « si c'est vrai, je m'inclinerai⁴⁶³ ». Cette attitude « d'inclination », d'adhésion tacite au pouvoir fait partie du rôle de la vérité. Le fait que le pouvoir se

461 M. Foucault, *Le gouvernement des vivants*, op.cit. p. 71.

462 Ivi., p. 73.

463 Cf. Ivi., p. 93-95.

base sur la coercition de la vérité n'implique pas qu'il soit légitimé intrinsèquement car « aucun pouvoir n'est fondé en droit ni en nécessité, dès lors que tout pouvoir ne repose jamais sur la contingence et la fragilité d'une histoire ⁴⁶⁴ ». Le pouvoir doit, pour s'exercer, se lier à la nécessité de la vérité afin de sembler lui-même nécessaire, car la structure du vrai même suffit pour avoir une force de coercition, ainsi peut-il donner au pouvoir le caractère de l'évidence. Si dans la forme primitive de la souveraineté c'était l'ordre divin ou celui des choses de la nature qui légitimaient le pouvoir sur les hommes, à partir d'un certain moment (comme on l'a dit dans le paragraphe précédent à propos de l'épistémè classique et de la *mathesis* dans l'art de gouverner), la vérité n'est plus un facteur externe au pouvoir qui lui confère sa force coercitive, mais elle devient un facteur interne, de légitimation évidente à travers le vrai. Pour que cette force soit confirmée et rendue permanente, la vérité du pouvoir se lie alors à la vérité "manifeste" de chaque homme. Aussi le travail de Foucault devient-il celui de « faire jouer la non-nécessité de tout pouvoir ». Il devient alors possible de refuser tant la théorie universaliste qui fonde le pouvoir sur le droit universel que la théorie humaniste qui le fonde dans la nature humaine. Si le pouvoir ne montre jamais qu'il repose sur « la contingence et la fragilité d'une histoire » il faudrait alors justement mettre au jour la singularité historique et la contingence de chaque pratique de pouvoir. On l'a compris précédemment : au lieu de traiter des universaux il faut traiter des pratiques, il faut comprendre le rapport de connaissance qui s'instaure derrière la pratique dans le champ de savoir, et il faut également comprendre « leur effets dans l'expérience du sujet lui-même ⁴⁶⁵ ». Ainsi, l'analyse foucauldienne ne concerne-t-elle pas seulement le sujet pris dans une relation de pouvoir mais aussi le sujet pris dans une manifestation de la vérité, pris dans un rapport de connaissance permanente. On se penchera à nouveau sur cet aspect dans le prochain chapitre, en mettant l'accent sur les processus de subjectivation.

464 *Ivi.*, p. 76.

465 *Ivi.*, p. 78.

§3.4. « La résistance la plus forte » : Nietzsche et Foucault

3.4.1. Du dressage à la volonté du vivant. L'émergence de la vie

Dans les lignes suivantes on suivra l'hypothèse d'une possible influence de la pensée nietzschéenne sur les passages théoriques de Foucault ; le passage, d'une part, d'une idée de pouvoir assujettissant à celle d'une possible résistance, d'autre part, d'une analytique du pouvoir à une analyse de la biopolitique et de la gouvernementalité.

Le sujet, dont les traits principaux se lisent dans la parabole des études foucaaldiennes, semble être un contrepoint positif entre l'analytique des relations de force, la gouvernementalité et l'esthétique de l'existence. Mais quel a donc été le rôle de la pensée nietzschéenne dans les virages conceptuels opérés par Foucault ? L'intention ici n'est certes pas de réduire la question au seul héritage nietzschéen ; il s'agit plutôt de compléter, en y ébauchant un autre trait, le cadre complexe du développement de la philosophie foucauldienne. À chaque changement de position théorique, Foucault semble voir les limites de la formulation qu'il a précédemment élaborée, voilà ce qui le pousse à répondre en modulant et en enrichissant sa propre argumentation. Nietzsche est-il présent et dans quelle mesure ? Nul n'ignore que Foucault utilise le philosophe allemand au niveau instrumental il le déclare d'ailleurs lui-même le déclare. Foucault probablement inspiré par Nietzsche : cette hypothèse considère que le premier aurait assumé des problématiques et une attitude de recherche empruntées au second plutôt qu'il en aurait hérité *tout court* contenus ou conclusions.

La vision foucauldienne, polyédrique, du « sujet » nous met nécessairement face à de nombreuses questions sur sa production philosophique. Or, la piste de l'influence nietzschéenne pourrait permettre de saisir certaines arrières-scènes théoriques tout comme les exigences de la formulation d'une ontologie ethopoïétique foucauldienne. Pour cette dernière, Nietzsche a joué, selon moi, un rôle particulier quant à certains aspects liés à l'esthétique de l'existence, à la pragmatique de soi, et au rôle productif de l'homme et de l'histoire (qu'on analysera dans le dernier chapitre).

Vincenzo Sorrentino a démontré la fonction centrale de Nietzsche dans le développement des idées foucaaldiennes concernant le thème du vivant considéré comme configuration complexe des relations de force. Chez Nietzsche, la notion de *Herrschaft* oscille entre deux conceptions : elle est entendue d'une part comme abus de pouvoir, de

l'autre comme force configurante⁴⁶⁶. En effet, le paradigme de la « volonté de puissance » renferme une valeur double puisqu'il désigne tant une action qu'une réaction. Chez Foucault (qui, il faut le souligner, n'utilise jamais l'expression « volonté de puissance »), on trouve aussi cette ambivalence lorsqu'il opère ses passages conceptuels autour du pouvoir comme abus et de la gouvernementalité comme force configurante du vivant. En outre, comprendre cette ambivalence permet aussi de saisir les décalages conceptuels qui peuvent être également signalés autour des notions de vérité, de vie, de pouvoir et de liberté⁴⁶⁷.

« Nous considérons » – déclare Nietzsche – « que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres⁴⁶⁸ ». En partant du statut de la conscience comme subordonnée au corps, Nietzsche aboutit à la question du vivant, car le corps est vivant. La manière nietzschéenne de conduire cette analyse n'est pas sans résonance avec ce que on a discerné chez Foucault lorsque dans *Surveiller et punir* il se proposait de montrer que l'âme – ou bien la conscience – n'est rien d'autre qu'un corrélatif actuel d'une technologie de pouvoir agissant sur le corps. Ainsi s'agit-il bien d'une certaine prise de pouvoir sur l'individu. Le corps humain est à la fois singulier et collectif, conduit par la communauté et expression active de sa volonté : cela est n'est pas dû au fait que les hommes font tous partie d'une même conscience issue de la sphère divine, mais au fait que le corps est vivant, il peut donc être soumis, guidé et transformé. Pour le dire avec les mots de Nietzsche :

Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps: on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible: que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon d'un tout, et subsister quelque temps; et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience. Dans ce « miracle des miracles », la conscience n'est qu'un

466 Cf. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Rome, Meltemi, p. 220 et sq.

467 Cf. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault, op. cit.*, et du même auteur : *Biopolitica, libertà e cura. Saggio su Foucault*, Rome, Aracne, 2013.

468 F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, t. I. I. II, §261.

"instrument" rien de plus⁴⁶⁹

Si la conscience n'est – d'après Nietzsche – qu'une apparence d'unité, le corps est un ensemble de forces plus complexes⁴⁷⁰. En fait, comme Nietzsche le fait dire à Zarathoustra au début de « Des contempteurs du corps » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger. Cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison ».

Dans le deuxième chapitre, on a déjà vu comment la question politique de la vérité a été en partie influencée par la philosophie de Nietzsche dont on a pu retracer la parabole concernant la vérité et le passage progressif à une analytique du pouvoir. On a pris comme point de départ l'idée de la connaissance que Nietzsche formule précisément à travers un lexique politique : légiférer et commander. Connaître, de même que penser, peuvent être considérés comme l'activité de donner une forme, d'imposer l'ordre au chaos, de répéter l'identique⁴⁷¹. En 1971, Foucault développe cette même idée en la reliant à celle de la volonté de vérité. Jean Wahl, dans son exposé à Royaumont – Foucault est aussi présent – souligne précisément le fait que la première acception de la notion d'ordre chez Nietzsche est celle de commandement : « ordre que je me donne, et ordre que je donne aux autres⁴⁷² ». Dans ces trois chapitres, on a aussi vu comment Foucault considère les effets normatifs de l'ordre, qu'il s'agisse de l'ordre épistémique ou de l'ordre politique, jusqu'à la formulation de l'ordre de la gouvernementalité, dans lequel ce qui est précisément en jeu est la manière dont je me conduis – je me donne un ordre – et dont se conduisent les autres – la manière de donner un ordre à une dimension collective.

En outre, chez les deux penseurs, la question de l'ordre est rattachée à une conception spécifique de l'homme : il est formé par des ordres (l'homme théorétique est formé par des ordres transcendants, l'homme de la connaissance par l'ordre du vrai et l'homme citoyen par des ordres politiques) mais il est aussi créateur d'ordres. L'homme

469 *Ibidem*

470 *Ivi.*, T. I, I. II, §228.

471 F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, *op. cit.*, T. I, I. II, §57.

472 J. Wahl « ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche » in *Cahiers de Royaumont*, *art. cit.*, p. 85.

s'interprète à partir des formations qu'il a lui-même forgées, ainsi les constructions de la pensée sont-elles des formations de l'homme et non des principes ou des causes premières. Mais si Nietzsche imagine que l'homme donne une forme à une structure (*Gestalt*) et affirme aussi que l'homme donne de l'ordre au chaos, Foucault n'en souffle pas mot. Dans le deuxième chapitre principalement, on a examiné un des aspects de la question de la connaissance partagé par les deux philosophes, autrement dit que la connaissance étant une chose humaine, elle ne s'appuie pas sur un sujet ou une signification originaire et unitaire.

La connaissance envisagée sous la forme de commander et légiférer, ne représente qu'un aspect et une acception parmi d'autres de la volonté de puissance : sous cet angle, la caractéristique de la connaissance est sa pluralité de forces, des forces en conflit les unes avec les autres. Le concept de volonté de puissance, même s'il faudrait parler de volontés de puissance, recouvre plusieurs acceptions et non une simple définition unitaire. Il est présent dans différents textes : *Aurore*, *Gai savoir*, *Au delà bien et mal*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *La généalogie de la morale*, *l'Antichrist*, dans le texte homonyme, *La volonté de puissance* et finalement dans *Fragments posthumes*. Aux fins de l'argumentation présente je m'en tiendrai à cette définition : conflit entre forces qui répondent à un vouloir plus de puissance. Pour les analyses qui suivent je m'appuierai principalement sur les études de W. Müller-Lauter⁴⁷³. Comme on l'a examiné, le corps est donc vivant et il ne relève pas d'un principe unitaire à la différence de l'esprit, mais alors, comment considérer la vie elle-même ? Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la domination de soi » Zarathoustra affirme : « Partout où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit, j'ai trouvé la volonté d'être maître ». À l'intérieur de chaque organisme une lutte s'opère créant ordre et hiérarchie et qui dépend de la dynamique autorégulatrice du vivant. Seule la vie présente ce type de volonté, « mais cette volonté n'est pas vouloir vivre; en vérité, elle est volonté de dominer ». La vie – « qui est pour nous la forme la mieux connue de l'être » – est un ensemble complexe constitué de

473 Je me réfère notamment à W. Müller-Lauter, « L'organismo come lotta interna » in G. Campioni, A. Venturelli (ed.), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, Guida, 1992 (version originale du même article : « Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche », in *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, 189-235) et *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Ed. Allia, 1998.

différentes forces qui s'accumulent et luttent entre elles pour acquérir plus de puissance⁴⁷⁴ : là où il y a la vie, il y a obéissance et volonté de dominer, action et réaction. Il faut préciser que ce double aspect de la vie se joue tant au niveau de l'organisme, c'est-à-dire du fonctionnement biologique de l'organisme vivant, qu'au niveau de la vie singulière et de la vie collective. Nietzsche procède à un déplacement : ses études consacrées aux recherches scientifiques de son temps glissent pour ainsi dire dans le champ psychologique de l'homme et dans celui, politique, de la collectivité. En avançant par exemple l'idée du processus vital comme créateur de formes, Nietzsche s'oppose ainsi à l'argumentation darwinienne selon laquelle la vie serait produite par des éléments postérieurs appartenant au passé⁴⁷⁵. De même, , tel que l'explique W. Müller-Lauter, Nietzsche y oppose la force plastique de l'homme, un type de force ouvrant l'horizon statique de l'histoire monumentale et capable d'assimiler et de transformer les éléments du passé.

Concernant les études anatomistes de la fonctionnalité de l'organisme, Nietzsche est surtout influencé par W. Roux, lequel étudie l'autorégulation et les luttes internes des processus organiques. Nietzsche déplace alors les recherches biologiques dans la sphère de l'existence humaine, en adoptant une attitude qui caractérisera également Foucault : déplacer les problématiques d'un champ d'étude à un autre totalement différent. De ce glissement réflexif, il émerge par exemple que la société n'est que le résultat de ces luttes et elle apparaît comme une régulation oscillant entre autocontrôle et volonté de dominer. Nietzsche s'inspire également de l'anatomiste allemand pour développer sa critique de l'intériorité du sujet, un sujet impossible à connaître, dont on a vu un petit aspect pour ce qui concerne le thème de la conscience.

Chaque force agissante est comme une volonté de puissance : Nietzsche puise ainsi dans le monde biologique cette idée clé qu'il transpose à la sphère humaine. L'homme est alors constitué par une pluralité de volontés de puissance, et chacune d'elles a une forme singulière. À l'instar d'un organisme, l'homme possède de multiples stimulations qui sont stimulations de sa volonté. Selon les diverses manières de les élaborer, on peut délimiter deux catégories : ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Ceux qui obéissent sont susceptibles de se transformer (ils s'assujettissent pour le dire

474 F. Nietzsche, *Volonté de Puissance*, *op. cit.*, t. I, liv. II, §41.

475 F. Nietzsche, *Fragments posthumes, fin 1886 printemps 1887*, [édition de référence] *op. cit.*, VIII/1, 7, §25.

avec le terme posthume de Foucault). Sur le plan physiologique, la partie qui obéit est aussi celle qui assume une fonction précise : en effet, il ne s'agit pas du pur asservissement d'une partie à une totalité organique. L'indépendance de l'élément qui obéit doit être notée. Celui qui obéit aspire lui aussi à imposer sa volonté de puissance. Il ne faut pas inscrire cette opposition dans un registre finaliste ou mécaniciste car on est plutôt face ici à un problème moral, tel que Nietzsche le détaillera dans *Au-delà du bien et du mal*. Il ne faut pas non plus lire cette dynamique sous le signe hégélien d'une dialectique entre commande et obéissance, car les forces qui luttent entre elles correspondent à un processus capillaire, parfois accidentel, donc imprévisible, évoluant sur plus niveaux, dicté par plusieurs aspects, formé par une multitude de forces. C'est de cette lutte entre parties qu'émerge la « relative autonomie », autrement dit qu'il n'existe pas un principe régulateur aveugle auquel on ne peut qu'obéir. Chaque processus de lutte assimile des éléments différents, se transforme tout en transformant les relations de force en acte – il y a bien dans cette explication une consonance avec le dispositif mis au jour chez Foucault. À chaque commande correspond une résistance, à chaque résistance correspond une modification des caractères si l'on se réfère aux organismes, des formes sociales si l'on se réfère à l'organisation sociale, de l'existence si l'on considère la vie individuelle. La vie, ou mieux, le fait d'être vivant, implique la capacité de créer une différence, d'exprimer et de s'imposer comme transformation : c'est ce qu'affirme le dernier Foucault.

La physiologie, les hommes ou les formations sociales sont donc des volontés de puissance mais on peut dire que la réalité dans sa totalité présente cet aspect de domination. Il s'agit en somme de la mise en ordre de la réalité et de la soumission de la réalité, car toutes les lois visant à comprendre le monde proviennent de l'homme et de sa volonté de dominer le monde. Les lois supposées "naturelles", ne sont que manifestations des « rapports de puissance ». Voilà encore la question de la normativité de l'ordre, au sens d'organiser et donner des ordres, de disposition et de mise à disposition, d'obéissance à des ordres et de création d'ordres de connaissance qui structurent le réel. Il s'agit bien de la même problématique examinée chez Foucault dans les deux premiers chapitres et dont on trouve l'écho politique dans le chapitre courant.

3.4.2. *Christianisme, État et investissement de la vie*

Si la vérité entre dans le collimateur des deux philosophes c'est que pour l'un comme pour l'autre il est nécessaire d'arracher la vérité à ses origines et implications métaphysiques. Dans la préface au *Tractatus politicus de Friedrich Nietzsche*, le philosophe déclare son objectif : se libérer de la domination de la morale et de la vérité conduisant au renoncement de soi (*Selbstlosigkeit*). En outre, il soutient que le champ politique n'est ni idéal ni transcendantal et qu'il fait aussi partie de la « fable chrétienne ». Dans la *Volonté de puissance* Nietzsche évoque l'homme idéaliste, homme faible à ses yeux, qui ne connaît pas soi-même car il s'appuie sur une vérité donnée par une morale et ainsi, il ne vit pas pour sa vie mais pour un idéal⁴⁷⁶. Or, se connaître soi-même est un acte philosophique et politique puisqu'il renverse la « morale », autrement dit il renverse le statut moral entre l'homme courageux et l'homme faible. Cet acte permet alors de combattre la morale décadente et d'instaurer, au contraire, de nouveaux styles d'existences. À la différence de Nietzsche, Foucault n'oppose pas une morale faible à une morale forte et il ne parle pas non plus d'une « mauvaise conscience », ou d'une « morale des esclaves ». Toutefois, on peut discerner quelques similitudes : la contingence du pouvoir, le registre de la morale qui conduit au renoncement à soi – une thématique du dernier Foucault que l'on abordera en traitant de l'ascétisme – et enfin la possibilité de donner une forme nouvelle à l'existence, qui implique aussi d'aller contre la connaissance normative de soi-même.

Un autre aspect commun aux deux penseurs émerge au sujet du christianisme et de la politique. On a vu le thème foucauldien du pouvoir pastoral et du rôle du berger sans avoir encore noté que Nietzsche a lui aussi examiné l'origine du paradigme de conduite politique des hommes en se basant sur la figure du berger et du troupeau. Le berger est l'éducateur, celui qui opère le dressage morale et social des hommes qu'il contrôle à travers la fausse promesse d'une « vie autre » dans l'au-delà (la question de la « vie autre » comme « vraie vie » est l'une des questions traitées dans le cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, cf. §4.4.6. *Aléthês bios: un passage à la limite*).

Quand on place le centre de gravité de la vie *non* dans la vie, mais dans "l'au-delà" – dans le néant, – on enlève du même coup tout centre de gravité à la vie ; le

476 F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, T.I, l.2, §58

grande mensonge de l'immortalité personnelle détruit toute ce qui, dans instinct, est nature et raison[...] Vivre de *telle sorte* qu'il n'ait plus de *sens* à vivre, *voilà* ce qui devient alors le « sens » de la vie.⁴⁷⁷

Le berger, selon Nietzsche, est un médecin qui a causé lui-même la maladie chez ceux qu'il prétend guérir. Cette maladie est la douleur et le manque d'amour pour la vie terrestre, autrement dit : « le besoin chrétien de la rédemption ». Ainsi le berger fournit-il à tous la même solution en prenant soin de chaque homme – ce qui n'est pas sans rappeler l'« omnes et singulatim » du paradoxe foucauldien analysé précédemment.

La *Généalogie de la morale* s'ouvre précisément avec le motif de la « volonté contre la vie » (*Avant-propos*, §5) et des *narcotica* que l'homme utilise pour vivre (*Avant-propos*, §6), motif suivi dans le premier livre par la question du renversement concernant le bon et le mauvais, le noble et l'esclave. Ces deux aspects sont aussi consécutifs de la promesse de la salut formulée par le berger/médecin de la vie (*Première dissertation* §13). Telle est la voie qui a conduit au développement de la « mauvaise conscience » et du ressentiment. Le berger change alors la direction de la mauvaise conscience qu'il oriente vers la bonne conscience (voilà, si l'on veut, le motif du directeur de conscience). Zarathoustra nous prodigue ce conseil : « Veux-tu avoir la vie facile ? Reste toujours près du troupeau et oublie-toi en lui ». Échanger ou confondre la liberté avec l'esclavage au nom de la liberté⁴⁷⁸ est une attitude de l'homme du troupeau, qui vit constamment l'assujettissement au troupeau en se croyant libre. (N'y a-t-il pas là en effet une résonance certaine avec la thématique du pouvoir pastoral et du libéralisme déployée chez Foucault ?). L'instrument de cette soumission est pourtant la mauvaise conscience qui instaure les valeurs de la décadence. La promesse du bonheur fait au troupeau implique de garantir un guide constant pour la juste conduite des hommes : c'est à partir de là que s'instaurera la démocratie dans la société ou en d'autres mots elle s'instaurera à partir de l'égalité de l'homme face à la loi de Dieu (*Par de-là le bien et le mal*, §22). Les trois axes qui ont déterminé la *sécurité*, élément qu'on retrouvera dans les gouvernements démocratiques sont : la santé de l'âme, la centralité de l'homme par rapport au monde, les droits égaux pour tous, la juste conduite individuelle pour assurer le bonheur collectif. Ainsi le christianisme

477 F. Nietzsche, *L'Antéchrist* [édition de référence], §43, *op. cit.* p. 203.

478 Cf. R-J. Dupey, *Politique de Nietzsche*, Paris, A. Colin, 1969, p. 18.

s'est infiltré jusque dans la politique ! Personne n'a plus aujourd'hui le courage d'assumer des privilèges particuliers, des droits seigneuriaux, un sentiment de respect pour soi et ses pairs, une *passion de la « distance »*... Notre politique est *malade* de ce manque de courage ! La mentalité aristocratique est ce qui a été miné le plus souterrainement par le mensonge de l'« égalité des âmes »⁴⁷⁹.

Le problème du soi, ou mieux du renoncement de soi apparaît également dans l'exposé de Gabriel Marcel à Royaumont, (avec Foucault parmi les auditeurs) intitulé : « Notre point d'interrogation ». Ce problème de la constitution du soi naît du statut présent du « nous » et du problème de la morale évoqué plus haut.. Dans le quatrième livre du *Gai savoir*, (§319),« Interprètes des événements de notre vie », Nietzsche parle des fondateurs des religions qui n'ont jamais fait de leur vies une affaire de conscience de l'ordre de la connaissance de soi. Les formes du nihilisme parvenues jusqu'aux temps modernes ont abstrait la vie et fondé l'homme sur une théorie du sujet et une connaissance optimiste de la vie. Contre cette idée de renoncement de soi, la liberté se dessine là où le soi ne veut pas renoncer à soi-même et veut, pour ainsi dire, se rendre plus puissant. Cette lutte entre renoncement et production, est ce que Nietzsche appelle « la résistance la plus forte », c'est-à-dire l'attitude typique de l'homme libre tel qu'il le décrit dans le *Crépuscule des idoles* au paragraphe 38 intitulé « Ma conception de la liberté⁴⁸⁰ ». Et faisons donc aussi une confrontation avec les mots de Foucault lorsqu'il parle de la contrepartie du biopouvoir comme processus d'investissement de la vie : « la résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme « résistance » est le mot le plus important, le mot-clef de cette dynamique⁴⁸¹ ». Ainsi le sujet, « l'homme libre » n'est pas seulement pris dans des « réseaux continus d'obéissance » mais il est aussi dans un rapport de réciprocité avec le pouvoir.

Chez l'un comme chez l'autre penseur il n'existe pas de dichotomie harmonique ou de dialectique précise entre sujet et pouvoir : il ne s'agit pas d'un rapport

479 F. Nietzsche, *L'Antéchrist* [édition de référence], §43, *op. cit.* p. 204.

480 Ce n'est pas un hasard si Nietzsche, à propos de la sécurité qui crée une fausse liberté, parle aussi de la naissance du libéralisme à partir de la guerre.

481 Michel Foucault, *Dits et Écrits*, IV, p. 741.

unidirectionnel entre action et réaction, car le pouvoir est déjà, si l'on veut, une réponse à la force possible de l'homme, à la force possible du sujet agissant. Si le pouvoir est constitué d'une multiplicité de réponses face à la force de l'homme, c'est que l'homme est libre (la vie est la volonté de puissance nous dit Nietzsche, et Foucault de son côté affirme que nous ne sommes pas toujours piégés par le pouvoir, « mais au contraire, que nous sommes toujours libres ») ; en outre, si l'homme est libre c'est que, d'une certaine manière, la possibilité de la liberté fait partie de la dimension du pouvoir, et comme on l'a déjà remarqué, Foucault ne parle d'ailleurs jamais d'un pouvoir répressif.

À partir du *Gouvernement des vivants*, la problématique de certains effets du christianisme n'est jamais abandonnée par Foucault. Elle se présente dans les cours au Collège de France des années 1980 sous la forme, par exemple, d'une critique de l'héritage de la pratique de l'aveu mais aussi à travers l'étude des formes ascétiques monastiques de constitutions de soi. En somme, on peut affirmer qu'il y a, dans le christianisme un élément décisif et commun à la réflexion des deux penseurs : le paradigme de soumission à la vérité mis en œuvre par la sphère éthique. Nietzsche tente, à travers une recherche généalogique, de remonter aux origines de la pensée nihiliste, ce qui érige le christianisme en étoile polaire de la culture nihiliste. Or, le philosophe allemand juge nécessaire d'évaluer les effets du nihilisme dans le temps présent, ce qui signifie faire un « diagnostic du présent » en interrogeant : « qu'est-ce qui *aujourd'hui* doit être compris comme une manifestation du nihilisme ? »⁴⁸² Foucault ne se pose pas le problème du nihilisme, mais c'est aussi à travers la question de la vérité qu'il aboutit à un diagnostic du présent. La question du nihilisme pour Nietzsche s'adresse à l'homme moderne mais elle est concernée également le *nous*, comme c'est le cas de l'ontologie historique de nous-mêmes foucauldienne. Nietzsche utilise toujours la formule « nous autres, modernes », la modernité est un problème car nous appartenons justement à une sphère sociale, nous bénéficions du droit et vivons en démocratie. L'actualité est un problème politique et éthique pour les deux penseurs. À tel propos Nietzsche dans le sous cité *Gai savoir*, §319 se demande :

Qu'ai-je au juste vécu?, que s'est-il passé en moi, autour de moi, à tel moment?

482 Cette analyse par rapport aux questionnements autour du nihilisme sont de : Marc Crépon *Nietzsche l'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003, p. 4-5.

[...] nous autres, qui avons soif de la raison, nous demandons à examiner les événements de notre vie heure par heure, jour par jour, aussi strictement que le processus d'une expérience dans l'ordre de la connaissance .

Foucault se réfère aussi à la modernité, celle à laquelle nous appartenons (questions qu'on verra dans le dernier chapitre): « Qui sommes-nous à l'heure qu'il est ? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'emportera avec lui ? »⁴⁸³ Nietzsche comme Foucault considèrent l'étude de l'origine de nos modes de penser et de faire nécessaire afin de comprendre l'actualité. Alors que Giorgio Colli indiquait comme la caractéristique la plus singulière de la philosophie de Nietzsche l'attitude de ce dernier face à l'actualité, on a qualifié de « journalisme philosophique » l'un des traits principaux de l'attitude foucauldienne.

Nietzsche effectue donc un parcours d'actualité allant de la morale chrétienne à nos jours, et dans ce projet d'étude du présent s'inscrivent aussi deux piliers de la pensée démocratique : la figure de Socrate (emblème de la raison et de la morale contre le mythe et la tragédie), et le rôle du christianisme dans la conduite des hommes. Le discours se focalise précisément sur l'image de l'homme dans une démocratie, image abstraite et dérivée dans le sillage de Socrate et du christianisme. La solution est donc de rompre avec la morale des esclaves, avec les formes de la décadence et du nihilisme. Le problème du refus de la vie est en effet celui de l'homme moderne auquel les valeurs métaphysiques de la rédemption ont inculqué le rejet de l'existence terrestre. C'est sur cette douleur que les « pasteurs » ont bâti leur force politique. Afin de mettre à nu ce processus psychologique – où « psychologique » doit être entendu au sens nietzschéen –, le philosophe allemand propose deux types de réponse : en premier lieu, il se sert de l'histoire pour démontrer comment les valeurs morales ne sont que constructions humaines et non divines (par exemple dans : *Humain, trop humain*, ou bien *Aurore*) et l'histoire comme instrument de la contingence est un aspect que l'on retrouve chez Foucault ; en second lieu, il met en avant la constitution de soi, la conception du vivant comme actif et ré-actif. Nous pouvons ainsi apparenter les deux philosophes autour de l'idée suivante : la vie est une expérimentation, c'est « faire l'expérience de ». À partir de là précisément, Nietzsche peut opposer les valeurs de la mauvaise conscience avec

483 *DE* III, « Pour une morale de l'inconfort », n° 266 [1979], *art. cit.* p. 783.

les valeurs singulières, *in fieri*, de la vie de chaque homme. Foucault, même s'il ne parle pas du problème de la mauvaise conscience, ni de l'élite contre la masse, analyse à son tour les formes d'assujettissement sur le plan tant social qu'individuel, et parvient à penser possibilité pour le sujet d'opérer un processus de subjectivation (Cf. *infra* chapitre IV). En outre, si l'on considère la manière dont Foucault aussi bien que Nietzsche traitent du christianisme, on note que ce n'est ni l'aspect théologique, ni le fait de constituer un discours des principes dogmatiques qui retiennent leur attention : en effet, ils y voient une pratique en mesure d'étayer leur réflexion. Nietzsche considère Saint Paul comme le responsable de l'opposition entre vie terrestre et vie promise, et trouve en Jésus la pratique du bon chrétien qui gagne la vie de l'au-delà, alors que Foucault, pour sa part, analyse entre autres les pratiques du christianisme primitif ou la vie en communauté dans la pratique monastique.

Foucault développe les thèmes de l'investissement de la vie au niveau gouvernemental à partir de l'idée du pouvoir pastoral et de la biopolitique. Chez Nietzsche également un passage s'opère allant de la notion de troupeau à l'investissement de la vie. Outre le thème de la vie, on trouve aussi chez les deux philosophes le traitement de la notion de peuple, plus précisément l'idée que la souveraineté du peuple dérive du pastorat chrétien. Nietzsche discerne un lien étroit, de continuité, entre le peuple de Dieu et la constitution de l'État : « moi, l'État je suis le peuple » écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* en commençant *De la nouvelle idole* ; mais il relève aussi une opposition entre le peuple et l'état : « il y a quelque part encore des peuples et des troupeaux, mais ce n'est pas chez nous, mes frères : chez nous il y a des États »⁴⁸⁴. Cette coïncidence entre le peuple et l'État n'est rien d'autre, aux yeux de Nietzsche, qu'un mensonge chrétien absorbée par la démocratie⁴⁸⁵. Or, l'État, d'après Nietzsche, est une sorte d'« immoralité organisée » comme le prétendait la descendance réelle divine qui se manifeste dans la démocratie, – en terme très analogues à ceux de Foucault – comme police, droit pénal, famille, économie, mais aussi volonté de puissance que le philosophe allemand assimile à la guerre et à la conquête territoriale⁴⁸⁶.

La notion d'État est objet d'une critique analogue à celle formulée par

484 F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [édition de référence], *op. cit.*, p. 66.

485 Cf. R.-J. Dupey, *Politique de Nietzsche*, *op. cit.* p. 133.

486 Cf. F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, *op. cit.* t. I, I.II.

Nietzsche à l'égard de la conduite chrétienne : en effet, Nietzsche dénonce un éloignement de la vie terrestre, à des fins utilitaires de la vie elle-même et ce qui était la promesse de l'au-delà devient dans la société démocratique, le bonheur d'une « vie facile ». La liberté doit alors se développer à partir tant d'une affirmation de la vie que d'un éloignement des valeurs morales déterminées. Les « libres penseurs » sont en effet des hommes qui opposent le courage à la bonne conduite. Nous revoici alors du côté de Foucault : son discours, comme on l'a vu, porte sur les effets du pouvoir docile, du pouvoir/dressage, lequel sous les apparences de la sécurité, cède en réalité la liberté à l'homme⁴⁸⁷.

Chez Foucault, tel qu'on l'a abordé, comme chez Nietzsche, le thème du gouvernement par la vérité assume deux directions ; il s'agit d'une part d'une vérité dogmatique qu'il faut suivre à travers une pratique chrétienne et d'autre part d'une vérité inhérente à la notion de peuple, ce que Nietzsche explicite dans la deuxième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra* intitulée « Deux sages illustres » en affirmant que la garantie de la vérité dérive de l'institution du peuple : « Vous vouliez donner raison à votre peuple dans sa vénération, c'est ce que vous avez appelé “volonté de vérité”, ô sages célèbres ! Et votre cœur s'est toujours dit : “je suis venu du peuple : c'est de là aussi que m'est venue la voix de Dieu” »⁴⁸⁸.

3.4.3. Pour une bio-ontologie

Les hommes qui cultivent le soi sont des hommes « sans peur » (*Furchtlosen*). « Wir Furchtlosen », tel est en effet le titre du cinquième livre du *Gai savoir* : « nous qui sommes sans peur ». Se construire est un problème à la fois moral et politique – nous avons d'ailleurs déjà observé la manière dont, chez Foucault, cette idée naît aussi d'un problème politique impliquant par la suite la construction de soi et de ce fait une ultérieure confrontation à Nietzsche que le dernier chapitre éclairera. Dans le *Gai savoir*, la double analyse de la constitution de soi et le thème du « nous » est récurrent, en particulier dans les quatrième et cinquième livres. En outre, l'affirmation selon laquelle le monde construit par l'homme s'opposerait à celui prétendument de l'ordre de la morale est mise à mal car ce dernier, il faut le comprendre, est aussi une construction

487 Cf. K. Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie.*, Paris, Gallimard, 1950, p. 260 et sq.

488 F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [édition de référence], *op. cit.* p. 144.

humaine. Chez Foucault aussi on trouve la question du « nous » et une triple acception de l'homme créateur : l'homme mettant de l'ordre entre les structures du monde, l'homme créé par les formes de représentation qu'il a lui-même formées, et enfin, pour le dernier Foucault l'homme capable de se construire, de s'inventer, de se transformer. Chez Nietzsche, ces aspects pluriels dérivent du fait que le sujet est à la fois interprète et interprété et qu'il s'insère dans une multitude de perspectives sur lesquelles il peut changer de points de vue (sur la morale, sur les codes, sur lui-même, etc.). L'homme est entouré d'un savoir en décalage continu, comme cela arrive pour tout ce qui est organique, il collectionne les expériences et possède une mémoire⁴⁸⁹. L'homme est à la fois organisation et transformation, en ce qu'il est volonté de puissance. Cela est vrai non pas au sens où l'homme serait la signification originaire et unitaire de la réalité, mais par le fait qu'il possède les caractéristiques d'un être vivant. L'homme est divisé, comme le souligne W. Müller-Lauter, entre forces organisées et force organisantes.

Si la prétention est de changer le monde humain alors il faut aussi changer nous-mêmes. Voilà comment le problème politique – qui est un problème de hiérarchie des ordres moraux, devient-il aussi un motif pour penser à l'auto-constitution de soi. (cf. *Gai savoir*, livre v, 345-346). Nietzsche affirme la nécessité d'opérer une critique des jugements moraux ce qui implique alors de privilégier l'histoire comme recherche de la naissance de ces mêmes jugements et valeurs (l'un des rôles critiques de l'histoire). Chez Nietzsche il y a donc une dichotomie entre vie collective et vie singulière où se mêlent précisément des facteurs individuels et sociaux⁴⁹⁰. Le rôle de la vie est exemplaire pour la vie collective des hommes, c'est pourquoi l'auto-accomplissement de chacun peut être un acte politique (thème présent aussi chez le dernier Foucault), il s'agit d'atteindre le soi supérieur à partir du moi dans le présent. Au fond, « notre point interrogatif » est bien : qui sommes-nous aujourd'hui ? C'est justement à partir de l'homme comme « principe régénérant du monde » qu'il faut commencer le travail de *pars construens*, de substitution et de création des valeurs et des conduites. « De fait », prévient Nietzsche, « on aura du mal à nous comprendre, nous cherchons peut-être des oreilles autant que des mots. Qui sommes-nous donc ? ». (*Le gai savoir* §346 « Notre

489 Cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, op. cit.

490 C'est R. Shusterman qui soutient cette thèse de la dichotomie et combinaison entre différents facteurs sociaux et individuels, le « moi » est en fait défini comme construit par ces différents éléments.. Voir « Style et styles de vie : originalité, authenticité, et dédoublement du moi », in *Littérature*, n° 105, 1997, p. 102-109.

point d'interrogation »).

Richard Shusterman affirme que « la première stratégie de Nietzsche est bio-ontologique. L'originalité de tout individu est garantie ontologiquement par la singularité de la combinaison non réitérable de facteurs qui le produisent⁴⁹¹ ». L'individu est produit ; mais il peut aussi se produire. Le terme pivot de la production ontologique de l'homme est donc la vie, le *bios*. Mais si les forces extérieures à l'homme qui l'assujettissent fonctionnent de la même manière pour tous, dans l'auto-constitution de soi, la production est singulière, ici se trouve justement la différence ontologique du *bios*. Dans le chapitre suivant on abordera la question de l'auto-stylisation de la vie. Chez Foucault, à mon sens, il y a la même stratégie bio-ontologique, comme j'ai tenté de le démontrer jusqu'ici.

En conclusion : il y a une force extérieure à l'homme (elle peut être soit la société, soit la morale, soit la nature) et une force de l'homme individuel et ces deux types de forces communiquent entre elles. Ce qui fait la différence entre l'une et l'autre est la vie, car le fait d'être organique permet à la vie de s'opposer. . Une telle opposition n'a pas de direction unique entre celui qui commande et celui qui subit, mais on parle d'action et de réaction⁴⁹². Foucault à son tour, après une théorisation du pouvoir – non répressif mais ne laissant pas encore d'espace à une possible résistance –, commence à penser la résistance. Si le pouvoir est « l'action sur l'action de l'homme », la résistance est une ré-action, une action de l'homme sur l'action du pouvoir sur l'homme. Chez Nietzsche, les dynamiques de la résistance se présentent sur ce mode car cela est inhérent à la manière d'être de la réalité vivante, organique et non organique. Foucault ne parle pas d'une manière d'être du vivant, il évoque seulement le corps de l'homme dans sa formulation du dispositif disciplinaire, puis dans celle du biopouvoir caractérisé par l'action de l'homme sur le *bios*. De même, Foucault ne recourt jamais au paradigme de la volonté de puissance, mais la double caractéristique du vivant – action et réaction – exprimée par Nietzsche l'a probablement influencé. Ou encore, on peut supposer une certaine influence de l'idée que la vie est une lutte entre le pouvoir et la possibilité de répondre à cet pouvoir. Voilà pourquoi la vie est une résistance politique, éthique et ontologique. Enfin, les deux philosophes sont animés par la conviction que la liberté

491 Ivi., p. 105.

492 Cf. F. Nietzsche, *Fragments posthumes, août- septembre 1885*, 40 [55];, *Printemps 1888, 14 [12]*, printemps 1888, 14[79].

n'est pas une « liberté de faire » mais un gouvernement autonome de soi fondé sur l'idée qu'il est possible de changer la forme de notre propre vie.

§3.5. *Le projet de la critique de la raison politique*

3.5.1. *De la généalogie à l'anatomie politique : le sujet dans la trame historique*

Surveiller et punir est le premier travail de Foucault où il affirme explicitement son projet de faire une histoire du présent, ainsi veut-il « faire l'histoire du passé dans les termes du présent. »⁴⁹³ Voici la perspective inédite ouverte par Foucault : l'histoire, qui est notamment l'étude du passé, en utilisant la narration des archives ne nous renvoie pas au passé mais au présent. Dans le premier chapitre, cette thématique était déjà en jeu lorsqu'il s'est agi de voir comment l'histoire devient *critique* du présent et prépare ainsi le terrain pour le développement théorique de l'ontologie de l'actualité. Comme Foucault le précise justement en conclusion de *Surveiller et punir*, ce livre même inaugure une série d'études et des plans méthodologiques qui serviront comme arrière-plan historique afin d'étudier à la fois « le pouvoir de normalisation et la formation du savoir dans la société moderne⁴⁹⁴ ». L'histoire du présent et l'ontologie du présent ont alors en commun une interrogation très claire : qui sommes nous aujourd'hui ? Voilà pourquoi l'histoire foucauldienne, envisagée sous son angle politique et critique, devient importante pour comprendre « l'ontologie de nous-mêmes ».

En 1977 durant un entretien Foucault anticipe la question de l'*Aufklärung* sans lui mentionner directement, et il rend explicite la triple liaison entre la question du présent, l'importance de l'histoire et la philosophie qui englobe la dimension politique :

Il me semble que, depuis le XIXe siècle, la philosophie n'a pas cessé de se rapprocher de la question: «Qu'est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien d'autre et rien de plus que ce qui se passe actuellement?» La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire,

493 M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.* p. 35.

494 Cf. *Surveiller et punir*, note I. p. 315.

elle est l'histoire indispensable à la politique.⁴⁹⁵

Or, nous l'approfondirons dans le paragraphe suivant, la question du présent rend explicite, avec un vocabulaire autre, le projet critique autour de la gouvernementalité. Mais faisons un pas en arrière et revenons au projet initial d'une histoire du présent afin de saisir la genèse, dans la pensée foucauldienne, de la question politique de ce que nous sommes aujourd'hui. On a identifiée la généalogie à la méthode inaugurée par Foucault dans *Surveiller et punir* : en effet, celui-ci avance que l'histoire d'une « microphysique » du pouvoir punitif serait alors une généalogie ou une pièce pour une généalogie de l'« âme » moderne⁴⁹⁶ ». Cette méthode révèle l'anatomie politique, c'est-à-dire un nouveau champ d'étude du corps humain qui agit néanmoins sur le corps humain. Le corps, grâce aux procédures d'assujettissement, devient un objet du savoir. En effet l'utilisation stratégique de la généalogie nous aide à comprendre comment la rationalité du pouvoir se met-elle en connexion avec d'autres rationalités (celles économiques, juridiques, sociaux, scientifiques, etc.). À ce propos, le philosophe précise que « la généalogie défait tous les masques du pouvoir : elle montre que le politique n'est qu'un des masques parmi d'autres. »⁴⁹⁷

Reste le fait que, comme on sait, l'individu pris dans la rationalité politique devient un objet de savoir. Foucault entend alors démontrer que les objets du savoir ne sont pas donnés une fois pour toutes mais qu'ils sont historiques, car l'histoire appartient à l'ordre du pouvoir. Autrement dit, on peut entendre l'histoire soit dans le sens – celui considéré à ce stade de notre analyse – d'un mode d'intelligibilité de la dimension politique (qui nous aide à comprendre le pouvoir) soit dans le sens d'instrument du pouvoir (qui nous cache les effets du pouvoir, Voir *supra* §1.4. *La question ontologique de la connaissance* et le prochain paragraphe). L'historicité des objets de savoir, et par conséquent aussi l'historicité du sujet, est intelligible non au sens hégélien ou positiviste de la lecture de l'histoire, mais au sens de l'étude des techniques ou des stratégies inhérentes à la dimension politique. Il faut cependant considérer les objets du savoir à l'intérieur d'une trame historique et ils ne peuvent être donnés à partir d'un sujet

495 DE III « Non au sexe roi », n° 200 [1977], *art. cit.* p. 266.

496 M. Foucault, *Surveiller punir*, *op. cit.* p. 34.

497 Voir François Ewald, « Anatomie et corps politique », *Critique*, décembre 1975, XXXI, n° 343, p. 1228-1265. Repris dans *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Presses universitaires de Caen, 2010, cit. p. 138.

constituant. Le sujet est ainsi une construction lisible à l'intérieur de la trame historique, mais il faut pourtant historiciser la constitution du sujet. Foucault nous livre un élément inquiétant en présentant l'identité du sujet comme vide, ou mieux, le sujet comme forme vide. Le dispositif savoir-pouvoir, la rationalisation politique tout comme la rationalité épistémologique des sciences humaines, crée et remplit le sujet. On peut découvrir ce processus de production à travers l'étude historique. En effet, la méthode généalogique sert précisément à accomplir cette opération : considérer l'histoire de l'ordre du pouvoir et lire la constitution des savoirs, les champs des objets dans la trame historique tout au long de l'histoire sans référence aucune à un sujet transcendant.

Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire.⁴⁹⁸

La lecture historique opérée par Foucault sert en ligne générale à répondre à la question : comment peut-on constituer une lecture du sujet sans recourir à un statut de la formalité vraie ? Le sujet n'est donc pas pour Foucault une «substance» mais une «forme» et cette forme est susceptible de variations historiques puisque «cette forme n'est pas partout ni toujours identique à elle-même⁴⁹⁹». Donc, si l'on choisit comme point de départ la non présupposition d'un universel on peut, à travers l'instrument stratégique de l'histoire, il demeure finalement que l'histoire des pratiques discursives conduite par Foucault a démontré l'historicité de l'homme.

Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc.

Il fallait que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire

498 *DE* III, «Intervista a Michel Foucault» n° 192 [1977], *art. cit.* p. 147.

499 Cf. *Ivi.*, p. 708-730.

cette analyse des rapports qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes du sujet.⁵⁰⁰

Nietzsche – qui est le père philosophique plus présent à la contribution foucauldienne de l'analyse de l'histoire en tant qu'instrument stratégique à la fois théorique et pratique – en effet met en garde sur ceux qui confondent l'histoire avec les vieilles dynamiques de la continuité, de l'évolution, du progrès de la conscience. Nietzsche définissait la philosophie comme « une extension plus large de l'histoire » lorsqu'il nous mettait en garde dans les *Fragments posthumes* contre les concepts et les formes éternelles. La méthode mise en acte par Foucault consiste à ne plus considérer l'histoire comme une reformulation du passé, à l'éloigner du système idéologique qui lui donnait sens et à saisir non pas le temps, mais des changements ou des événements. Là où les historiens préfèrent l'histoire des objets et les philosophes le sujet sans histoire, Foucault veut faire quant à lui l'analyse du sujet qui implique donc soit une histoire du sujet, soit une histoire de l'histoire du sujet afin de comprendre comment tous les processus et/ou théories du sujet ont justement fabriqué le sujet. En outre, ça implique aussi "prendre un recul" par rapport à une quelconque notion afin de dénouer les évidences familières qui encadrent la notion même. Il ne s'agit pas simplement d'analyser une idée à travers laquelle on structure une représentation des conduits ou des expériences. Pourtant, le bénéfice théorique de l'histoire est néanmoins un exercice philosophique qui nous permette de penser autrement⁵⁰¹. Foucault teste la possibilité d'une histoire faite par « expériences » ou mieux, foyers d'expérience : de la folie, de la criminalité, de la sexualité, de soi (Cf. *infra* §4.1.1. *Les regards rétrospectifs et les regards anticipateurs de Foucault*).⁵⁰²

L'histoire, en tant que négation du principe de la transcendance de l'ego et recherche plutôt des formes de l'immanence du sujet, n'est pas seulement un instrument de définition et d'étude ; mais cela peut être aussi un instrument de création, par le fait qu'il permet de considérer le sujet à l'intérieur d'un champ historique des pratiques et des processus où le sujet ne cesse jamais de se transformer. En fait, le sujet émerge entre le point où se croisent les techniques de dominations et les techniques de soi

500 DE IV «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», n° 356 [1984], *op. cit.* p. 718.

501 Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.* p. 15.

502 *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Seuil/Gallimard, Paris 2008. p. 7.

(thématiques qu'on analysera dans le prochain chapitre).

3.5.2. *Le côté mystificateur de l'histoire*

Le risque d'envisager le traitement de l'histoire de la part de Foucault est de restituer une image partielle de la question. S'il est vraie que l'histoire chez Foucault fonctionne en tant que méthode, stratégie et critique, il est aussi vrai, comme le premier chapitre l'a laissé entrevoir, que l'histoire en tant que discipline peut avoir aussi une fonction normative. Dans *Il faut défendre la société*, leçon tenue le 28 janvier 1976, Foucault montre, au sujet de l'histoire des guerres raciales, comment le discours historique peut rendre plus fort le pouvoir. La pratique de la narration historique a été depuis l'antiquité liée aux rituels de pouvoir. La narration, des annalistes romaines jusqu'au XVII^e siècle était une sorte de cérémonie écrite ou orale de validation et de légitimation du pouvoir⁵⁰³. Le discours historique décrit l'histoire des victoires et de la gloire mais en même temps se donne aussi la tâche de justifier l'adhésion des sujets à la loi. Cette forme de discipline historique justifie la présence et la continuation du pouvoir sur les sujets. Une tâche que Foucault qualifie aussi de généalogique : « il s'agit de faire que la grandeur des événements ou des hommes passés puisse cautionner la valeur du présent, transformer sa petitesse et sa quotidienneté en quelque chose, également, d'héroïque et de juste⁵⁰⁴ ». Avec la généalogie (à entendre ici, bien entendu, au sens traditionnel du terme) des puissantes dynasties et celle du droit l'histoire montrait la nécessité et la continuité presque naturelle du fonctionnement du pouvoir et du droit. Sur ce sujet, Foucault reprend aussi la critique nietzschéenne de l'histoire monumentale : « l'histoire, donc, rend mémorable et, en rendant mémorable, elle inscrit les gestes dans un discours qui contraint et immobilise les moindres faits dans des monuments qui vont les pétrifier et les rendre en quelque sorte indéfiniment présents ». L'histoire réfléchit pourtant deux caractéristiques du pouvoir, « d'un côté l'aspect juridique : le pouvoir lie par l'obligation, par le serment, par l'engagement, par la loi et, de l'autre, le pouvoir a une fonction, un rôle, une efficace magiques : le pouvoir éblouit, le pouvoir pétrifie⁵⁰⁵ ». Elle peut alors être le discours à travers lequel le pouvoir nous soumet à ses obligations, et

503 La narration de l'histoire a été aussi le sujet des études contemporaines à Foucault à savoir, les études des historiens culturels. Au sujet de la réception de ce cadre de recherche, voir P. Burke *What is Culturally History ?* Cambridge, Polity, 2004.

504 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit. p.58.

505 Ivi., p.59.

Foucault veut précisément mettre au jour cette fonction normative du pouvoir en lui opposant la stratégie généalogique en mesure de démasquer l'ordre historique derrière le pouvoir, une sorte de contre-histoire pour comprendre le côté normatif de l'histoire⁵⁰⁶, car l'histoire est « le déchiffrement d'une vérité scellée ».

À partir du XVII^e siècle Foucault relève l'apparition au XVIII^e siècle d'un nouveau sujet narratif l'histoire, « c'est-à-dire un groupe d'individus qui portent en eux la capacité à assurer l'existence substantielle et historique de la nation. Ces gens sont *porteurs des conditions historiques* d'existence d'une nation et de la nation ». Ici, je voudrais souligner le fait que dans cette conception normative de la discipline historique, les individus sont justement chargés des conditions historiques, qui agissent sur eux et à travers eux. L'État devient alors l'universalisation de la nation, car en lui se rassemblent tous les aspects bureaucratiques et administratifs qui garantissent le bon fonctionnement de la nation ainsi que la sécurité de chaque individu. L'État est l'universalité représentative et immanente de la nation. « Le passage de la totalité nationale à l'universalité de l'État, une histoire, par conséquent, qui sera polarisée à la fois vers le présent et vers l'État⁵⁰⁷ ». Cependant, l'écriture de l'histoire ne reportera plus les faits de guerre, elle s'occupera des faits civils : direction de l'économie, des institutions, de la production et de l'administration.

Tandis qu'une histoire des passés glorieux des rois et empereurs cette histoire sera plutôt une histoire qui part du présent. Et on a là, je crois, un phénomène important, qui est l'inversion de la valeur du présent dans le discours historique et politique. Au fond, dans l'histoire et dans le champ historico-politique du XVIII^e siècle, le présent était toujours le moment négatif, c'était toujours du creux, du calme apparent, de l'oubli. Le présent c'était le moment où, à travers tout un tas de déplacements, de trahisons, de modifications des rapports de force, l'état primitif de guerre avait été comme brouillé et se trouvait méconnaissable ; non seulement méconnaissable, mais profondément oublié par ceux-là mêmes qui

506 Foucault en trouve un exemple dans la contre-histoire des races . « De même, au début du XIX^e siècle, autre moment fécond : lorsque le discours sur l'histoire du peuple, de sa servitude et de ses asservissements, l'histoire des Gaulois et des Francs, des paysans et du tiers état, est venu interférer avec l'histoire juridique des régimes. Donc, interférences perpétuelles et production de champs et de contenus de savoir, à partir de ce choc entre l'histoire de la souveraineté et l'histoire de la lutte des races. ». Ivi., p. 67.

507 Ivi., p. 201.

auraient eu profit, pourtant, à l'utiliser.⁵⁰⁸

Donc, la relation entre l'État et la nation met la discipline de l'histoire face au présent. Cette relation correspond à une polarité virtuelle, entre une totalité fonctionnelle de la nation et une universalité réelle de l'État. Dans la nouvelle lecture de l'histoire, narrante les faits civils, le présent est alors

le moment solennel où se fait l'entrée de l'universel dans le réel. Ce point de contact de l'universel et du réel dans un présent (un présent qui vient de se passer et qui va se passer), dans l'imminence du présent, c'est cela qui va lui donner, à la fois, sa valeur, son intensité, et qui va le constituer comme principe d'intelligibilité⁵⁰⁹.

Les fonctions étatiques font disparaître à la fois la dualité souverain-sujet et celle maître-esclave tout en créant, au nom de l'universalité, la légitimation d'un même peuple, d'un même État dirigé sous une même loi et d'une même nation libre. Selon Foucault ce n'est pas un hasard si au XIX^{ème} siècle, la philosophie de l'histoire cesse d'être un discours général et spéculatif autour de l'histoire et devient un type de philosophie qui trouve dans le présent de l'histoire le moment où l'universel montre sa vérité. La philosophie et l'histoire s'interrogent toutes les deux : que peut former dans le présent la vérité de l'universel ? C'est ainsi qu'est née la dialectique, précise d'ailleurs Foucault dans un passage très bref de *Il faut défendre la société*.

En conclusion, à côté de la question du présent de l'Aufklärung, Foucault a mis au jour une autre fonction du présent qui est presque antagoniste de la première. Il ne s'agit pas, pourtant, d'une histoire révélatrice des mystifications qui ont constitué notre présent ; au contraire, en universalisant le présent, ce type d'histoire recherche dans ce dernier même une vérité tout aussi universelle.

3.5.3. La rationalisation de la pratique gouvernementale

Dès la fin des années soixante-dix, Foucault construit le cadre de la rationalité politique. À vrai dire, en 1961 il commençait déjà, en écrivant sa thèse, à formuler une « histoire

508 *Ivi.*, p. 203.

509 *Ibidem*

de la raison en même temps qu'une histoire de la folie⁵¹⁰ ». Son projet d'une critique générale de la raison comporte à la fois l'analyse du sujet de la raison et l'effet historique de l'utilisation de la raison dans les théories de la connaissance. Le premier chapitre de ce travail a déjà mis en lumière ces enjeux à travers l'examen des transformations des rationalités déterminant les ordres de la pensée, de la formations des positivités accompagnant les formes culturelles de la connaissance, et enfin des systèmes de positivités de la ratio européenne entre les XVIIème et XIXème siècles (Cf. *supra* §1.1.2. *Quelques interrogations critiques*). Comprendre la formation des rationalités qui guident notre pensée est une manière de poser différemment le problème normatif de la connaissance, autrement dit le problème de la validité de la vérité. En outre, soumettre la rationalité à la critique signifie pour Foucault en conduire une étude historique. On a abordé aussi (Cf. *supra* §1.1.5. *Historiens philosophes et histoire philosophante*) l'accusation de Sartre à l'égard de Foucault quant à l'élaboration d'une histoire non guidée par un principe de raison rattaché à un progrès linéaire de la vérité.

L'utilisation de la raison implique la nécessité de comprendre comment cette dernière acquiert une véridicité, cela revient à se demander : qu'est-ce- qui détermine la forme de la raison, car celle-ci est constituée par des éléments humains. En outre, la référence à un ordre du vrai et du faux d'un style de rationalisation nous permet de saisir la stratégie par laquelle la vérité apparaît comme déjà acquise une fois pour toutes. Pour ce motif, Foucault mesure l'importance de la connaissance des règles des processus énonciatifs. En effet, la rationalité n'est pas seulement un instrument méthodologique de la philosophie ou des sciences en général, elle est un ordre parmi les autres et de ce fait elle croise l'homme, son corps, son savoir, sa vie et sa dimension sociale. Le problème posé par la « rationalisation » n'est pas celui de combattre la raison mais de comprendre la force normative – l'abus du pouvoir – cachée cette forme qu' est la rationalisation même.

L'une des taches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison. Mais les hommes du XIXe siècle allaient bientôt se demander si la raison n'était pas en passe de devenir trop puissante dans notre société. Ils commencèrent à s'inquiéter de la relation qu'il devinaient confusément entre une

510 *DE IV*, « Table ronde du 20 mai 1978 » n° 278 [1980], *art. cit.* p. 26.

société encline à la rationalisation et certaines menaces pesant sur l'individu et ses libertés, l'espèce et sa survie⁵¹¹ .

Le philosophe assume la tâche aussi bien propre aux Lumières, à savoir la compréhension de la question du présent, que celle de comprendre l'enjeu politique de la raison. Kant avait postulé les limites de la raison faisant en sorte qu'elle reste à l'intérieur du domaine de l'expérience, tandis que Foucault veut « surveiller la rationalité politique⁵¹² », donc la limiter. Ainsi veut-il étudier le lien entre la rationalisation et pouvoir, en se défendant toutefois de faire le « procès de la raison » et en indiquant à quel type de processus de rationalisation recourt la société. Ce n'est pas la compréhension de la société comme étant unique qui est visée mais celle des rationalités qui l'animent et la caractérisent s'agissant de différents cadres conceptuels : Foucault voit dans ces derniers des expériences fondamentales (la maladie, la sexualité, la folie, etc.). Chaque expérience fondamentale est constituée par des relations qui l'animent, ainsi doit-on la considérer comme un réseau de rationalités spécifiques propre à un certain champ du savoir/pouvoir.

La rationalisation est une modalité ultérieure du pouvoir individualisant dont les effets touchent les individus, leurs comportements et leurs vies. En effet, l'étude du bio-pouvoir n'est rien d'autre que l'étude de la rationalisation de la gestion de l'individu, puisque : « la rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine⁵¹³ ». La santé, l'hygiène, la natalité, les races ne sont que l'abstraction des problématiques dues à la rationalisation de la pratique gouvernementale. Le gouvernement des hommes vise à maximaliser les effets du pouvoir, il ne fonctionne pas simplement comme principe régulateur. En ce sens, comme on l'a vu, Foucault considère que nous sommes toujours trop gouvernés, pour cette raison « la gouvernementalité ne doit pas s'interroger sans une “critique” plus radicale qu'une épreuve d'optimisation. S'interroger sur la possibilité et la légitimité même de son projet d'atteindre des effets⁵¹⁴ ». Ainsi, la rationalisation de la pratique gouvernementale se présente toujours à côté d'une technologie politique, puisque si cette dernière fonctionne

511 *DE IV*, « Omens et singulatum : vers une critique de la raison politique », n° 291 [1979] *art. cit.* 134.

512 *Ibidem*

513 *DE IV*, « Les techniques de soi » n°363 [1988], *art. cit.* p. 803.

514 *Ivi.*, p. 826.

c'est bien parce qu'elle adopte un style de rationalisation.

La rationalité politique peut être analysée sur le même mode qu'une rationalité scientifique. Si la raison politique cache bien ses objectifs de contrôle, de normalisation ou de production c'est parce qu'elle s'entrecroise, en s'y enracinant aussi, avec d'autres ordres et processus rationnels qu'ils soient économiques, culturels, sociaux ou juridiques pour ne citer que les principaux. En outre, la rationalité politique prend pied dans les institutions et les dispositifs de notre société. Contre les théories abstraites politiques, Foucault lance une enquête à la fois sur notre manière de penser et de vivre le pouvoir politique, et sur la manière dont au fil des siècles nous avons été gouvernés.

La rationalité politique étant la racine d'un grand nombre de postulats, évidences de toutes sortes, institutions et idées que nous tenons pour acquis, il est doublement important, d'un point de vue théorique et pratique, de poursuivre cette critique historique, cette analyse historique de notre rationalité politique⁵¹⁵.

D'après Foucault, l'élément principal de la rationalité politique actuelle est l'intégration des individus dans une totalité, autrement dit dans la société qui est une « corrélation permanente d'une individualisation ». En reprenant une thématique de *Les mots et les choses* Foucault affirme que : « si l'homme – nous, êtres de vie, de parole et de travail – est devenu un objet pour diverses autres sciences, il faut en chercher la raison, non dans une idéologie, mais dans l'existence de cette technologie politique que nous avons formée au sein de nos sociétés⁵¹⁶ ». L'apparition des sciences sociales, tout comme la conception de l'homme comme être vivant, parlant, travaillant, relèvent d'un même stratégie politique. L'autre élément qui caractérise le style rationnel de notre société est la relation entre le droit et l'ordre, le premier renvoyant à un système juridique et le second à un système administratif : on intègre le droit à l'ordre de l'État.

Étudier les techniques d'exercice du pouvoir nous fait comprendre la rationalisation qui les supporte. Foucault mesure combien la relation entre ces techniques politiques et la généalogie des savoirs est étroite, car à partir de ces derniers se forment les rationalités pratiques qui opèrent la double action du savoir et du pouvoir sur la conduite de l'homme. Il s'agit de développer une histoire de la rationalisation de

515 *Ibidem*

516 *DE IV*, « Les technologies de soi » n° 363 [1988], *art. cit.* p. 828.

la gestion de l'individu afin d'établir un cadre sur la manière dont le processus de rationalité est à l'œuvre tant dans une institution que dans la conduite des gens.

Il faut préciser que Foucault ne parle jamais de la rationalité en soi – ce qui présupposerait une valeur absolue – mais il l'aborde au sens instrumental et relatif des processus politiques de rationalisation. Ce qui intéresse le philosophe est de voir le rôle des formes de rationalisation constituant un système de pratiques, mais « il ne s'agit pas de juger des pratiques à l'aune d'une rationalité⁵¹⁷ ». La posture philosophique foucauldienne consiste à affirmer que chaque pratique a forcément un régime de rationalité, ce qui rend alors nécessaire l'étude des modalités de production d'un ensemble de règles de conduites. En outre, il devient aussi nécessaire d'enquêter sur les formulations dites vraies ou fausses, c'est-à-dire explorer le champ d'objets qui s'articulent selon l'ordre du vrai et du faux. Il faut donc analyser le lien entre une codification des règles, la production des discours vrais et une manière de faire. Voilà les trois axes de la critique de la raison politique. « Je voudrais en somme », nous prévient Foucault, « replacer le régime de production du vrai et du faux au cœur de l'analyse historique de la critique politique⁵¹⁸ ». Au fil de ces pages, la vérité a été identifiée plusieurs fois à un problème politique : c'est en s'appuyant sur cette considération que Foucault juge nécessaire l'analyse des « effets de réalité » sur la formation des « discours vérifiable et falsifiables » corrélatifs au gouvernement des hommes.

Enquêter sur la production de vérité permet de saisir le processus de transformation d'une manière de faire : en ce sens c'est aussi la compréhension du mode de gouvernement des hommes qui est rendue possible. Les éléments à rechercher à l'intérieur d'une production de vérité sont « les règles raisonnées selon lesquelles on devrait organiser des institutions, aménager des espaces, régler des comportements ». Ces ensemble de règles raisonnées doivent ensuite être examinés sous « leur forme d'événements historiques » afin de voir comment les discours de vérité ont déterminé notre historicité et la manière dont l'homme occidental a développé le savoir scientifique.

La raison politique moderne qui agit sur la conduite des individus peut être lue

517 *DE IV*, « Omens et singulatum : vers une critique de la raison politique », n° 291 [1979] *art. cit.* p. 26.
518 *Ivi.*, p. 27.

comme une rationalité individualisante et totalisante. On l'a vu, Foucault aboutit à cette idée à travers l'étude tant du pouvoir individualisateur de la pastorale chrétienne que de la raison d'État au XVIIe siècle, et de la notion de bien-être fourni par l'État, le *Wohlfahrtsstaat*. Selon Foucault, l'enjeu de ce parcours réflexif ne se concentre donc pas sur l'identification d'un manque de raison dans le cours du développement de la politique mais au contraire sur le fait qu'il y a eu une sorte d'excès de la raison. Il ne s'agit pas non plus d'opérer une critique pure et simple du rôle de la raison ; il faut quoi qu'il en soit admettre que la dimension du politique se présente incontestablement sous une forme rationnelle. L'enjeu est alors de connaître le processus de rationalisation derrière cet « excès de gouvernement », c'est-à-dire d'appliquer la « réflexion critique sur la pratique gouvernementale ». La raison politique moderne nous laisse comprendre qu'il n'y a pas d'altérité manifeste entre la politique et l'individu, car il existe un lien fort – de production mutuelle – entre le gouverné et le gouvernement : la technologie politique forme l'individu qui a stratégiquement pensé et mis en œuvre cette technologie même.

Devant la Société française de philosophie, Foucault énonce une argumentation concernant la problématique critique, une argumentation sur laquelle nous reviendrons plus avant dans ce chapitre : « comment n'être pas tellement gouvernés ». La critique telle qu'elle était auparavant formulée par Foucault peut désormais être envisagée en strict lien à la dimension politique. Cette enquête critique de la pratique gouvernementale est partie intégrante du projet d'une histoire critique de la pensée que nous avons explicité dans le premier chapitre. Le questionnement porte ici sur les conditions de possibilité de la rationalisation politique et sur ses effets de vérité, en entrecroisant analytique du pouvoir et analytique de la vérité. Enfin, cette enquête vise à problématiser l'actualité pour comprendre le présent, ou mieux, nous dans le présent. Le but principal est de répondre à la question : « qui sommes nous aujourd'hui ? Qui sommes nous à l'heure qu'il est ? ». Ainsi, l'étude autour de la constitution du sujet, l'analyse du pouvoir, et le questionnement historique de l'ontologie de l'actualité nous servent-ils à comprendre de manière critique qui nous sommes, il s'agit là d'une question cruciale, nécessaire pour la philosophie contemporaine « nous nous sommes laissés prendre au piège de notre propre histoire⁵¹⁹ ».

519 *DE IV*, « Omens et singulatum : vers une critique de la raison politique », n° 291 [1979] *art. cit.* 134.

3.5.4. *L'attitude critique fille de l'art de gouverner les hommes*

Le 27 mai 1978, Foucault se prononce devant la Société française de philosophie, intervention dont le compte rendu est paru sous le titre *Qu'est-ce que la critique ?* Ce texte est assez dense et parfois cryptique, mais il présente, à mon sens, des réflexions capitales pour comprendre le rôle critique de la politique et le lien politique existant entre la critique et l'*Aufklärung*. En outre, il recèle des pistes éclairant un lien entre le problème kantien autour de l'anthropologie, soulevé par le premier Foucault (je renvoie au premier chapitre) et celui, toujours kantien, de l'*Aufklärung* mis en exergue environ quinze ans plus tard par le Foucault de la maturité. Ces pistes sont, à n'en pas douter, un outil précieux permettant de voir la trajectoire foucauldienne qui va d'une analytique de la politique à une éthique du sujet. Dans le premier chapitre on a analysé le rapport entre la *Critique* et *L'Anthropologie* en passant par l'interrogation *Was ist der Mensch ?* et on envisageait dès lors l'effectivité des modes historique du connaître. Ainsi donc, ce sera précisément « l'enquête en légitimé des modes historiques du connaître » qui constituera la liaison entre la problématique kantienne du premier Foucault et celle du Foucault de la maturité. Il s'agit en fait du lien entre les mécanismes de coercition et les contenus de la connaissance ; tandis que le premier Foucault évoque une domination théorique de la connaissance, le Foucault des années soixante-dix parle plutôt de la domination politique de la connaissance. De manière général, on peut dire que l'entreprise foucauldienne se présente comme une lutte contre les ordres prescriptifs de l'homme.

L'histoire de l'attitude critique, définie sommairement comme un certain rapport que nous avons à la société ou à la culture, est mise en contact par Foucault de manière plutôt évasive – si j'ose dire – avec l'entourage philosophique qui lui est contemporain ou presque : Marx, Sartre, Husserl et Heidegger, Dilthey et Max Weber.

Foucault affirme que la critique est « vouée à la dispersion » et « à la pure hétéronomie », qu'elle est un instrument qui travaille à côté de la vérité dans un domaine de savoirs sur lesquels elle peut diriger un contrôle (« faire la police ») sans pour autant avoir un rôle normatif (« pas dicter une loi ») : en effet, la critique n'est pas une connaissance, ni un savoir de la philosophie ou l'apanage de disciplines comme la morale ou la logique, mais elle est, répétons-le, un instrument. Nul ne l'ignore, le terme

« critique » a été introduit par Kant pour nommer le processus à travers lequel la raison se connaît elle-même. La critique, donc, limite et légitime l'usage de la raison, examine les capacités propres à l'homme, elle serait en quelque sorte un contrôle que l'homme exerce avant de légitimer la connaissance. Définie comme telle, la critique n'est autre que la tâche de la philosophie de réfléchir sur les activités humaines. Pour cette raison précise, Foucault identifie la critique à une vertu, terme qu'il faut entendre au sens de la philosophie ancienne, à savoir comme une quelconque capacité propre à l'homme, un *ethos* (terme que Foucault utilisera six ans plus tard). En effet, la tâche principale de la philosophie des Lumières est d'étendre la fonction de guide attribuée à la raison à tous les champs de l'expérience humaine ; opposée à cette tâche il y a la minorité, caractéristique de ceux qui sont incapables de se conduire à travers leur propre entendement⁵²⁰. Dans son texte *Was ist Aufklärung ?* Cassirer nous indique trois aspects de ce prolongement de la raison, laquelle devient en effet applicable à toutes les formes de connaissances de l'homme, dans le but de réaliser une connaissance auto-réglée et d'améliorer la vie de chaque individu ou la vie associative des hommes. Voilà comment la critique se rattache à la question des Lumières pour parvenir à nouveau à l'adhésion de la critique à la pratique de la philosophie en tant que vertu, telle que la concevait les grecques. En outre et en conclusion de ce qui vient d'être énoncé, l'intérêt des Lumières est de faire valider par la critique non seulement les limites de la raison, comme nous dit Kant, mais aussi le *pouvoir* de la raison. Dans le dernier chapitre de ce travail on analysera en détail l'apport éthique de la problématique propre à l'*Aufklärung* (notamment la question du présent, qui sommes nous aujourd'hui et du dire-vrai), alors que les pages suivantes examineront l'importance de la critique politique de la raison tout en considérant le réseau d'étude lancé par Foucault autour de thèmes politiques tel que le bio-pouvoir et la gouvernementalité. Donc, la question n'est pas seulement de comprendre comment limiter le pouvoir en étudiant la forme de rationalité du pouvoir et

520 Il est important de souligner que Foucault préfère le terme allemand *Aufklärung*. Ce choix est certes motivé par la référence à Kant, mais le philosophe l'explicitera dans sa communication à la Société française de philosophie (cf. M. Foucault, « *Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung)* », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 2, avril-juin 1990, p. 42-43). Foucault lie la question de l'attitude critique à la question du gouvernement des hommes, et comme on l'apprend dans *Il faut défendre la société* tout comme dans *Sécurité, territoire, population*, la forme de la rationalité étatique se développe en Allemagne où dans les Universités se tiennent des cours sur la *Wissenschaft*. La raison est donc inhérente aux conditions d'exercice de la philosophie dans la réflexion politique autour de la rationalisation du pouvoir.

ses limites, mais aussi « comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir ?⁵²¹ ». Contrairement à ce que nous serions tentés de penser, il n'y a, derrière le pouvoir, pas de force aveugle privée de rationalité (comme c'est le cas, pour ainsi dire, de la figure du souverain féroce et punitif), mais une forme de rationalité qui toujours le guide⁵²². Mais qu'implique alors l'adoption d'une attitude critique dans le champ de la collectivité et dans celui du mode de gouvernement des hommes ?

L'histoire de l'attitude critique née de l'art de gouverner les hommes, elle descend de la pastorale chrétienne des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles analysée dans le paragraphe sur le paradoxe *omnie et singulatim*. Chaque forme de direction de conscience, qu'elle soit laïque ou religieuse présuppose un rapport avec la vérité. Cette vérité peut s'entendre comme dogme, méthode d'aveu ou comme connaissance particulière et individualisante des individus, mais il faut insister, le problème ici comme chez Foucault porte sur la relation entre le sujet et la vérité. On s'interroge ici sur la manière dont le pouvoir issu de la rationalité politique peut être limité à travers l'attitude critique qui vise la forme de rationalité du gouvernement des hommes. Il n'est pas superflu d'insister à nouveau : d'après Foucault, la dimension du politique est formée à la fois par le savoir, c'est-à-dire un champ de connaissance, et le pouvoir. L'emploi du terme savoir se réfère à toutes « les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini⁵²³ ». Le savoir lui-même est aussi la façon dont le pouvoir nous croise, car avec le terme savoir on désigne « les éléments de connaissance qui, quelle que soit leur valeur par rapport à nous, par rapport à un esprit pur, exercent à l'intérieur de leur domaine et à l'extérieur des effets de pouvoir⁵²⁴ ». L'attitude critique agit donc comme une contrepartie des arts de gouverner (on entend par là la gouvernementalisation occidentale en acte à partir du XVI^{ème} siècle), elle est un questionnement sur nous, sur nos conditions de gouvernement et sur notre présent. Afin de mettre des limites à la forme de rationalité du gouvernement, il faudrait alors simplement poser la question

521 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p.44.

522 Foucault se réfère à la relation entre pouvoir et savoir, savoir et vérité, vérité et sujet. Il ne faut pas confondre la conception d'une forme de rationalité du pouvoir avec l'idéologie. L'idée de la rationalisation du pouvoir, qui se manifeste aussi bien dans les rapports sociaux que dans les organisations étatiques ou économiques jusqu'au comportements des individus, est à n'en pas douter influencée par Max Weber.

523 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p. 48.

524 Ivi., p. 63.

suiuante : comment ne pas être gouvernés comme cela ? En effet, la première définition de la critique que nous donne Foucault est : « l'art de n'être pas tellement gouverné ».

De même que le biopouvoir trouve son origine dans le pouvoir pastoral judéo-chrétien et s'élabore à partir du problème de la souveraineté du droit naturel, l'attitude critique vante elle aussi une naissance historique tant biblique que juridique. Ainsi, l'opposition entre critique et la gouvernementalisation laisse émerger des formes capitales pour la culture occidentale : en premier lieu la relation entre le sujet et la vérité telle que nous l'avons déjà mentionnée, et secondairement « l'art de l'inservitude volontaire », Foucault bouleverse ainsi une expression de La Boétie.

De là, le fait que la question de 1784, *qu'est-ce que l'Aufklärung ?*, ou plutôt la manière dont Kant, par rapport à cette question et à la réponse qu'il donnait, a essayé de situer son entreprise critique, cette interrogation sur le rapports entre *Aufklärung* et *Critique* va prendre légitimement l'allure d'une méfiance ou en tout cas d'une interrogation de plus en plus soupçonneuse : de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ?⁵²⁵

Le discours foucauldien s'attache aux formes de rationalité historiques constituées à partir du pouvoir, ou mieux des excès de pouvoir, c'est-à-dire dans la production normative-individualisante du pouvoir. Si le pouvoir assujettit les individus en puisant sa légitimité dans les effets de la vérité, tel qu'on l'a vu précédemment, alors la critique sera « 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 vérité⁵²⁶ ». On voit ici, dans ce compte rendu de Foucault, l'une des conséquences de l'idée non répressive du pouvoir qu'il avait formulée à partir de *La volonté de savoir*, c'est-à-dire que la critique est une action du sujet, ainsi la transformation du pouvoir advient à partir du sujet et grâce au sujet⁵²⁷.

525 Ivi., p.42.

526 Ivi., p.39.

527 À propos du rôle du sujet dans la pratique critique du pouvoir, je cite ici un fragment d'un article très stimulant écrit par Philippe Sabot, lequel donne un profond éclairage de la question. « Ce qui retient l'attention dans cette formule, en écho à la fin de l'exposé de Foucault, c'est la référence non pas seulement à quelque chose comme l'autonomie mais à une véritable autodétermination du sujet de la critique qui "se donne le droit" d'exercer son jugement et de mettre en œuvre sa volonté contre un certain "nexus de pouvoir-savoir". Bref, le renversement auquel Foucault fait allusion en terminant son intervention, est un acte de volonté, un acte délibéré qui procède d'une décision volontaire

L'attitude critique analyse donc les limites utiles pour l'homme (afin de « ne pas se faire tellement gouverner » selon la formule foucauldienne) de la forme de rationalité du pouvoir à travers l'étude des formes que la vérité assume en elle, puisque c'est dans « l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y a notre liberté⁵²⁸ ». Il faut ici rappeler que la démarche de Foucault posant à côté du pouvoir-savoir, ou mieux, dans l'idée de la rationalité épistémique du savoir, les instances et les effets de vérité.

À un certain moment de son intervention à la Société française de philosophie Foucault formule une idée pour le moins étonnante : « la critique aurait essentiellement pour fonction le *désassujettissement* dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique et la vérité⁵²⁹ ». Ce n'est pas tant le concept d'inservitude volontaire qui met notre compréhension à l'épreuve car l'on peut aisément l'imaginer à côté de la dimension de la contre-conduite et de la résistance, tout comme il se rapproche de l'exhortation au courage adressée par Kant à la « minorité ». En effet, c'est la notion de désassujettissement, rarement utilisée par Foucault, qui nous fait penser⁵³⁰. La valeur négative de ce concept, « dés-assujettissement », nous met face à une difficulté puisque l'on sait que la formule « processus de subjectivation » adoptée par Foucault renferme une partie productive donc positive du processus même. À mon sens, le motif pour lequel Foucault adopte ici une formule négative peut se trouver dans l'acception qu'il donne à l'attitude critique : l'art de n'être pas tellement gouverné. Or, le processus de subjectivation peut à son tour être décrit avec une formule négative, à savoir « la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons⁵³¹ ».

(individuelle ou collective, est-il précisé). Les expressions suivantes employées par Foucault, « art de l'inservitude *volontaire* », art de « l'indocilité *réfléchie* », font encore intervenir de manière explicite la référence à l'ordre d'une réflexivité pratique, qui engage celui qui réfléchit dans une action de transformation de la situation qu'il juge, dira-t-on, « intolérable », cf P. Sabot « Penser la critique avec Foucault » in URL:<http://philippesabot.over-blog.com/article-penser-la-critique-foucault-103354284.html>

528 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p.41.

529 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p.39.Souligné par moi.

530 Le terme « désassujettissement » ou le verbe « désassujettir » à été utilisé, outre dans le cas déjà cité de *Qu'est-ce que la critique ?*, dans *Il faut défendre la société* intégré au cours du 7 janvier 1976 *op.cit.* pp. 12-13 (repris dans *DE III*, n°193 [1976] *op.cit.* 167). Dans d'autres cas, mais avec une nuance de sens différente, Foucault recourt à « désindividualisation » comme synonyme de « déssubjectivisation », il s'agit autrement dit de « faire passer l'individualité à ses limites et au-delà de ses limites en vue d'un affranchissement à l'égard du sujet. ». *DE III*, « La scène de la philosophie » n° 234 [1978], *art. cit.* p. 593.

531 *DE IV*, « Qu'est-ce que les Lumières ? », n° 339 [1984], *art. cit.* p. 574.

Autrement dit, le désassujettissement étant une critique particulière de l'art de gouverner, pourrait être l'un des moments du processus de subjectivation. Donc, le désassujettissement apparaît comme une attitude critique que le sujet peut suivre laquelle s'associe à l'idée de la contre-conduite énoncée par Foucault dans la leçon de *Sécurité, territoire, population* du 1er mars 1978. Attitude critique car elle "limite" le pouvoir de se faire gouverner, donc elle est une possible résistance, de création d'espace d'autonomie entre le sujet et le gouvernement (un espace créé à l'intérieur du fait que notre conduite est dirigée par la vérité). En 1983, cette question s'ouvrira sur celle de « faire la police », sur la manière de se laisser gouverner, mais aussi sur le mode de gestion des limites du gouvernement des autres. En 1978, Foucault nous propose de « désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique ». Cette problématique sera explicitée par le dernier Foucault, dans une même visée stratégique, mais au lieu d'envisager une désubjectivation, le philosophe parlera d'un processus éthique de subjectivation. Quant au processus lui-même, le rôle de l'histoire sera celui déjà préfiguré en 1978 :

Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique de se faire *sa propre* histoire, de *fabriquer comme par fiction l'histoire* qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent les discours vrais et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité.⁵³²

Pour le dire avec Jacques Revel, la fiction est un système d'intelligibilité qui montre qu'un objet historique n'est pas fixe et fixé mais il est susceptible d'articulation internes⁵³³ : « On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique⁵³⁴ ». L'étude des contenus historiques (à l'intérieur desquels on retrouve les formes de rationalité politique) nous permet d'interroger : « qu'est-ce donc que je suis,

532 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p. 45. Souligné par moi.

533 Voir Jacques Revel, propos recueillis par Raymond Bellour, « Foucault entre les historiens », Le Magasin littéraire, juin 1975, n° 101, p. 10-13, repris dans *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Presses universitaires de Caen, 2010, p. 83-97.

534 DE III « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », n°197, [1977], *op.cit.* p. 239.

moi qui appartiens à cette humanité ? [...] à cet instant d'humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité ? »⁵³⁵ Voilà la connexion que Foucault recherche en utilisant une procédure historique de connaissance à partir, déjà, de *L'histoire de la folie* : la connexion entre le pouvoir, la vérité et le sujet.

3.5.5. *L'événement et l'épreuve d'événementialisation*

« Je crois que c'est quelque chose que des gens comme moi ont en commun avec les historiens. Je ne suis pas historien au sens strict du terme ; mais les historiens et moi avons en commun un intérêt pour l'événement⁵³⁶ ». Tels sont les mots de Foucault pour souligner la centralité de la notion d'événement dans ses recherches philosophiques. Un événement « n'est pas un segment de temps, c'est au fond le point d'intersection entre deux durées, deux vitesses, deux évolutions, deux lignes d'histoire⁵³⁷ ». L'événement est une irruption, un commencement d'une mutation de l'organisation et de l'aménagement d'un champ de savoir, d'une forme culturelle, d'un système de pratiques. L'événement est une dimension historique singulière, exceptionnelle, il est irrépétable et on ne peut l'activer en l'évoquant. Il est une irruption dans l'ordre de la pensée qui change l'ordre en acte. Même s'il est singulier, il faut également le considérer comme un « polyèdre d'intelligibilité⁵³⁸ » croisant des relations qui lui sont extérieures dans des champs, mécanismes et domaines qui ne sont pas ceux de l'événement. Il faut alors l'étudier à travers les processus multiples qui le forment. Grâce à la notion d'événement on peut enfin étudier le présent d'une manière différente, à savoir non comme simple résultat de l'addition des faits du passé. Cet aspect est rendu à travers la notion kantienne d'*Aufklärung*, qui manifeste le présent comme événement philosophique actuel. À travers la centralité qu'il attribue au concept d'événement Foucault se définit anti-structuraliste et il ajoute : « ce qui est important, c'est de ne pas faire pour l'événement ce qu'on a fait pour la structure⁵³⁹ ». Il existe des types différents d'événements avec des effets divers des conditions, une chronologie diverses, et c'est bien la raison pour laquelle il est impossible de les attribuer à une structure.

Au long de ce travail on a en effet rencontré à plusieurs reprises le terme

535 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p.46.

536 DE III, « Dialogue on power », n° 221 [1978], *art. cit.*, p. 468.

537 DE III « Tetsugaku no butai », n° 234 [1978], *art. cit.* p. 580.

538 Cf. DE IV, « Table ronde du 20 mai 1978 », n° 278 [1980], *art. cit.* p. 25.

539 DE III, « Intervista a Michel Foucault », n° 192 [1977], *art. cit.* p. 14.

« événement » et on a constaté sa fonction instrumentale dans la pensée de Foucault. Dans le premier chapitre, on a vu que l'entreprise archéologique de Foucault indiquait les événements radiaux qui formaient les éléments d'un système général de savoir en les parcourant selon leur « disposition manifeste ». Le savoir a une visibilité et sur sa superficie on trouve les événements qui signalent le point d'émergence d'un système de la pensée. Ainsi dans la région du savoir, grâce aux événements, on peut voir la naissance des configurations des positivités – qui précisément laissent des traces sur les événements. Également dans le premier chapitre, on a analysé à la fois l'Histoire comme science empirique des événements (c'est-à-dire comme simple succession chronologique des faits historiques), et ce que signifie lire l'homme comme événement survenant à un moment donné à l'intérieur du savoir occidental. En somme, c'est le thème des ruptures épistémiques que l'on a envisagé, ruptures à partir desquelles émerge une singularité qui se manifeste au cours de l'histoire.

Le second chapitre a mis au jour les événements du savoir et les effets de la connaissance. En outre, on a tenté de comprendre l'événement énonciatif, c'est-à-dire la relation entre la chose dite et la chose même et l'effet apparent de la vérité sur le sujet parlant. L'histoire présente des régularités discursives qui sont des événements formant une individualité historique : d'où la possibilité d'étudier le discours en tant qu'événement, et les événements discursifs dans leur matérialité. Aussi, l'une des visées foucauldienne est de rechercher les conditions de possibilité desdits événements vus à côté de la volonté de savoir, et ce faisant il peut alors envisager de constituer une autre histoire. Et encore, l'analyse, en s'appuyant sur la pensée de Nietzsche, a considéré l'événement fictif de la vérité. La vérité apparaît ainsi comme événement de la connaissance, elle est un objet historique. On a conclu alors que le contraire du « simulacre » du transcendant est l'événement qui est singulier, ni répétable ni imitable.

Dans le présent chapitre, on a voulu voir les événements historiques par le biais d'une analytique du pouvoir, et l'on a examiné les événements fondamentaux de la vie repérables grâce à la biohistoire. Étudier les relations de pouvoir est une manière pour contrecarrer l'idée d'une histoire du sens, car si l'histoire est intelligible elle ne suit pas un sens, et il faut en effet se concentrer sur l'analyse de « l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques ». Un événement constitue le point de croisement des mécanismes politiques et des effets de discours. L'événement n'a ni logique ni idéologie

à suivre. Les stratégies du pouvoir sont véhiculées et orientées par une série d'événements. En effet, le but principal de l'utilisation de cette notion est de trouver les connections, les jeux de force, les stratégies qui fonctionnent comme évidence, universalité ou nécessité. En ce sens, Foucault entend travailler par événementialisations, autrement dit en recourant à une procédure analytique qui brise l'évidence, l'universalité, la nécessité.

On le sait, avec la généalogie Foucault entend analyser les effets du pouvoir qui sont à l'intérieur des modes historiques du savoir, et la question de l'*Aufklärung* après Kant a été formulée en termes d'effets du pouvoir. Une telle question reste, selon Foucault, comme une « épreuve d'événementialisation », ce qui implique d'étudier les « mécanismes de coercition divers, peut-être aussi bien des ensembles législatifs, des règlements, des dispositifs matériels, des phénomènes d'autorité, etc. » et les « contenus de connaissance qu'on [...] retiendra en fonction des effets de pouvoir dont ils sont porteurs en tant qu'ils sont validés comme faisant partie d'un système de connaissance⁵⁴⁰ ». En effet, comme on l'a aussi vu, les contenus historiques de la connaissance appartenant à un système de validation de la connaissance sont formés par des éléments rationnels. De ce fait, l'événementialisation est le processus de « réduction systématique » des éléments qui font partie du système de validation de la connaissance, afin de réduire, ou mieux, neutraliser ces effets de validité. Ces processus, en d'autres termes, se basent sur l'analyse des positivités (Cf. *supra* chapitre I), et dégagent « les conditions d'acceptabilité d'un système » pour suivre enfin « les lignes de rupture qui marquent son émergence ». Donc, ces événements sont des singularités vues à l'intérieur d'un champ d'immanence – Foucault les qualifie néanmoins de singularités pures, mais uniquement dans le texte *Qu'est-ce que la critique ?*. Les singularités sont ainsi ramenées aux conditions d'acceptabilité et considérées comme des effets ; envisagée comme telle, cette événementialisation n'est alors rien d'autre qu'une fonction théorico-politique.

La vérité envisagée par Foucault à partir de sa lecture de Nietzsche est un événement et en cela même il devient l'outil pour combattre l'évidence d'une vérité/structure du monde ou d'une vérité structurée pour la mise en acte d'un système de validation. Précisément lorsque l'on se réfère à la notion d'événement avec ces

540 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique ? op. cit.* p. 48.

implications, on peut affirmer qu' « il s'agira là d'une *généalogie*, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir des multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet. »⁵⁴¹ La généalogie est capable de retracer la formation et les effets d'une série d'événements en analysant les effets singuliers du pouvoir. Au fond, ce que Foucault veut nous dire est que la pensée ou la connaissance entendue au sens large, ne sont pas indépendantes des déterminations historiques telles que l'ordre économique, social ou politique. Voilà pourquoi le philosophe-historien considère la pensée comme une série des événements et soutient en ce sens que le principe de singularité de l'histoire détermine le fait que :

il y a des événements de pensée. [...] La critique, entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi, ne fixe pas des frontières infranchissables et ne décrit pas des systèmes clos ; elle fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même : ce serait là le principe de l'histoire de la pensée comme activité critique.⁵⁴²

On voit alors que la critique fait apparaître les événements : il ne s'agit pas d'une recherche des structures formelles mais d'une enquête historique à travers les événements qui nous ont conduits à être ce que nous sommes aujourd'hui. Enquêter donc sur ce que nous sommes d'une part mais aussi, voire davantage, sur ce que nous pourrions être et ce que nous pourrions ne pas être, comme Foucault nous indique dans un de ses articles « ce qu'il est peut être ce qu'il n'est pas⁵⁴³ ». Ici, le ne pas être n'appelle pas une interprétation négative, mais au contraire il renferme une forme à venir (c'est-à-dire pouvant encore se former). L'événement est alors une sorte de frontière entre passé et présent: en étudiant ceux du passé on opère une stratégie critique

541 Ivi., p. 51.

542 *DE IV* « Preface to the History of Sexuality » n°340 [1984], *art. cit.* p. 580.

543 En effet le philosophe nous parvient du fait que : « 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 pensons. » *DE IV*, « What is Enlightenment ? », n° 339, [1984], *art. cit.* p. 575

de compréhension du présent, mais en même temps, l'événement est ce qu'on vise de mettre en acte afin d'opérer une mutation de notre présent. Alors, en anticipant une thématique du dernier chapitre de la thèse on peut formuler l'hypothèse qu'aussi l'individu s'affirme comme un *événement*, comme une chose nouvelle, et pour ça émerge dès interminables fils de l'histoire. Ce serait vraiment très important de se focaliser sur le concept d'événement pour comprendre pleinement le poids et l'enjeu historique de l'ontologie foucauldienne. L'événement fait émerger notre naissance et il prolonge généalogiquement notre présent : on dira alors que l'événement nous actualise.⁵⁴⁴ Ainsi on constate ce qui implique que événement soit une partie important de l'étude du diagnostic du présent :

L'événement n'a guère été une catégorie philosophique, sauf peut-être chez les stoïciens, à qui cela posait un problème de logique. Mais c'est, là encore, Nietzsche qui le premier, je crois, a défini la philosophie comme étant l'activité qui sert à savoir ce qui se passe et ce qui se passe maintenant. Autrement dit, nous sommes traversés par des processus, des mouvements, des forces; ces processus et ces forces, nous ne les connaissons pas, et le rôle du philosophe, c'est d'être sans doute le diagnosticien de ces forces, de diagnostiquer l'actualité⁵⁴⁵.

La critique modulée par la centralité des événements permet d'éviter d'assumer des structures formelles à valeur universelle dans l'enquête historique. Son objet d'étude porte principalement non seulement sur les événements de transformation sociale, les types d'institutions politiques, mais aussi sur les événements de la pensée, les formes de

544 Voir *DE II*, «Theatrum philosophicum» n°80 [1966], *art. cit.*, p.945-967. Je suis de l'avis que le concept d'événement chez Deleuze nous pourra aider à développer ce cadre, lorsque il substitue l'événement au phénomène kantien : «Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant: voilà, le moment est venu; et le futur et le passé de l'événement ne se jugent qu'en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l'incarne. Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquive tout présent, parce qu'il est libre des limitations d'un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni particulier, *eventum tantum* [...] ; ou plutôt qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente, toujours dédoublé en passé-futur, formant ce qu'il faut appeler la contre-effectuation. Dans un cas, c'est ma vie qui me semble trop faible pour moi, qui s'échappe en un point devenu présent dans un rapport assignable avec moi. Dans l'autre cas, c'est moi qui suis trop faible pour la vie, c'est la vie trop grande pour moi, jetant partout ses singularités, sans rapport avec moi, ni avec un moment déterminable comme présent, sauf avec l'instant impersonnel qui se dédouble en encore-futur et déjà-passé. » G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1989, cit. p.177-178.

545 *DE III* «Tetsugaku no butai» n°234 [1978], *art. cit.* p. 573.

savoir et de rationalisation ; l'événement met ainsi en relation ces éléments à découvrir suivant la modalité « de rapport réflexif au présent ». Cette analyse critique de l'histoire de la pensée met précisément en question les effets de la pensée et des événements de pensée eux-mêmes. Et encore, cette analyse critique se demande : « comment les expériences individuelles ou collectives relèvent-elles des formes singulières de la pensée, c'est-à-dire de ce qui constitue le sujet dans ses rapports au vrai, à la règle, à soi-même ? »⁵⁴⁶

§3.6. *Observations conclusives et points de départ*

« La question de la philosophie » nous dit Foucault « ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique⁵⁴⁷ ». Ce chapitre nous a en effet permis de montrer que la question de la politique chez Foucault a toujours été placée à côté de problématiques telles que l'homme, le sujet, l'individu et d'autres encore. Il s'est agi ici de prolonger la critique foucauldienne de « notre être historique » en passant justement par la dimension du politique. Sa compréhension de la rationalité du pouvoir et de la régulation interne du savoir nous amèneront à comprendre comment nous constituer en sujets autonomes⁵⁴⁸. Et le présent reste toujours le cadre d'action dans lequel cette compréhension est possible. Foucault étudie ainsi les abus du pouvoir pour voir la façon dont nous dépendons des technologies contingentes qui nous ont créés. Ainsi la tâche de la pratique philosophique est-elle de saisir les limites des pouvoirs et l'attitude critique sera alors de type éthico-ontologique, passant à travers une analyse politique.

L'analyse de la constitution du sujet est donc la voie suivie par Foucault pour sa production philosophique. En partant du chapitre VIII de *Les mots et les choses*, à savoir du thème de l'homme saisi « à travers les sciences humaines qui l'analysent comme être vivant, individu travaillant, sujet parlant⁵⁴⁹ » il arrive à le comprendre « à partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objet de savoir ».

546 DE IV « Preface to the History of Sexuality », n° 340 [1980], *art. cit.*, p. 581.

547 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.* p. 295.

548 Cf. DE III, « Le jeu de Michel Foucault », n° 206 [1977].

549 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.* p. 81.

L'homme est ce qui a été défini sur le plan conceptuel par les sciences humaines, par l'humanisme, par les notions juridiques du droit et par la figure de la population⁵⁵⁰. Et encore, on a vu l'homme pris dans la constitution des savoirs, formé par les procédures de vérité, organisé par le réseau social, déterminé par les processus normatifs, assigné d'une identité disciplinable, assujéti et objectivé, on a vu aussi l'inquiétude de l'homme tout comme la tranquillité à laquelle la dimension du pouvoir tente, au contraire, de lui faire croire. Mais le pouvoir n'est pas domination, nous dit aussi Foucault, il n'est pas seulement une réponse au fait que l'homme est potentiellement libre, car le pouvoir recèle aussi en lui-même la possibilité de la liberté. Précisément à travers la notion de vie, Foucault parvient à comprendre que si le pouvoir investit et modifie la vie de l'homme, réciproquement aussi la vie de l'homme peut investir le pouvoir et le modifier. L'homme peut ainsi instaurer une résistance au pouvoir et élaborer une contre-conduite. La résistance est précisément « refuser ce que nous sommes », mais Foucault ne pense pas seulement à la *pars destruens* de la subjectivité, mais aussi à la *pars costruens* : la production éthique du sujet, une fonction ontologique.

En outre, c'est à partir de l'idée de conduite et de gouvernementalité que l'on a vu une différence relationnelle entre le pouvoir et le sujet (même si, à travers les pratiques discursives, on a déjà examiné un premier type de rapport du sujet avec lui-même), autrement dit : on a vu comment le problème politique arrive dans la dimension de l'éthique. Le sujet est non seulement capable de modifier les relations de force, les rapports de pouvoir, mais il est aussi capable de se transformer, d'inaugurer de nouvelles formes culturelles, sociales et de vie. On a vu ce passage du politique à l'éthique, de la ré-action à la résistance sous l'influence de Nietzsche, et il ne serait pas moins pertinent de l'observer sous la lumière de philosophes tels que Spinoza (comme l'ont étudié E. Balibar, P. Macherey, A. Negri, J. Revel) ou Merleau-Ponty (J. Revel étudie précisément la question de l'ontologie politique entre Foucault et Merleau-Ponty) ce que faute d'espace convenable pour développer de telles confrontations nous n'avons pu accomplir ici. Pour conclure : c'est dans la stratégie biopolitique qu'est apparue la possibilité ontologique de construction de nouvelles formes de vie. Le passage de la discipline au biopouvoir signale aussi le passage du sujet exposé à travers le corps à la

550 Cf. *Ibidem.*, c'est Foucault lui-même qui opère cette liaison entre *Les mots et les choses* et les analyses de la pratique gouvernementale.

norme à l'investissement de la vie, qui est la forme la plus exposée de l'homme. En outre, on a vu le déplacement de l'action sur le corps, au processus d'individualisation et à la mise en œuvre de la subjectivation. Le corps de l'individu était le point d'application de la rationalisation du dispositif disciplinaire, de la gestion des normes. La gestion du gouvernement agit aussi sur l'individu : il s'agit du gouvernement des hommes durant toute leur vie, il s'exerce donc sur l'individu en tant que vivant. La visée de cette nouvelle forme rationnelle du politique n'est plus le contrôle disciplinaire, mais la garantie de la sécurité, du bien-être et de la tranquillité du peuple, à travers le « bon ordre », l'État de police. Le vivant est considéré comme une régularité du peuple, comme l'était le corps pour la société. Si ce déplacement a été possible c'est grâce à la notion de vie, entendue comme forme modelée et pouvant s'auto-modeler.

Ainsi le cadre de la rationalité de la gouvernementalité est une manière plus complexe d'expliquer les jeux stratégiques du pouvoir. Aussi bien dans le paradigme du disciplinément que dans celui de la gouvernementalité, Foucault ne recourt jamais à la singularité transcendantale du pouvoir. En même temps, comme on a pu le voir, pour examiner la relation sujet/pouvoir Foucault n'utilise jamais le droit ni la souveraineté de l'État ou de la personne, il ne recourt à aucune idéologie et ne s'appuie jamais sur l'idée d'humanité ; en somme, il ne se base pas sur une théorie du sujet.

Il reste à comprendre si la production mise en œuvre par le pouvoir et celle mise en œuvre par le sujet ont un même statut, un même effet ou une même dimension. Le pouvoir « classe des individus en catégories, leur impose une loi de vérité qu'il leur font reconnaître et les transformer en sujet ⁵⁵¹ ». On a noté qu'il existe une circularité entre l'un et l'autre, pouvoir et sujet, mais le poids de l'un est-il identique au poids de l'autre ? Le pouvoir produit des formes culturelles, des processus normatifs, assigne une fonction-sujet à l'homme, pour ainsi dire il crée une identité qu'il lui assigne. De plus, le pouvoir organise un réseau social, une conduite de vie, il met de l'ordre dans la gestion politique des relations des forces, il extrait la vérité de l'homme il gouverne au nom de la vérité. Il semble que le pouvoir ait comme effet premier celui de la mise en ordre et comme effet secondaire celui de la production (d'identité, de vérité, de savoir,

551 M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in (dir. H. Dreyfus et P. Rabinow) *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1984, pp. 293-321.

des modes d'objectivation et d'assujettissement, etc). Quant au sujet, il peut en revanche se produire comme effet premier et organiser comme second effet limiter les abus politiques du pouvoir. D'autre part, le rôle normatif du pouvoir et du savoir apparaît lui aussi comme en tant que construction de l'homme, aussi le pouvoir n'est-il pas produit par lui-même (effectivement, on a vu qu'il n'est pas une instance métaphysique) mais par l'utilité de l'homme : la sécurité, le contrôle, la discipline, le bonheur social. En outre, c'est bien l'homme, comme on l'a vu, qui produit le style de rationalisation du pouvoir. De Quoi qu'il en soit, une telle problématique ne peut être traitée qu'après avoir analysé la question éthique du dernier Foucault, pour le moment alors tenons-la encore en réserve.

Notre analyse s'est aussi focalisée sur le rôle de l'histoire dans les analyses de la réalité politique. En s'appuyant sur l'histoire des pratiques discursives, Foucault se concentre sur la formation historique de l'homme, alors que la généalogie lui offre un outil pour examiner la stratégie de l'anatomie politique. On a vu aussi comment, à partir de *Surveiller et punir*, Foucault ébauche le projet d'une histoire au présent qui est d'emblée également critique à l'égard de notre présent. La question du présent nous a en outre permis de voir le développement du projet de la rationalité gouvernementale. Autrement dit, Foucault place le sujet dans le cadre d'une trame historique, une démarche adoptée dès ses recherches épistémologiques sur l'homme et jusqu'à ses études politiques.

En fait, dans *Sécurité, territoire, population* Foucault affirme que « nous sommes dans l'historicité ouverte, à cause du caractère indéfini de l'art politique⁵⁵² ». L'histoire nous montre le lien entre le sujet et la coercition de la vérité, la modulation du sujet avec sa subjectivité, l'émergence de nouveaux processus créatifs. Cela est rendu possible premièrement du fait que l'individu est pris par de « réseau de relations » et des « faisceaux de processus » politiques, économiques, sociaux, juridiques et deuxièmement parce que l'homme est un événements parmi les autres – qui sont d'ordre politique, économique, social, juridique –, « de rapport réflexif au présent ». Foucault emprunte une voie différent de l'utilisation de l'intelligibilité en histoire, laquelle d'après lui :

552 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 265-266.

ne réside peut-être pas dans l'assignation d'une cause toujours plus ou moins métaphorisée dans la source. L'intelligibilité en histoire résiderait peut-être dans quelque chose qu'on pourrait appeler la constitution ou la composition des effets . Comment se composent des effets globaux, comment se composent des effets de masse ? Comment s'est constitué cet effet global qu'est la nature? Comment s'est constitué l'effet État à partir de mille processus divers dont j'ai essayé simplement de vous indiquer quelques-uns ?⁵⁵³

Ainsi Foucault substitue-t-il à la métaphore des origines la constitution des effets et ceux-ci sont globaux. Comme on l'a évoqué c'est le point de vue de l'immanence mélangé avec des formations collectives pratiques ou culturelles, en tout cas de l'ordre de la réalité. Aussi peut-il par exemple étudier l'émergence de la forme État, de la société à l'intérieur de la raison gouvernementale elle-même. Ou par exemple, à partir de l'eschatologie de fin XVI, ou de la question du royaume basée sur la légitimation éternelle divine, Foucault nous explique le rapport au temps propre à l'homme à une époque déterminée. Si l'État se basait sur une idée infinie (selon l'ordre de Septime Sévère dans *Le gouvernement des vivants*) le temps était alors perçu comme infini, mais à travers l'élaboration de contre-conduites par l'homme on voit en revanche que le temps est fini, et donc l'État est lui aussi « fini⁵⁵⁴ ». Les singularités conceptuelles se forment sur le fond de l'histoire et leur pivot n'est ni l'État, ni la population, ni la nature mais *nous* : notre manière de faire, notre manière d'être conduits, notre manière de nous conduire.

À travers ces études historiques autour de la culture, de la pensée, de l'organisation sociale, de la dimension politique, Foucault parvient à comprendre les styles de rationalisation des pratiques politiques, en peu de mots il entend étudier la raison despotique du pouvoir, et la possibilité pour l'homme de poser des limites à ses éventuels abus.

553 Ivi., p. 244.

554 Ivi., p. 363.

CHAPITRE IV

*Les processus de subjectivation : entre production éthique et
déterminations historiques*

Continuons à parcourir le projet foucauldien visant à comprendre la constitution historique du sujet. Après l'analyse des dispositifs de pouvoir, des formes de gouvernementalité et l'ébauche d'une première réponse du sujet à ces derniers par les notions de résistance et de contre-conduite, voyons maintenant l'histoire des multiples formes de subjectivations de l'homme. Foucault inaugure les années 1980 en interrogeant la constitution de la subjectivité qui advient de manière différente selon les époques. Aussi passe-t-il de l'étude des techniques de fabrication du sujet à l'étude des techniques de soi, des *tekhnai peri ton bion*, à savoir les pratiques qui fabriquent un mode de vie. Son intérêt philosophique se déplace ainsi de la constitution du sujet en tant qu'objet de connaissance possible à l'autoconstitution de soi. En 1980, Foucault se consacre à la question historique des modes de relations à soi en se penchant principalement sur les deux derniers siècles de la culture gréco-romaine et sur le début de la culture chrétienne. C'est dans la littérature de l'époque antique qu'il recherche alors l'évolution des pratiques de soi et le changement consécutif des codes moraux.

L'étude des formes de relations à soi laisse émerger l'importance des notions de *bios* et de *soi*. Le soi est le corrélatif historique qui donne une forme à l'existence. Les technologies de soi visent à modifier l'être même du sujet et le *bios* est le plan contingent sur lequel, à travers le travail sur soi, l'acquisition d'un nouveau « statut ontologique » peut s'amorcer. Le changement du mode d'être est dû au fait de se gouverner par la stylisation de soi, là où la relation à soi est ontologiquement primaire.

La recherche des conditions et des possibilités de la transformation éthique du sujet est structurée par Foucault en « virtualité permanente » avec l'époque actuelle, et sa méthode d'étude se base sur trois axes généalogiques : l'ontologie historique de nous-mêmes vue dans nos rapports à la vérité, au pouvoir et à la morale. Cheminant entre antiquité et modernité, Foucault repère deux étapes dans l'histoire de la pensée du statut du sujet : le moment cartésien, et le moment kantien de l'*Aufklärung*. Si Descartes répond à la question « qui suis je ? » en postulant un sujet universel et une conception particulière de la vérité substituant l'accès ascétique à la vérité par l'évidence dogmatique de cette dernière, Kant, pour sa part, se demande : « qui sommes nous aujourd'hui ? ». La question des Lumières kantienne amène Foucault à interroger les limites du pouvoir hétéronome et la possibilité du développement d'une sphère autonome, la constitution d'un « nous » et le thème du présent et de l'actualité. La

critique constante de notre être historique est une façon d’instaurer un rapport réflexif au présent, ce qui est le but principal de l’*éthos* philosophique chez l’homme moderne. Cet *éthos* est constitué, comme nous enseigne l’ontologie critique de nous-mêmes, par l’attitude limite, l’attitude critique et l’attitude de la modernité. Il s’agit d’un le travail sur les limites de nous-mêmes dont le franchissement est supposé possible. Il s’agit en outre de l’étude des événements et des « ensembles pratiques » qui nous ont conduits à nous représenter et à être ce que nous sommes, c’est-à-dire à être une certaine forme de sujet. Enfin, dans une démarche comparative, on pourra mettre au jour deux moments foucauldien quant au traitement de la notion de limite : les années 1960 d’une part, les années 1980 d’autre part. Cette confrontation permet d’affirmer qu’il y a bien eu un changement de perspective durant ces vingt années, et donc, de dire qu’à ces deux moments distincts de la pensée foucauldienne correspondent deux portées ontologiques.

La stylisation de soi, le gouvernement autonome de soi et la constitution d’une esthétique de l’existence, comme nous enseignent les grecs et les romains, constituent enfin une manière d’intervenir dans le cours de l’histoire et de transformer les déterminations historiques. Ainsi, alors que dans le troisième chapitre c’était la sphère politique qui pesait en quelque sorte sur la sphère éthique, on verra maintenant, tel que le suggère la « politique de nous-mêmes », comment l’éthique, vue comme une pratique de la liberté, peut avoir un poids sur la sphère politique.

§ 4.1. Une mise au point conceptuelle : le tournage éthique de Foucault

4.1.1. Les regards rétrospectifs et les regards anticipateurs de Foucault

Dans les textes de Foucault, on trouve fréquemment la tentative d’englober en un seul cadre théorique les objectifs qu’il a poursuivis durant ses recherches. Cet aspect est particulièrement manifeste dans les articles composant *Dits et écrits*, où le philosophe semble essayer de rassembler tous les fils de son élaboration théorique en expliquant les virages conceptuels de ses thématiques centrales, mais on trouve cette tendance à l’explication également dans les premières leçons des cours au Collège de France. Ne pouvant ici revenir sur chacun de ces passages rétrospectifs offerts par Foucault, je

souhaite toutefois en analyser quelques-uns d'une part pour faire le point sur les diverses questions abordées jusqu'ici et d'autre part pour mieux comprendre les tournants et les enjeux dudit dernier Foucault.

Dans les premières pages du cours au Collège de France intitulé *Subjectivité et vérité* (1980-1981) Foucault lance une piste d'interrogation qui est, selon lui, une conséquence des travaux sur « la vérité » menés au cours des années précédentes. Tel que le titre même du cours l'annonce, il s'agit alors de réfléchir sur la relation entre la vérité et la subjectivité.

Qu'en est-il de nous, que devons-nous faire, comment devons-nous nous conduire s'il est vrai qu'il y a et qu'il doit y avoir une certaine vérité sur nous, et de surcroît une vérité qui nous est dite à travers ce que nous rejetons le plus loin de nous, à savoir la folie la maladie la mort et le crime ? C'est un peu cette question -là qui avait traversé le travail que j'ai fait jusqu'ici⁵⁵⁵.

Les présupposés méthodologiques foucauldien de 1960 demeurent inchangés (cf. *supra* chapitre I) : il ne faut pas concevoir le sujet à partir d'une théorie préalable ou universelle, le sujet n'est pas présupposé par une expérience fondatrice et originaire ; enfin, la notion de sujet ne peut compter sur aucune valeur universelle. Pour éviter la fixité du sujet et ne pas le considérer comme pré-donné, Foucault recourt principalement à deux stratégies théoriques : la dimension historique du sujet, lieu de transformation de la conception du sujet, et la caractéristique du sujet en tant que mode d'être parmi d'autres modes d'être en transformation. Dans les dernières années de sa vie, Foucault préférera à l'expression « mode d'être » les termes « mode de vie » ou encore « manière de vivre ». Ce changement d'expression s'accompagne de la formulation de la notion de « subjectivité ». En effet, comme Foucault le déclare en jetant un regard rétrospectif sur les vingt dernières années de sa recherche : « J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture⁵⁵⁶ ». En fin de compte, on peut dire que l'un des objectifs de la philosophie de

555 M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France 1980-1981, Paris, Seuil-Gallimard, 2014, p. 14.

556 DE IV, «The Subject and Power» n° 306 [1982], *op. cit.* p. 222. Ou encore « il s'agissait d'analyser l'axe de la constitution du *mode d'être du sujet*. Et là, le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. », M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris, Seuil-Gallimard,

Foucault était donc de produire une histoire des multiples subjectivations de l'homme. Or, au début des années 1980, la « subjectivité » est entendue comme ce qui se constitue à partir du rapport entre le sujet et la vérité (sa propre vérité), comme une expérience de soi et un travail de soi sur soi. Ainsi, dans le cours *Subjectivité et vérité*, Foucault relance-t-il l'argumentation autour de la vérité élaborée dans le cours du 1971, à savoir que la vérité est un système d'obligation à valeur normative, elle prend part au jeu du vrai et du faux mais elle n'est pas une structure formelle ou un contenu de connaissance. Foucault inaugure donc les années 1980 en se questionnant sur « le matériel historique » qui a conduit la subjectivité de soi et des autres à se constituer différemment selon les époques à travers la relation à la vérité, les contraintes impostes par la vérité et les effets de véridictions. Quelle expérience pouvons-nous faire de nous-mêmes ? Il s'agit alors pour Foucault d'esquisser une enquête « sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire » qui explore aussi la manière dont le savoir s'est organisé. Les objets pris en considération par le philosophe sont les « techniques de soi » : une technique de soi est une relation de maîtrise de soi sur soi ou une connaissance de soi ayant pour but de fixer ou transformer une identité. Comme on le verra, Foucault se dégage de l'impératif « se connaître soi-même » en faveur du « souci de soi-même » lequel implique une expérience de soi. Le projet foucauldien consiste ainsi dans l'étude historique au sein de notre culture des modalités de transformation des relations à soi, projet dont le développement est circonscrit au cadre historique des époques hellénique et romaine. « Un tel projet », nous dit Foucault, « est au croisement de deux thèmes traités précédemment : une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la “gouvernementalité”⁵⁵⁷ ». Et le philosophe d'ajouter que l'histoire de la subjectivité a été amorcée, dans son propre parcours d'étude, à partir des analyses sur la folie, la criminalité et la normativité, à travers les analyses des modes d'objectivation du sujet et des constitutions des savoirs. En outre, l'étude de la gouvernementalité lui a permis de formuler différemment le pouvoir sous l'angle stratégique du pivot de la conduite de soi et des autres.

Dans le cours des années 1980-1981 Foucault développe sa réflexion autour de l'idée de la « technique de vie » qu'il relie tant à l'exemple historique des *aphrodisia* des I^{er} et II^{ème} siècles après J-C, qu'à l'expérience chrétienne de la chaire. Voici la

2008, p. 7.

557 M. Foucault, « Résumé », in *Subjectivité et vérité*, op. cit. p. 300.

définition des *aphrodisia* de partie de Foucault :

Les *aphrodisia* sont les actes sexuels dont il est d'ailleurs difficile de savoir s'ils impliquent obligatoirement la relation entre deux individus, c'est-à-dire l'intromission. Il s'agit en tout cas d'activités sexuelles, mais absolument pas d'une sexualité durablement perceptible dans l'individu avec ses relations et ses exigences. Chez les chrétiens, il est question d'autre chose. Il y a la chair et le désir sensuel qui ensemble désignent à coup sûr la présence d'une force continue dans l'individu⁵⁵⁸.

L'époque sur laquelle il concentre son étude correspond aux derniers siècles de la culture hellénistique et romaine ainsi qu'au commencement de l'ère chrétienne. Les *aphrodisia* sont des techniques de vie qui agissent sur la vie (*tekhnai peri ton bion*). Le présupposé méthodologique – déjà explicité dans le texte de 1976, *La volonté de savoir* – veut éviter une histoire répressive du sexe, traiter du plaisir et non du désir, comprendre la formation historique de soi et non le fonctionnement de l'interdit et de la loi autour du sexe⁵⁵⁹. Foucault nous dit qu'à partir d'un certain moment historique de l'homme, à savoir le moment où le sexe devient une matière pour la science, le désir se transforme en « transcendantal historique » : c'est à partir de ce « transcendantal », c'est-à-dire du désir comme principe de subjectivation et d'objectivation des actes sexuels qu'on interprète alors l'histoire de la sexualité. Ce faisant, le désir nous a fait oublier le rôle du plaisir et des techniques érotiques. C'est précisément ce type d'histoire fondée sur des principes transcendants que Foucault veut à tout prix éviter. Selon lui, il faut, au contraire, faire une histoire des techniques de soi, et rechercher le principe d'intelligibilité à partir de la relation à soi-même et aux autres, à savoir à partir de la genèse du gouvernement de soi et des autres. En 1980 aussi le cadre conceptuel reste donc le même : la constitution historique du sujet. Voici comment Foucault, dans l'article *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* esquisse-t-il l'arrière-plan de la question de la constitution historique du sujet :

Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain,

558 DE IV, «Le style de l'histoire », n° 348 [1984] *art. cit.* p. 662.

559 Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.* p. 293.

comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. Il fallait que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes du sujet.⁵⁶⁰

Dans la première leçon du *Gouvernement de soi et des autres*, Foucault qualifie le projet général de sa philosophie comme « l'histoire de la pensée ». Il ne s'agit pas là d'une affirmation saugrenue car la chaire occupée par Foucault au Collège de France avait comme énoncé « histoire des systèmes de pensée », Foucault faisait en outre un usage de la « philosophie comme travail critique de la pensée sur elle-même » et comme cela a été vu dans le premier chapitre (Cf. *infra* §1.1.1 *Qu'est-ce que l'histoire critique de la pensée ?*). Enfin si Foucault a pu s'inscrire dans le filon d'une tradition philosophique c'est bien parce qu'il nommait son entreprise une « histoire critique de la pensée », entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les jeux du vrai et du faux et la relation entre sujet et vérité. Aussi le philosophe désignait-il son entreprise en histoire de la pensée et des formes de l'expérience de l'homme en ces termes : « la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu: c'est-à-dire une histoire de la pensée⁵⁶¹ ». C'est dans la *Préface à l'histoire de la sexualité* que Foucault explicite ce qu'il entend par « pensée » : c'est le jeu du vrai et du faux qui constitue le sujet de connaissance, ce qui forme les normes de la conduite humaine, et ce qui instaure une manière de se rapporter à soi-même. Ainsi entendue, la pensée peut se moduler sur les expériences de chaque être humain, plus précisément sur « les formes singulières de l'expérience », et devenir un pivot pratique et éthique à tous points de vue. Autrement dit, Foucault postule ainsi une étroite corrélation entre pensée et expérience : chaque expérience se base sur une manière de penser, et chaque manière de penser est une expérience. La pensée a donc une dimension contingente, mais son indépendance des principes universaux n'implique pas qu'elle soit indépendante des déterminations historiques, car en effet, l'historicité de la pensée est influencée par les ordres économiques, juridiques, sociaux, politiques, et formée par une série d'événements historiques. Qu'il s'agisse de l'étude à la fois de la folie ou de la

560 DE IV, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », n. 356 [1984], *art. cit.* p. 718.

561 DE IV, « Préface à l'histoire de la sexualité », n. 340 [1984] *art. cit.* p. 579.

formation des domaines du savoir et des pratiques politiques ou du rapport à soi, le philosophe historien affirme avoir toujours tenté de parcourir la « genèse d'un système de pensée comme matière d'une expérience possible ». Dans les années 1980, Foucault s'interroge alors : « comment les expériences individuelles ou collectives relèvent-elles des formes singulières de la pensée, c'est-à-dire de ce qui constitue le sujet dans ses rapports au vrai, à la règle, à soi même ?⁵⁶² ». De plus, à la même période, il s'engage à étudier les foyers d'expérience afin de déterminer l'articulation entre « savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels pour des sujets possibles ». Étudier la pensée à partir de l'idée qu'elle est constituée de « foyers d'expérience » implique que le concept doit être envisagé comme un point de notre culture et de notre civilisation, comme une matrice de connaissance, une forme de savoir, un système de normes, et un mode d'être du sujet (on peut dire qu'il s'agit justement du travail accompli par Foucault au cours des années soixante et soixante-dix). Il s'agit alors de déplacer la question du sujet en la rattachant à l'étude des formes de subjectivation pensées à travers la pragmatique et la technologie de soi. Concernant la méthode foucauldienne, expliquer le tournant opéré par le philosophe dans sa manière d'analyser le mode d'être du sujet permettrait de mieux comprendre ce qui, pour Foucault, représente un enjeu capital de l'histoire.

Substituer à l'histoire des connaissances l'analyse historique des formes de véridiction, substituer à l'histoire des dominations l'analyse historique des procédures de la gouvernementalité, substituer à la théorie du sujet ou à l'histoire de la subjectivité, l'analyse historique de la pragmatique de soi et des formes qu'elle a prises, voilà les différentes voies d'accès par lesquelles j'ai essayé de cerner un peu la possibilité d'une histoire de ce qu'on pourrait appeler les « expériences ». Expérience de la folie, expérience de la maladie, expérience de la criminalité et expérience de la sexualité, autant de foyers d'expériences qui sont, je crois, importantes dans notre culture. Voilà donc, si vous voulez, le parcours que j'ai essayé de suivre.⁵⁶³

562 Ivi., p. 581. Voir aussi M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 5 et sq., dont voici un extrait : « Par "pensée", je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns sur les autres : premièrement, les formes d'un savoir possible : deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles », Ivi., p. 5.

563 Ivi., p. 7.

Là où les historiens préfèrent l'histoire des objets et les philosophes le sujet sans histoire⁵⁶⁴, Foucault quant à lui a lancé l'analyse du sujet en recourant aux trois dimensions stratégiques et historiques : l'archéologie et la généalogie (successivement il parlera d'un « ontologie critique de nous-mêmes »). Cela implique donc soit une histoire du sujet, soit une histoire de l'histoire du sujet afin de comprendre comment tous les processus et/ou théories du sujet ont justement fabriqué le sujet. En outre, ça implique aussi "prendre un recul" par rapport à une quelconque notion afin de dénouer les évidences familières qui encadrent la notion même. Il ne s'agit pas simplement d'analyser une idée à travers laquelle on structure une représentation des conduits ou des expériences. Mais le bénéfice théorique de l'histoire était pour Foucault néanmoins un exercice philosophique, qui nous dit « dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement »⁵⁶⁵. « Penser autrement » implique aussi "être autrement", autrement-dit implique choisir une manière différente de se conduire. Cette stratégie de la pensée consiste dans la critique : il ne s'agit pas d'une recherche des structures formelles mais d'une enquête historique à travers les événements qui nous ont conduits à être ce que nous sommes aujourd'hui. Enquêter donc sur ce que nous sommes d'une part mais aussi, voire davantage, sur ce que nous pourrions être et ce que nous pourrions ne pas être, comme Foucault nous indique dans un de ses articles « ce qu'il est peut être ce qu'il n'est pas ». Ici, le ne pas être n'appelle pas une interprétation négative, mais au contraire il renferme une forme à venir (c'est-à-dire pouvant encore se former). L'instrument historique provoque une fracture virtuelle qui ouvre un espace de liberté, une liberté concrète, de transformation et de création des formes nouvelles de subjectivité, c'est-à-dire ce que Foucault indique avec l'expression « la pragmatique de soi ».

4.1.2. L'ordre naturelle de la conduite morale

Dans les chapitres précédents, on a vu de manière transversale comment Foucault s'oppose à l'attitude métaphysique dont la compréhension de la nature des choses et du sujet se base sur le présupposé qu'ils sont des produits de l'ordre naturel. Le premier chapitre a porté sur la question de la validité universelle de la nature humaine préalable et sur la thématique des universaux anthropologiques. L'opération de la philosophie a

564 Cf. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit. p. 35.

565 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 15.

consisté dans l'union du mouvement de la connaissance avec une nature invariable du sujet. Cette attitude de la philosophie occidentale naît de l'ambiguïté donnée par Kant à la définition de « naturel » : en effet, le penseur allemand y voit d'une part un élément fixe de l'homme, caractère nécessaire de la nature de l'homme, et de l'autre une « forme fondamentale du rapport avec l'objet ». Aussi la connaissance se base-t-elle sur la nature fixe comme sur la finitude naturelle de l'homme en tant que conditions du sujet connaissant qui déterminent la nature de l'homme. Pour contrecarrer cette tendance, un autre point de départ est nécessaire et c'est précisément Foucault qui nous livre cette clé : il s'agit de la méthode d'analyse historique des pratiques. En outre, il faut insérer les objets à étudier dans un champ de savoir selon une méthode d'analyse soit archéologique soit généalogique. Dans le deuxième chapitre, on a envisagé la question de la naturalité de la faculté du connaître en se référant à Aristote et sa réflexion sur le caractère naturel de la connaissance. De plus, on a vu que Foucault s'inspire de la pensée nietzschéenne en voulant briser la connexion nécessaire et naturelle entre pensée et vérité. À l'instar de Nietzsche, par la mise en question de la relation sujet/objet, Foucault réfute la circularité métaphysique où la faculté de connaissance est considérée comme naturelle et le vrai est pensé naturellement en étant posé, à son tour, comme nécessaire à la connaissance. Ainsi la connaissance ne suit-elle aucune loi formelle de la nature et ce qui est véritablement en jeu derrière toute connaissance, c'est une lutte de pouvoir. Quant à la dimension politique mise en avant dans le troisième chapitre, on a vu comme la guerre, l'opposition entre des hommes, n'est pas inscrite dans la nature de l'homme par Foucault : en effet, ce dernier préfère se pencher sur les techniques de contrôle de l'homme sur l'homme en procédant à une analyse historique avec laquelle il veut aussi examiner les modes d'objectivation qui se basent sur une normativité à prétention naturelle, quasi-épistémique. En outre, il voit comment la discipline de la conduite humaine se fonde sur un dispositif lequel est lui-même articulé à un ordre naturel qui devient un ordre de la loi. Ce faisant, Foucault explicite le lien entre loi de nature et loi juridique. Et encore, Foucault a évoqué l'ordre naturel de la réalité politique gouvernementale tout comme le caractère naturel de l'être vivant, à savoir le *bios*. En 1980, il s'intéresse encore à la nature comme « gouvernement général et raisonnable du monde » mais il l'inscrit alors dans une époque différente, c'est-à-dire l'antiquité gréco-romaine. L'idée de fond est qu'à partir d'une lecture systématique de la

nature, de ses aspects organiques, biologiques, zootechniques entre autres, les hommes ont obtenu des lois pour la conduite morale. D'une part, on identifiait la nature à une matrice organisatrice d'une rationalité générale et toujours cohérente, et de l'autre on supposait que la conduite humaine pouvait se baser sur des exemples permanents⁵⁶⁶. Le passage des lois générales de la nature aux lois particulières des individus a été possible par le fait que la nature est un reflet de l'ordre du monde. Ainsi, pour libérer la conduite humaine des impositions morales de l'ordre naturel, Foucault engage son étude sur la genèse historique de la relation éthique de l'homme par rapport à soi et à la vérité. Ce n'est pas un hasard si dès 1976 Foucault prête une attention particulière à l'une des sphères que l'on range parmi les plus naturelles de l'homme : la sexualité. En effet, il décline la sphère sexuelle en tant que règle de la conduite morale et sociale, critère de naturalité, caractère relationnel à soi et aux autres, point qui englobe le rapport entre le sujet et la vérité, objet de savoir scientifique et pratique de soi. Néanmoins, il qualifie ce domaine de recherche de « domaine transhistorique et transculturel » : cela désigne un croisement, ce domaine croise donc la civilisation de l'homme jusqu'à aujourd'hui. Foucault nous met en garde : « nous sommes prisonniers de certaines conceptions de nous-mêmes et de notre conduite. Nous devons changer notre subjectivité, notre relation à nous-mêmes⁵⁶⁷ ». En effet, dès les années soixante, son intérêt portait sur la question de la formation de l'identité des individus et sur la rationalisation de la gestion des individus puisqu'il est dangereux, selon lui, « de considérer l'identité et la subjectivité comme des composantes profondes et naturelles, qui ne seraient pas déterminées par des facteurs politiques et sociaux⁵⁶⁸ ».

La posture philosophique de Foucault, autrement dit le fondement de son interrogation réside dans cette distinction : en présupposant la validité de l'ordre de la nature et en présumant donc qu'il existe une vérité universelle, on aura un sujet universel tandis qu'en reconnaissant un ordre historique de la culture humaine, on aura une vérité historique et un sujet historiquement déterminé. Il s'agit bien ici de l'écart entre un point de vue historique centré sur l'idée d'une production historique et le point de vue métaphysique rattaché à une superstructure naturelle.

566 Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, leçon du 7 janvier 1980.

567 *DE III*, « Foucault étudie la raison d'État », n° 272 [1979], *art. cit.* p. 802.

568 *Ibidem*.

4.1.3. *Le réel et la raison d'être du discours*

L'aspect de la relation sujet/vérité qui retient le plus l'intérêt de Foucault est la forme de l'expérience née précisément de cette relation. Il faut ici expliciter le statut et le rôle que Foucault donne à la vérité dans la relation éthique du sujet à soi. Sous l'influence de Sénèque, Foucault nous dit que la vérité est conçue à la manière d'une force et cette force émerge précisément à l'intérieur des pratiques de l'expérience de soi, elle guide l'individu vers l'objectif de l'auto-transformation. Il s'agit ainsi de « la force qui serait capable de transformer la pure connaissance et la simple conscience en un véritable mode de vie⁵⁶⁹ ». Dans ce type d'exercice de vérité, le sujet se fonde sur sa volonté et se focalise sur l'objective qui n'est autre que lui-même : la vérité n'est alors pas un dogme, ni une adéquation au réel, ni une connaissance analytique du sujet, mais elle réside dans la volonté du sujet. De son côté, le sujet n'est pas tout court l'objet d'analyse du discours vrai⁵⁷⁰.

Sous l'angle de la méthode historique, le philosophe problématise la compréhension à la fois du statut de cette vérité qui agit sur l'individu et de l'expérience que le sujet fait de soi-même lorsqu'il se trouve soumis à un système ou à des discours de vérité. Les enquêtes foucauldienne considèrent la gestion des discours reconnus comme vrais dans la culture, la civilisation et la société. Le problème historique consiste précisément à évaluer les liens d'obligation entre ce type de discours et la forme d'expérience des sujets, puisque l'expérience que nous avons de nous-mêmes est formée ou transformée par le fait qu'il existe dans la culture des discours considérés comme vrais. Ainsi, Foucault a trois objectifs principaux : la question de la vérité par rapport à un sujet en général, la possibilité de dire-vrai sur la subjectivité et enfin comprendre les effets d'un discours qui dit le vrai sur cette subjectivité. Autrement dit, Foucault veut étudier le « rapport à nous-mêmes », c'est-à-dire « pas simplement celui que nous avons à notre propre individualité, mais celui que nous avons aux autres en tant qu'ils sont aussi nous-même⁵⁷¹ ».

De manière spécifique, Foucault veut expliquer le passage entre une technologie de soi par rapport à l'autre, ce qui implique à la fois l'obligation de dire vrai dans un rapport à l'autre, ou encore une relation pédagogique à l'autre, et encore, pour le dire

569 M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit. p. 47.

570 Cf. Ivi., p. 47-48.

571 Je souligne que Foucault utilise « nous-même » au singulier, et non « nous-mêmes » selon l'usage habituel.

avec le philosophe, « la manière de faire accéder l'autre au statut de sujet » et une technologie de soi sur soi. La problématique coïncide donc avec celle envisagée dans les précédents chapitres de cette thèse mais ici un nouveau tournant intervient dans le questionnement foucauldien. Alors qu'auparavant Foucault s'était concentré sur la modalité de constitution du sujet en tant qu'objet de connaissance possible, le point d'interrogation porte désormais la manière dont le sujet s'établit lui-même comme objet de connaissance possible. Ce faisant, le philosophe tente aussi de comprendre comment l'expérience de soi peut se structurer sur des champs de la pensée et de la pragmatique. En 1980, Foucault privilégie les *aphrodisia* comme champ d'analyse et développe sa réflexion à partir d'une littérature spécifique. Aussi Foucault examine-t-il quatre types de technique de soi : avec *l'Onirocritique* d'Artémiodore, il se penche sur le thème de l'interprétation des rêves entendue dans le sens de l'auto-évaluation des pronostiques de sa propre vie ; les textes médicaux des Ier et IIème siècles lui fournissent des éléments pour étudier le principe vital autour qui se rattache à l'acte sexuel, non pas sous une forme morale mais sous l'angle prescriptif du moment, de la mesure et de la fréquence de l'acte ; à partir des témoignages sur la vie conjugale, il tente de comprendre la gestion de l'économie domestique, et enfin, se basant sur les textes de Plutarque ou du pseudo-Lucien, le philosophe examine le statut du choix d'amour, l'écart entre amour et amitié tout comme la possibilité de la réciprocité du plaisir qui est plus forte et complète dans la conjugalité. Sur ce dernier point, Foucault renverse l'idée commune selon laquelle la morale liée à la conjugalité s'est développée à partir de l'ère chrétienne, en démontrant l'existence de ce type de discours à une période antérieure, c'est-à-dire dans la culture hellénique. En fait, Foucault recherche dans ces témoignages littéraires les indices de l'évolution des pratiques du sujet et de la transformation de la codification morale des conduites. Il trouve d'ailleurs dans cette production de discours autour de la sexualité à l'ère préchrétienne – discours absents de l'époque contemporaine - un aspect fondamental : la sexualité est inhérente à la manière de vivre, de se conduire, d'être. De tels discours se développent autour de l'art de vivre et de se comporter, autrement dit autour du « régime général de l'existence » qui porte sur le corps ou sur l'âme. Un régime d'existence détermine et délimite un mode de vie auquel les individus peuvent accéder. L'art de vivre : voilà le nouveau pivot ou le nouveau cadre théorique des recherches foucaaldiennes⁵⁷².

572 Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 28.

Foucault explique son approche méthodologique quant à ce nouveau champ de recherche qui touche au renversement de la compréhension traditionnelle des codes du comportement humain. La stratégie du philosophe n'est pas d'expliquer des règles de conduite singulières déterminées par un code fondamental. Il entend par contre « faire passer la nuance avant l'interdit, la graduation avant la limite, le continuum avant la transgression », aussi déclare-t-il « Je voudrais montrer quels sont les processus actifs, permanents, continus de valorisation qui organisent une perception graduée des choses⁵⁷³ ». L'ordre moral des règles ne peut donc pas être entendu comme un système de lois sous-tendu par un principe d'organisation. En revanche, il faut comprendre, à travers l'étude des « foyers d'expérience », la rationalisation de la formation des règles qui est à la base des codes singuliers afin de saisir la « formidable activité codificatrice autour de la sexualité⁵⁷⁴ ».

Dans le cours au Collège de France de 1980-1981, Foucault aborde aussi une autre question méthodologique, celle du discours philosophique qui décrit conceptuellement le réel. L'idée de base est que ce type de discours ne dit pas forcément le vrai sur le réel. Une dizaine d'années plus tôt, en 1971, Foucault s'opposait à Heidegger (cf. *supra* chapitre II) en posant la vérité comme événement et non comme une adéquation au réel. D'où la nécessité d'interroger cette vérité en la considérant donc comme événement⁵⁷⁵. Sur le fond, la question demeure la suivante : la littérature que l'on examine, dans ce cas la littérature gréco-romaine, peut-elle effectivement renvoyer aux événements qui ont formé notre culture ? Quel est le statut de cette réalité, de ce vrai dit dans les textes, dans les témoignages philosophiques ? Foucault nourrit le doute suivant : quel est le besoin d'une prescription morale, de codes de comportement si cette nouvelle morale sexuelle qu'il identifie dans les derniers siècles de l'ère hellénistique et au commencement de l'ère chrétienne était effectivement pratiquée ? Au cœur de ces questions se trouve l'affirmation que le réel auquel nous nous référons n'est pas nécessairement « la raison d'être » du discours⁵⁷⁶.

Il n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence, son existence même de discours qui prétend dire le vrai,

573 Ivi., p. 101.

574 Ivi., p. 102.

575 Cf. Ivi., p. 222 et sq.

576 Cf. Ivi., p. 237.

et puis le réel dont il parle. Le jeu de la vérité est toujours un événement historique singulier, un événement, à la limite, improbable par rapport à ce dont il parle⁵⁷⁷.

Il y a ainsi un écart entre les discours vrais et la vérité. Comprendre la genèse des foyers des expériences de l'homme implique alors de ne pas donner comme nécessaire ce lien entre la chose réelle et le discours vrai. L'ordre auquel s'articulent nos expériences crée des jeux de vérités qui présupposent l'existence d'une série de discours. Ainsi l'ordre de la culture est partagé entre le réel formé par les discours vrais et les pratiques singulières. « Jamais le réel ne rendra compte de ce réel particulier, singulier et improbable qu'est le jeu de vérité dans le réel. Et c'est l'enracinement de ce jeu de vérité dans le réel qu'il faut ressaisir⁵⁷⁸ ». Ainsi Foucault veut se focaliser sur le discours qui accompagne la codification d'un ordre moral de conduite à travers l'étude de l'émergence de certaines pratiques singulières. Cela est possible car l'existence de la pratique est *antérieure* à la constitution d'un discours. Dans cette perspective, Foucault entend le discours comme la codification globale des techniques singulières. On est encore face à l'objectif de la démarche philosophique foucauldienne : formuler une histoire des discours de vérité. Il paraît évident que le discours est pour Foucault un « instrument documentaire » qui nous indique un certain type de réel auquel il se rapporte, comme par exemple les représentations de la conduite de la vie.

Pourquoi existe-t-il le réel d'une part *et* le vrai d'autre part ? On ne peut effectuer un repérage documentaire sans tenir compte de la différence qui sépare le réel du vrai. Contre l'appartenance ontologique fondamentale entre le un discours et le réel, Foucault propose plutôt « l'étonnement ontologique⁵⁷⁹ » qui consiste à s'interroger sur la différence entre le réel et le vrai, tout comme sur l'être et le néant. Cet « étonnement » consiste aussi à « lever le postulat logiciste qui consisterait à vouloir déduire du réel le jeu du vrai et du faux ». Il faut alors étudier, en second lieu, les évolutions de ce jeu en rapport à son investissement dans la conduite humaine, sur le plan tant social et politique qu'individuel, en peu de mots, il faut comprendre comment les jeux de vérité ont créé les régimes de vérité. D'après Foucault, c'est à l'intérieur de cette connexion que l'on trouve l'effet réel des jeux de vérité ainsi que les jeux de

577 Ivi., p. 224.

578 Ivi., p. 233.

579 Cf. Ivi, p. 238-240.

véridiction qui influencent le comportement et l'expérience des sujets. En somme, il faut donc considérer la relation entre la vérité et la subjectivité en tenant compte du fait que le discours agit sur le réel en le transformant. Cette méthode consiste à dresser « le discours comme la forme même de la non représentation du réel ⁵⁸⁰», car il est toujours en rapport avec la constitution du discours de vérité. Dans le chapitre précédent, on a vu comment Foucault cherche à comprendre les mécanismes de rationalisation de la dimension politique (cf. chapitre III supra §3.5. *Le projet de la critique de la raison politique*) alors qu'en 1980, période qui nous occupe maintenant, son but est de saisir la rationalisation qui guide le discours. Ainsi découvre-t-on la genèse de la formation et de l'évolution de l'ordre de la conduite générale des hommes. L'idée de fond est que si l'on comprend la forme de rationalisation qui anime un comportement, on comprendra alors la forme de rationalisation qui, décrit le réel à travers le discours.

4.1.4. *La généalogie du sujet occidentale moderne*

Dans les chapitres II et III, on a vu le rôle stratégique de la généalogie considérée comme instrument de la compréhension historique et politique du présent. La généalogie se présentait comme une « forme d'histoire », expression de 1977⁵⁸¹, consistant à étudier la formation des objets du savoir sans les rattacher à un sujet originaire. La généalogie était alors un instrument finalisé d'une part à la compréhension de notre actualité politique et d'autre part elle constituait, à l'intérieur d'un système de pensée, une voie alternative à la référence au sujet transcendantal par le fait qu'elle plaçait le sujet dans une trame historique (cf. *supra* §3.5.1. *De la généalogie à l'anatomie politique : le sujet dans la trame historique*). Durant les années 1980, Foucault déclare à plusieurs reprises son intention de formuler un projet nietzschéen, à savoir « la généalogie du sujet occidental moderne », en avouant aussi qu'il s'engageait dans une telle entreprise dans le but de « sortir de la philosophie du sujet ». Donc, Foucault oriente la généalogie vers le sujet, non plus pour se débarrasser du Sujet mais pour en finir avec « la philosophie du sujet ». Sous les termes « philosophie du sujet », il englobe toutes les philosophies fondées sur une théorie du sujet, mais plus particulièrement, dans ses textes, il se réfère davantage aux années qui précèdent la Seconde Guerre mondiale et à celles de l'après guerre et il pense surtout à la

580 *Ivi.*, p. 245.

581 Cf. *DE III*, « Intervista a Michel Foucault » n. 192 [1977], *art. cit.* p. 147 et sq.

phénoménologie, à l'existentialisme, à la psychanalyse, au marxisme, en somme à toutes les philosophies qui fondaient « tout le savoir et le principe de toute signification sur le sujet signifiant ⁵⁸²».

Dans le manuscrit préparatoire de la conférence intitulée *Sexuality and Solitude*, Foucault explicite l'objective de son étude généalogique, ou encore critique, du sujet et de la subjectivité moderne : « Il s'agissait donc pour moi de se dégager des équivoques d'un humanisme si facile dans la théorie et si redoutable dans la réalité, il s'agissait aussi de substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet ⁵⁸³». C'est bien grâce au geste de rupture théologique accompli par la pensée nietzschéenne qu'il a été possible de réaliser le premier passage d'une telle opération, autrement dit de l'historicisation de la figure de l'homme et des savoirs. En outre, comme on l'a vu au terme du premier chapitre, l'histoire des modes de constitution de l'homme amorcée par Foucault dans *Les mots et les choses* amène le lecteur à envisager la disparition du sujet à travers son historicisation. C'est ainsi que le sujet transcendantal a pu être repensé et par conséquent, l'image de l'homme issue du transcendantalisme a disparu. Après avoir analysé les dispositifs et les techniques de fabrication du sujet, on a montré dans le troisième chapitre qu'en 1977 Foucault proposait, pour se débarrasser du sujet constituant, une analyse du sujet basée sur la trame historique de celui-ci (cf. *supra* §3.5.1 *De la généalogie à l'anatomie politique : le sujet dans la trame historique*). En fait, le philosophe a déjà amorcé une histoire du sujet occidental moderne, à partir de l'idée du pastorat, dans *Sécurité, territoire, population*, et dès lors, il parlera à plusieurs reprises d'une « histoire de la subjectivité moderne » pour qualifier son projet. En 1980, il ne s'agit donc plus simplement d'une histoire du sujet ou de la subjectivité moderne, mais précisément d'une généalogie du sujet.

Au sens large, Foucault entend par « généalogie du sujet » le fait d'étudier le sujet comme « une réalité historique et culturelle; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer⁵⁸⁴ ». D'un côté, il est question d'analyser le sujet sous l'angle d'une construction théorique afin de restituer la conception historique de l'homme : telle a été, à grand traits, l'entreprise de *Les mots et les choses* où Foucault

582 *Ivi.*, p. 33.

583 *Ibidem.*

584 *DE IV*, « *Sexuality and Solitude* », n. 295 [1981], *art. cit.* p. 170.

étudiait la formation des épistémès et l'apparition de l'homme comme événement, ou encore de *L'archéologie du savoir* lorsque Foucault interrogeait la formation archéologique des données de notre culture. D'un autre côté, il est question de comprendre la formation historique du sujet entendu comme objet de savoir et visée politique (le but de la recherche foucauldienne des années 1970). Mais d'après Foucault la piste la plus féconde pour cette entreprise généalogique, une piste qu'il commence à explorer en 1980, concerne la relation du sujet à soi même.

Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le «sujet»; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres - sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle -, puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer: étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi même comme sujet⁵⁸⁵

Une telle exploration ne pouvait être fructueuse que si elle rendait compte non seulement des techniques ayant fabriqué le sujet mais aussi des techniques de soi, il fallait précisément prendre en considération l'interaction entre l'un et l'autre, entre les techniques de soi et les modes d'objectivation. En d'autres termes, il s'agit précisément du projet du gouvernement des hommes, de soi et des autres. Le domaine est celui du comportement de l'homme et l'objectif principal de cette analyse est de comprendre comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur autrui, une herméneutique de soi. Parler d'une herméneutique de soi ou de la constitution de soi revient à parler de la relation entre sujet et objet, car Foucault considère le fait qu'à la racine de la subjectivité moderne – même si différemment selon qu'il s'agisse de l'antiquité grecque ou de la morale chrétienne – où il y a une expérience de soi, il y a certes une relation à soi, mais aussi à la vérité : « Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité ⁵⁸⁶». Ainsi peut-on constater que l'entreprise d'une

585 *DE IV*, «Usage des plaisirs et techniques de soi», n° 338 [1983], *art. cit.* p. 541.

586 *Ivi.*, p. 171.

généalogie de la subjectivité moderne contribue à « dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité⁵⁸⁷ ». Nous sommes bien entendu ici dans un champ de l'histoire de la vérité différent de celui qui nous occupait au second chapitre, lequel se focalisait sur les jeux du vrai et du faux déterminant les conditions vraies de la connaissance. Ici il est question « des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé⁵⁸⁸ ». Cette opération rend plus manifeste, selon Foucault, les objectifs qu'il s'est fixés au cours des années précédentes lorsqu'il tentait de comprendre à travers quel jeu de vérité le sujet se percevait comme sujet fou ou sain, criminel ou discipliné.

Dans *L'origine de l'herméneutique de soi* Foucault affirme qu'il tente de sortir de la philosophie du sujet en étudiant « l'histoire qui nous a conduits au concept moderne de soi⁵⁸⁹ ». Foucault ne vise alors pas seulement l'élaboration d'une généalogie du sujet moderne, mais il entend aussi constituer une généalogie du soi, plus précisément une généalogie qui traite de la matière éthique, à savoir du sujet comme « sujet des actions éthiques ». Aussi la généalogie du soi s'oriente-t-elle vers la compréhension des pratiques et des technologies qui déterminent tant la formation du sujet que sa transformation par lui-même. Ces pratiques sont liées à des champs de savoir organisés autour d'un ordre normatif, ce que Foucault a déjà formulé durant les années précédentes. Foucault analyse principalement un aspect de la formation du soi, c'est-à-dire l'obligation de s'auto-analyser et de dire la vérité, et il s'agit donc encore une fois pour le philosophe de comprendre les conditions de possibilité de la connaissance laquelle n'est ni théorétique (cf. *supra* chapitre I) ni la connaissance vraie (cf. *supra* chapitre II) mais la connaissance de soi-même. Quelles sont les conditions de possibilité, à savoir les techniques et les pratiques, qui forment le concept de la subjectivité occidentale ? On comprend ainsi le cheminement philosophique de Foucault qui part des conditions de formation du sujet et aboutit à l'interrogation concernant ce que nous sommes. En 1960, il recherche les éléments qui ont formé l'image de l'homme, dix ans plus tard il s'interroge sur les dispositifs politiques qui fabriquent le sujet, et encore dix ans après il se demande comment le sujet peut s'auto-constituer à

587 DE IV « Usage des plaisirs » n° 388 [1983], *art. cit.* p. 543.

588 M. Foucault, *Usage des plaisirs*, *op. cit.* p. 12.

589 M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.* p. 35.

travers des techniques d'assujettissement et des processus de subjectivation. Toutes ces questions étaient nécessaires pour permettre l'élaboration d'une philosophie critique visant le diagnostic du sujet inscrit dans le présent. Ainsi, nous sommes face à une philosophie critique dont le but n'est pas de saisir les limites de la connaissance des objets mais « qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation ⁵⁹⁰ ». La démarche philosophique de Foucault est alors structurée autour de trois axes déterminants pour une méthode généalogique :

D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ du pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques⁵⁹¹.

C'est en 1983 que Foucault nomme sous le syntagme « ontologie historique de nous-mêmes ». Dans les chapitres précédents on a tenté de comprendre l'arrière-plan, les intérêts, les problématiques et les suggestions théoriques qui amènent justement Foucault à la formulation de ce syntagme ; ici, dans ce dernier chapitre, le but est de comprendre les enjeux de cette démarche et par là même d'éclairer la question de « l'ontologie critique et historique de nous-mêmes », autrement nommée ontologie de l'actualité, du présent ou de la modernité. Cette ontologie, comme on le verra, s'inscrit dans le droit-fil d'une « politique de nous-mêmes », car il s'agit en somme des éléments que l'on veut changer dans notre actualité et ce qui est visé est donc la compréhension de l'histoire qui nous a fait être ce que nous sommes, et la transformation du présent de l'intérieur, à partir des déterminations historiques, en transformant « l'armature de la conduite quotidienne ».

590 *Ivi.*, p. 37, en note.

591 *DE IV*, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », n° 326 [1983], *art. cit.* p. 393.

§ 4.2. L'auto-constitution de soi et la fonction éthopoiétique du sujet

4.2.1. Le bios : l'acquisition du statut ontologique et le plan d'immanence

Foucault désigne les techniques de vie sous le terme *biotechniques* qui sont savoir des procédures que l'individu met en œuvre pour gérer et fabriquer sa propre vie. Il s'agit alors de « la conduite esthétique-morale de l'existence individuelle ». Dans ce type de techniques, le lien positif entre la subjectivité et la vérité se manifeste clairement, et de la relation entre ces deux pôles émergera le statut ontologique d'une vie. De quoi s'agit-il alors ? En relation au projet de cette thèse, il est fondamental de souligner que les techniques de soi déterminent « des modalités d'expérience, des qualités qui affectent et qui modifient l'être lui-même ⁵⁹² ». L'art de vivre ne concerne pas seulement une prescription à suivre d'un style de comportement, mais il s'agit d'adopter une modalité d'existence (où existence est à entendre comme vie à conduire) et d'assumer des qualités de l'être ; pour Foucault, assumer des qualités de l'être nouvelles signifie passer d'un statut ontologique à un autre. En effet, il nous dit qu'« à travers ces arts de vivre il s'agit de permettre à l'individu d'*acquérir un certain statut ontologique* qui lui ouvre une modalité d'expérience qualifiable en termes de tranquillité, de bonheur, de béatitude, etc. »⁵⁹³ Pour apprendre l'art de vivre, il est nécessaire de se rapporter à l'autre, afin que la direction de la conduite soit guidée vers le statut ontologique auquel on veut accéder. En seconde lieu, le sujet doit aussi se rapporter en permanence à la vérité, pour un apprentissage pédagogique de son intériorisation. L'art de vivre présuppose un travail complexe structuré par un rapport aux autres, un rapport à la vérité et un rapport à soi.

Pour se référer aux transformations des modalités d'existence et au fait d'assumer des qualités de l'être, les grecs employaient le mot *bios*. Ce qui caractérise le *bios*

c'est la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, 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 utilise⁵⁹⁴

592 M. Foucault, *Subjectivité et vérité, op. cit.*, p. 33.

593 Ivi., p. 34.

594 Ivi., p. 255.

Autrement dit, le *bios* est la vie modifiable et qualifiable, celle que l'on conduit et à laquelle on peut se rapporter. Il ne s'agit ni d'une définition naturelle rattachée à la simple condition d'être vivant, ni d'une définition morale, car le fait d'être bon ou mauvais n'est pas attribuable au *bios*. Il s'agit par contre des aspects accidentels et nécessaires de la vie, ce qui nous arrive, mais « sous l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive ». C'est aussi la manière de se rapporter à sa propre vie durant le cours de l'existence que l'on peut mener, transformer, diriger dans de multiples sens. Le *bios* est « le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie » grâce au travail réfléchi et rationnel de la *tekhne* de conduite de la vie. Le *bios* est ainsi la notion grecque qui se rapproche le plus de notre notion de subjectivité, laquelle nous a été transmise, selon Foucault, à partir d'un cadre théorique chrétien, à savoir de la relation à la promesse de l'au-de-là, d'un vie autre, par la conversion à la foi chrétienne et par le rapport au dogme de la vérité – ce qui avait déjà été postulé par Nietzsche comme on l'a vu au chapitre III, (cf. supra §3.4. « *La résistance la plus forte* » : *Nietzsche et Foucault*)⁵⁹⁵. Le *bios* grec n'est pas projeté vers l'accès à une vie future qui adviendrait à travers une conduite fondée sur une authenticité cachée du dogme, mais il se réfère, par contre, à une relation présente à soi-même et à l'aspiration à une maîtrise totale de soi.

Si l'on souhaite travailler autour du *bios*, il faut alors déterminer des conditions,, c'est-à-dire comprendre les procédures de subjectivation d'un code en effectuant la recherche des pratiques. La « conduite esthético-morale de l'existence individuelle » amènera Foucault, à partir de 1982, à parler plus ouvertement de la question du *bios* comme œuvre d'art, comme on le verra dans les prochains paragraphes consacrés à l'esthétique de l'existence. Le *bios* appelle une démarche importante : il s'agit de penser à un plan d'immanence, celui de sa propre vie, sur lequel on peut agir et opérer une volonté. À partir de là, on peut aussi comprendre pourquoi l'idée de *bios* est si capitale pour les analyses foucauldienne : l'éthique est en effet chez les grecs une sphère de l'existence plutôt qu'un système moral ou juridique, c'est-à-dire normatif. Le domaine de la morale n'appartient pas à la morale mais à l'homme même telle est le motif pour lequel on parle d'une élaboration éthique de soi. Le gouvernement de soi est une

595 Cf. Ivi., p. 256. Foucault, sur le modèle de Nietzsche, analyse « la matrice générale de la subjectivité occidentale et chrétienne ». À la page 43 du même ouvrage, Foucault mentionne, à propos des lectures judéo-chrétiennes, la *Généalogie de la morale* de Nietzsche tout en affirmant son intention de fournir une analyse chargée des valeurs positives et non négatives des susdites lectures.

manière non seulement de se conduire mais surtout de se constituer⁵⁹⁶. On verra également dans les paragraphes suivants le rôle du *bios* dans « le souci de soi » et dans le dire-vrai de la *parrhêsia*.

Quand Foucault parle de *bios*, il y a toujours une référence réfléchie : relation à soi, éthique de soi, technique de soi, gouvernement de soi ou une référence à la vie, comme par exemple manière de vivre, art de vie. On peut ainsi dire que le soi est la partie réfléchie du *bios* qui influence la qualité d'être, et les modalités d'existence au cours d'une vie. C'est ce qui permet au plan d'immanence de la vie d'opérer, justement, sur soi-même. Le soi, comme on le verra, est aussi une construction historique et Foucault affirme d'ailleurs que le soi n'est « rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire⁵⁹⁷ ».

4.2.2. *Le soi, le corrélatif historique de notre subjectivité*

Le sujet est une forme : que signifie donc cette affirmation ?⁵⁹⁸ Pour répondre il faut tenter de comprendre ce concept fuyant du soi, un concept beaucoup utilisé par le dernier Foucault dans l'acception réfléchie du cas génitif : souci de soi, culture de soi, herméneutique de soi, techniques de soi, pratiques de soi, constitution de soi, éthique de soi, expérience de soi, travail de soi sur soi, etc. En peu de cas, Foucault recourt à la substantivation du pronom réfléchi "soi", et très rarement, – sauf dans le cours intitulé *L'hérméneutique du sujet* – on le trouve précédé de l'article "le". "Le soi" pourrait en fait renvoyer à une entité réifiée mais tel n'est pas le cas chez Foucault. Ce dernier adopte plutôt l'idée que le soi est la manière réfléchie pour le sujet de s'auto-constituer. Aussi, le concept de soi foucauldien émerge-t-il avec les dernières formulations de la notion de subjectivité et plus précisément encore avec les études de l'époque classique, hellénistique et romaine : on parle du soi classique et du sujet moderne. Si Foucault, à l'instar de Nietzsche, se sert du passé pour faire résonner l'actualité, il utilisera également la référence réfléchie comme clé importante de sa pensée de l'actualité. On peut comprendre cette attitude philosophique dont la tâche est toujours tournée vers

596 Cf. *DE IV* «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», n°326 [1983] « 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 esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline ». *Ivi.*, p.390.

597 M. Foucault, *L'origine de l'hérméneutique de soi*, *op. cit.* p. 90.

598 Cf. *DE IV*, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », n° 356 [1984], *art. cit.* p. 718.

l'actualité si l'on pense par exemple à l'enjeu de la « politique de nous-mêmes » élaboré par Foucault dans *L'origine de l'herméneutique de soi*⁵⁹⁹. Ce que le philosophe indique comme « notre problème » est de découvrir le soi en tant que produit historique formé à travers la culture, la morale, et la manière de se conduire de l'homme. D'après Foucault, ce n'est qu'en saisissant le soi sous cet angle que l'on comprendra l'exigence à la fois moderne et occidentale de concevoir le soi comme une émergence positive. Telle est alors la raison pour laquelle d'une part les institutions, les pratiques médicales ou psychiatriques ont tenté de fonder la subjectivité sur une conception positive du soi et d'autre part l'anthropologie s'emploie à construire une figure positive de l'homme.

En 1983, durant un entretien avec P. Rabinow et H. L. Dreyfus, Foucault déclare qu'il aimerait se consacrer à un ouvrage sur « les technologies de soi »⁶⁰⁰. Si à partir du premier volume de *Histoire de la sexualité* Foucault s'intéresse à l'objectivation de soi, c'est-à-dire au résultat des effets du dispositif partagé entre discours et savoir, à partir de 1981 son entreprise vise à tracer une généalogie de la manière dont on se constitue soi-même comme sujet. Foucault puise le concept de soi dans deux traditions différentes. D'abord dans la tradition grecque et romaine : des premiers siècles de notre ère jusqu'aux Ve e VIe siècles, il reconstruit la genèse de notre conception moderne de la subjectivité en considérant d'un côté l'éthique grecque de la constitution de soi, et de l'autre la morale chrétienne de la soumission du soi à une loi. Une étude qui visait à restituer la formation de l'herméneutique du sujet. En second lieu, on pourrait supposer que Foucault ait lu la tradition états-unienne (*American critic*) consacrée aux études du « Self », où le soi est conçu en tant que subjectivité expérientielle, plus spécifiquement comme totalité bio-psychique de la personne considérée soit en terme subjective-expérientielle que objective-structurale. D'ailleurs Foucault lui-même a admis avoir été influencé par la lecture de *Renaissance Self-fashioning* de S. Greenblatt, et on sait aussi qu'il a lu de *The culture of narcissism* de C. Lasch⁶⁰¹.

Le concept de soi, ou mieux la dimension réfléchie du sujet, émerge après les analyses des modes d'objectivation et d'assujettissement du sujet, comme leur contrepoint, à savoir comme ce à partir de quoi opérer une auto-constitution. Ce qui

599 Cf. *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit. p. 91

600 P. Rabinow et H.L. Dreyfus, « How we behave: interview with Michel Foucault », in *Vanity Fair*, novembre 1983, p. 62.

601 Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 17 et le débat de la conférence *Culture de soi*, op. cit. p. 119.

change alors entre le sujet entendu comme objet de connaissance (pratiques sociales, production des discours, obligations à la vérité, etc.) et le sujet comme auto-constituant est précisément cette relation au soi. La double valence de la notion du sujet réside aussi dans le terme « expérience », qui désigne à la fois une corrélation culturelle entre un domaine de savoirs et les types de normativité et l'expérience que le sujet fait de soi-même (à vrai dire, l'expérience de soi, elle aussi, implique parfois de suivre une normativité). La généalogie en tant qu'instrument historique peut donc démontrer soit l'articulation du savoir et du pouvoir, soit la dimension réfléchie de sujet : le soi. Le processus de subjectivation est en fait un processus réfléchi de la constitution de soi et cela est rendu possible car le rapport à nous-mêmes est un rapport ontologiquement premier, comme Foucault nous l'explique dans l'article repris des *Dits et écrits*, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Ce point de vue rompt non seulement avec la tradition qui voit l'expérience subordonnée à la subjectivité mais aussi il refuse explicitement toute approche métaphysique. L'expérience pour Foucault s'établit en fait entre un domaine de savoir, un type de normativité et un mode de rapport à soi⁶⁰².

Même s'il est vrai que la philosophie grecque a fondé la rationalité, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité s'il ne réalisait pas d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité – un travail de purification, une conversion de l'âme par la contemplation de l'âme elle-même.⁶⁰³

Donc, d'une part Foucault retrouve dans la pensée classique la thématique du travail sur soi, principalement pour deux aspects de ce travail : le premier est que le travail permet l'accès à la vérité, ce qui implique l'instauration d'un rapport à la vérité qui au sens de ce que l'on est. Dans le pastorat chrétien, par exemple, on ne peut affirmer se connaître soi-même si l'on ne choisit pas un certain renoncement à soi⁶⁰⁴. Dans la culture

602 Cf. *DE IV*, « Preface to the History of sexuality » n° 340 [1984].

603 *DE IV*, « On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress », n. 326 [1983], *art. cit.* p. 411.

604 *DE IV*, « Sexuality and Solitude », n° 295 [1981] : « À présent, qu'en est-il de la vérité comme devoir dans nos sociétés chrétiennes ? Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religions : celles qui imposent, à ceux qui les pratiquent, des obligations de vérité. Ces obligations, dans le christianisme, sont nombreuses. Il y a, par exemple, l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui

hellénique et romaine, à partir du IV^e siècle av. J-C et jusqu'aux II^e et III^e siècles ap. J-C, le concept de « *l'epimeleia heautou*, qui signifie prendre soin de soi. Cela ne veut pas simplement dire être intéressé par soi-même et cela n'implique pas non plus une tendance à la fixation sur soi-même ou à l'autofascination⁶⁰⁵ ». Pour Foucault, il est très significatif de trouver dans un tel concept le point de départ au développement de certaines techniques ascétiques qui sont communément attribuées au christianisme. Par exemple, on pense aux modes de vie qui étaient reliés à l'auto-obligation à suivre des austérités de renoncements, d'interdictions et de prohibitions. « Il ne s'agit pas de rupture morale entre une Antiquité tolérante et un christianisme austère⁶⁰⁶ », mais on est face à deux types différents d'austérité : une forme d'austérité liée à un ascétisme païen aspirant à l'esthétique de l'existence, à savoir à la création de nouvelles qualités de l'être, et une forme d'austérité chrétienne, liée à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant sa propre vérité. Le deuxième aspect du travail sur soi concerne les techniques de soi, c'est-à-dire « comment l'homme, la vie humaine, le soi ont été objets d'un certain nombre de *tekhnai* qui, dans leur rationalité exigeante, étaient parfaitement comparables à une technique de production⁶⁰⁷ ». Il s'agissait de faire de sa vie non seulement un objet de connaissance, de *tekhnê*, mais au final aussi un objet d'art. On est face à un renversement de la culture classique de soi, c'est à dire que l'idée d'un renoncement à soi au centre de l'ère chrétienne – il faudrait renoncer à soi-même, pour ne pas s'opposer à la volonté de Dieu –, a été substituée par

L'idée d'un soi qu'il fallait construire et créer comme une œuvre d'art [...] Par exemple, la notion d'épreuves de soi-même me paraît proche thématiquement de ce que l'on peut trouver parmi les stoïciens pour qui l'expérience de soi n'est pas cette découverte d'une vérité enfouie en soi-même, mais une tentative de

constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité. Mais le christianisme exige encore une autre forme d'obligation de vérité. Chaque chrétien se doit de sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui-même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé. Qui plus est, chacun doit dire ces choses à d'autres, et ainsi porter témoignage contre lui-même. Ces deux ensembles d'obligations – celles qui concernent la foi, le livre, le dogme, et celles qui concernent le soi, l'âme et le cœur sont liés. Un chrétien a besoin de la lumière de la foi s'il veut sonder qui il est. Et, inversement, on ne peut concevoir qu'il ait accès à la vérité sans que son âme soit purifiée. » Ivi., p. 171-172.

605 DE IV « On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress », n. 326 [1983], *art. cit.* p. 400.

606 Ivi., p. 402.

607 DE IV, « Structuralism and Post-Structuralism », n. 330 [1983], *art. cit.* p. 441.

déterminer ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire de la liberté dont on dispose.⁶⁰⁸

Voici alors comme Foucault nous met en face à un tournant conceptuel du soi comme corrélatif historique. À partir du moment où la culture de soi a été mise au service de l'exercice d'un pouvoir pastoral, l'*epimeleia heautou* est devenue essentiellement l'*epimeleia tôn allôn* – le souci des autres –, comme on a vu dans le chapitre précédent concernant le rôle du berger. Il s'agit ici du souci des âmes, et non plus du souci classique de soi, qui a été intégré et en quelque sorte dépouillé d'une grande partie de ses aspects principaux.

Dans *L'origine de l'herméneutique de soi* Foucault explicite la définition du soi comme « un corrélatif historique » formé par les technologies qui ont constitué la subjectivité moderne⁶⁰⁹. On a parcourue cette histoire de la subjectivité moderne en retraçant les transformations survenues dans la culture quant à la manière de se rapport à soi. Le monde hellénique élabore une manière de se rapporter à soi alors que le pastorat chrétien développe une technologie plus complexe. Dans les deux cas il existe une division claire et nette entre la connaissance de soi, et, par exemple, celle du monde ou des choses de la nature. La connaissance de soi prévoit une technique, ce qui signifie une système de normalisation et de verbalisation de soi. Dans ce cas, il ne s'agit pas simplement de l'auto-constitution du soi, car cette dimension est toujours mise de côté par une séries de déterminations sur l'homme (soit la dimension politique et sociale, soit les normes que l'on choisit de s'imposer pour le travail sur soi). La connaissance de soi, d'après Foucault, est liée a une technique qui prévoit un « soi gnomique ». La *gnômê* indique pour les grecs l'unité et la volonté de la connaissance⁶¹⁰. Le soi gnomique est le type de sujet, la cible de la philosophie ancienne, qui utilise la force de la vérité, car il se consacre au parcours qui amène à l'émergence de soi. Ce que la force de la vérité (une conjonction entre volonté personnelle et vérité) constitue à travers l'observation de soi, l'examen de soi, l'interprétation de soi, est alors précisément le soi. En peu de mots, le concept de soi sert à expliquer la mise en œuvre de la fonction « étho-poétique » de nous-mêmes sur nous-mêmes.

608 DE IV « On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress », n. 326 [1983], *art. cit.* p. 403.

609 M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.* p. 90.

610 Cf. Ivi., p. 50.

4.2.3. L'émergence du « heauton » et le support ontologique du rapport à soi

Le 6 janvier 1982, au début de son cours au Collège de France intitulé *L'hérmeneutique du sujet* Foucault esquisse le projet général de ce même cours. Ce projet vise à déterminer la forme historique dans laquelle se croisent les éléments du rapport entre le sujet et la vérité. La forme historique en question est le soi.

Au long du présent travail, on a parcouru les diverses formulations élaborées par Foucault pour traiter la question de la connaissance ; dans le première chapitre on a vu comment, pour ne pas tomber dans l'impasse de la relation entre sujet et objet, il recourt aux systèmes historiques de la pensée, dans le deuxième chapitre on s'est arrêté sur l'arrière-plan politique de la connaissance et dans le troisième on a vu, en sens contraire, l'utilisation de la connaissance dans la dimension politique. À partir de 1980, Foucault traverse à nouveau un questionnement en se refusant de s'appuyer sur le champ d'analyse de la connaissance concernant la relation entre le sujet et la vérité. Foucault recherche le point d'émergence de l'« invention » de la relation sujet/vérité dans le principe délphique de l'*epimeleia heautou* qui désigne, pour le dire en peu de mots, le fait de s'occuper de soi même au cours de sa propre vie. Au contraire, la tradition philosophique entend retracer ce commencement dans la prescription délphique de la connaissance de soi-même : *gnōthi seauton*⁶¹¹.

La méthode d'analyse historique privilégiée par Foucault autour de la naissance des systèmes de pensée de l'homme est animée par l'idée qu'un « phénomène culturel » singulier, comme la mise en pratique de l'*epimeleia heautou*, peut être en réalité utilisé comme une grille d'intelligibilité pour un phénomène culturel plus général. En fait, Foucault nous dit que l'idée du « souci de soi » n'appartenait pas exclusivement à la civilisation hellénique, mais que des formes historiques de ce phénomène sont parvenues jusqu'à nous : ici, il est possible de lancer une hypothèse de recherche que

611 Cette prescription n'est pas de l'ordre du fondement de la morale, ni de l'ordre de la soumission aux dieux. Mais elle cherche à mettre en garde ceux qui s'adressaient à l'Oracle de Delphes en les exhortant à regarder attentivement en eux-mêmes pour bien choisir les questions destinées à l'Oracle. « Connais-toi toi-même » signifiait « N'imagine pas que tu sois un dieu », ou comme nous rapporte Foucault : « Sache bien quelle est la nature de ta demande lorsque tu viens consulter l'oracle ». Foucault nous explique que dans les textes grecs et romains, la prescription de se connaître soi-même est toujours associée à celle du souci de soi, qui est ce à partir de quoi le *gnōthi seauton* devient possible. Le témoin privilégié par Foucault est Platon (notamment les textes : l'*Alcibiade* et l'*Apologie de Socrate*).

Foucault suggère mais qu'il n'approfondit pas concernant la question du soi dans la Grèce antique et le thème allemand de la *Selbstbildung*. On peut aussi voir une continuité entre la figure du psychiatre moderne, et celle de l'examineur de conscience de l'antiquité, chacun ayant rapport à la question de l'aveu de la vérité comme Foucault l'expose au début de *L'origine de l'herméneutique de soi*. Étudier l'histoire des pratiques singulières de la subjectivité rend possible la délimitation outre l'identification d'un événement de la pensée déterminant pour notre manière « d'être des sujets modernes ».

Foucault souligne à plusieurs reprises que cette question de l'origine de la subjectivité n'implique pas une question portant sur la nature de l'homme ou appartenant de manière stricte à l'ordre normatif de la morale. Par contre, il s'agit d'une dimension éthique du rapport à soi-même, des techniques de soi, et secondairement d'une dimension politique du rapport aux autres. Définir et travailler sur soi-même permet l'accès au bon gouvernement et de manière générale, il s'agit de la question de « l'être gouverné » : on a l'exigence de s'occuper de soi-même non seulement pour pouvoir gouverner, mais aussi par le fait que l'on n'a pas été gouverné sous des formes suffisantes pour la stylisation de soi. Ces deux dimensions sont les deux aspects caractérisant le soi, ce qui nous porte à la conclusion que le soi appartient bien à la sphère éthico-politique. En effet, c'est grâce à la dimension de la notion de « soi » que Foucault analyse le politique en terme d'éthique et l'éthique en terme de politique. La thématique du souci de soi est liée à l'exercice du pouvoir : en fait, se soucier de soi-même est une condition et un privilège social pour mettre en pratique le gouvernement de la *polis*. S'occuper de soi-même constitue l'autre facette de la volonté d'un individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres. On ne peut gouverner les autres si on n'est pas capable de gouverner soi-même, et pour se gouverner un certain statut social est requis et pour cette raison, le souci de soi, qui était l'affaire de quelques-uns seulement, n'était pas un droit, ni une loi, ni un principe universel. Et encore, dans la culture socratique-platonicienne, le privilège social ne suffisait pas si l'on n'avait pas une éducation particulière, ce qui est d'ailleurs la question de l'éducation d'Alcibiade pour Socrate.

Mais que signifie précisément l'*heauton* auquel on se réfère et que l'on utilise comme sujet et objet dans l'injonction « *epimeleia heauton* » ? Si l'on doit nous occuper

de « nous-mêmes » la question est justement, d'après Foucault, de comprendre ce qu'est ce « nous-mêmes ». La réponse autour de la forme réflexive et réfléchie *auto to auto* est à chercher dans les textes de Platon : *psukhes epimeleton*, à savoir : il faut s'occuper de sa propre âme. Socrate et Alcibiade examinent la question de soi-même en se rattachant à l'âme, c'est-à-dire dans les termes d'une compréhension de ce que je suis par rapport à mon âme. La visée de Socrate est d'isoler et distinguer le sujet de l'action des éléments constitutifs l'action, c'est ainsi que le sujet émerge, selon Foucault, dans sa « singularité irréductible », et le sujet de chaque action verbale ou corporelle n'est alors rien d'autre que l'âme. Foucault adopte ici une certaine conception platonicienne de l'âme, en laissant de côté le thème de l'âme prisonnière du corps (*Phédon*) ou encore la conception, décrite dans le *Phèdre*, de l'âme tournée vers l'*Hyperuranium*. Lorsque Platon s'interroge autour de l'*heuton*, il utilise toujours le verbe *khrēsthai* qui est lié au substantif *khrēsis*, et qui signifie le fait que je me sers de quelque chose, fût-ce d'une chose ou de moi même, et il indique une attitude ou un comportement. Ainsi ce verbe, nous dit Foucault, est-il utilisé par Platon pour indiquer la « position transcendante » du sujet par rapport à ce qui est autour de lui. En effet, s'occuper de soi-même signifie s'occuper de soi dans la mesure où l'on est « sujet de » quelque chose (soi, les autres, le corps, le monde). Enfin, lorsque Platon se référait à l'*epimeleia heautou*, il n'indiquait pas une âme-substance, mais une âme-sujet, précisément pour le fait que l'âme était en relation avec des éléments concrets de la vie quotidienne. Dans cette perspective, on comprend comment la culture de soi de la pensée hellénique et romaine a pu construire l'injonction du connaître soi-même à partir de celle du souci de soi-même : en prenant soin de soi, à travers une série de techniques spécifiques, on pourra alors placer l'âme dans la juste disposition à se connaître. La tradition platonicienne considérait l'accès à la connaissance – autrement dit l'accès à la vérité –, à partir d'une connaissance de soi qui sous-tendait la reconnaissance de l'élément divin en soi-même. En revanche, le point de départ foucauldien est l'étude de la culture de soi entendue comme un champ de valeurs techniques ou théoriques ordonnées qui exigent la mise en pratique de comportements précis. Pendant l'époque classique, le soi devient le pivot conceptuel autour duquel s'organise un champ de valeurs : il est une valeur universelle sans être un principe universel, c'est-à-dire qu'il peut être transformé seulement par quelque sujets et non par d'autres individus. Pour transformer le soi il faut adopter tant un comportement

que des pratiques spécifiques.

Foucault considère trois aspects de la culture de soi, à savoir l'effet politique, la préparation pédagogique et la connaissance de soi ; donc, cette culture est à entendre comme une série de pratiques qui ne sont que l'expression d'une forme de vie. La forme de vie a un objectif : relier la vérité au sujet. Mais il ne s'agit pas de découvrir la vérité dans le sujet ou de considérer l'âme comme le lieu de la vérité, ou l'objet de la vérité. L'objectif de la mise en pratique d'une forme de vie consiste, pour un sujet, à assumer une vérité dont il était dépourvu auparavant.

La constitution du soi est le but final du souci de soi, et la forme de vie à assumer par la mise en pratique de la *tekhnē tou biou* devient ainsi inhérente à l'auto-finalisation de soi opérée par soi. Comme on le verra, Foucault souligne le fait qu'à partir des écoles post-socratiques, la philosophie se développait autour de la « procédure d'existence » de la *tekhnē tou biou*. Le philosophe souligne aussi qu'une étroite corrélation existe entre le souci de soi et la *tekhnē tou biou*, corrélation qui se transforme peu à peu en une identification : pour savoir comment vivre il faut se connaître et pour se connaître, il faut prendre soin de soi.

Ce que les Grecs cherchaient dans ces techniques de vie, sous des formes très différentes depuis tant de siècles, depuis le début de l'âge classique, cette *tékhnē tou biou*, elle est maintenant, dans ce genre-là de pensée, occupée entièrement par le principe qu'il faut se soucier de soi ⁶¹².

L'interrogation du sujet sera ainsi consacrée à comprendre comment faire en sorte que le soi assume une forme de vie à laquelle il restera lié⁶¹³. Cette question de la

612 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit. p. 465.

613 « La *tekhnē tou biou*, la façon de prendre les événements de la vie doivent s'inscrire dans un souci de soi qui est maintenant devenu général et absolu. On ne s'occupe pas de soi pour mieux vivre, on ne s'occupe pas de soi pour vivre plus rationnellement, on ne s'occupe pas de soi pour gouverner les autres comme il faut ; c'était, en effet, la question d'Alcibiade. La *tekhnē tou biou* s'inscrit, je crois, dans la culture grecque classique, dans le creux qui est laissé aussi bien par la cité, la loi, que la religion quant à cette organisation de la vie. La liberté humaine trouve à s'obliger, pour un Grec, non pas tellement, ou non pas seulement dans la cité, non pas tellement ni seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette *tekhnē* (cet art de soi-même) que l'on pratique soi-même. C'est à l'intérieur donc de cette forme générale de la *tekhnē tou biou* que se formule le principe, le précepte « s'occuper de soi-même ». Et on a vu justement comment quelqu'un comme Alcibiade, voulant faire une carrière politique, mener la vie d'un gouvernant, est rappelé par Socrate à ce principe dont il ne s'était pas douté : Tu ne peux pas développer la *tekhnē* dont tu as besoin, tu ne peux pas faire de ta vie cet objet rationnel que tu veux faire, si tu ne t'occupes pas de toi-même. L'*epimeleia heautou* s'inscrit donc dans la nécessité de la *tekhnē* de l'existence », Ivi., p. 426.

transformation du mode d'être du sujet grâce au travail du sujet même peut être repérée à l'intérieur de la pensée spirituelle de l'Antiquité gréco-romaine. Autrement dit, une telle problématique recèle le thème de la conversion qui n'est autre que la compréhension du mode de transformation de soi-même pour accéder à la vérité et l'on peut ainsi constater qu'il s'agit d'un thème également présent dans la pensée chrétienne.

L'analyse de l'expérience de soi comporte une double acception du soi : le point subjectif comme aboutissement d'un travail sur soi, et l'objet d'une pratique ou de la mise en pratique d'une forme de vie. Dans *L'herméneutique du sujet*, affirme que le soi est le seul élément du sujet exempt de déterminations extérieures, car le soi est prioritairement en relation avec le soi même. C'est en second lieu la pratique de soi (et non le soi en soi) qui est en relation avec la vérité, la société, la politique, ou avec un autre individu, comme par exemple un directeur de conscience.

L'étude de l'auto-finalisation de soi laisse comprendre à Foucault le rôle central de la notion de soi dans l'Antiquité gréco-romaine classique, une notion qui réorganise la conception de l'éthique et permet aussi d'entrevoir un point de départ pour une histoire de la conception de la subjectivité.

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 : le rapport à soi⁶¹⁴.

La notion de soi est ainsi importante pour affirmer que la question du réel peut être en effet coïncider avec celle de l'expérience de soi. D'ailleurs, si l'expérience de soi est rendue possible c'est qu'en tout premier lieu le soi est en relation avec soi-même et secondairement avec la réalité qui l'entoure. En outre, comme on a vu (cf. *supra* 4.2.1. *Le bios : l'acquisition du statut ontologique et le plan d'immanence*), c'est grâce au rapport à soi que le sujet peut modifier ses qualités de l'être et son statut ontologique, et ce n'est alors pas le fruit du hasard s'il reçoit l'appellation de « support ontologique » des techniques de l'existence dans le lexique foucauldien.

Tel qu'il est apparu dans le paragraphe 4.1.3. *Le réel et la raison d'être du*

614 Ivi., p. 430.

discours du chapitre courant, à la période de la culture de soi « le réel a été pensé comme le lieu de l'expérience de soi et l'occasion de l'épreuve de soi⁶¹⁵ ». Cela était possible car le *bios* et la forme réfléchie de la subjectivité étaient d'abord conçus comme corrélatifs d'une *tekhnê* qui, à son tour, pouvait connaître, mesurer et maîtriser le monde, et se présentaient ensuite comme épreuve de soi. C'est en effet grâce à la réalité qui nous entoure (autrement dit grâce au monde) que 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 ». En outre, à partir de la relation entre le *bios* et la réalité un exercice peut s'instaurer grâce auquel nous nous formons ou transformons. Ainsi, dans la pensée grecque, le *bios* a été conçu comme objet d'une *tekhnê* mais aussi comme le corrélatif d'une épreuve. Cette ambivalence est l'une des problématiques les plus enracinées, comme Foucault le rappelle dans les derniers pages de *l'Herméneutique du sujet*, dans la pensée occidentale, à savoir comment est-il possible que la réalité soit un objet objectif de connaissance mais aussi le lieu à partir duquel il est possible de créer une expérience subjective de soi.

Lorsque Foucault parle du rôle de la réalité en ces termes et du monde comme ce qui cerne le sujet, mais aussi comme ce à partir de quoi commencer une expérience de soi, il me semble qu'il parle du présent. Le présent qui me détermine de manière historique et culturelle mais aussi le présent à partir de quoi je pourrais commencer à me transformer, et dont je pourrais éventuellement, aussi, modifier les déterminations historiques. C'est en effet en ces termes que le dernier Foucault nous parle d'une « conscience historique, au sens moderne » et d'une ontologie de l'actualité. Voyons comment il nous explique, dans le cours au Collège de France de 1982, la liaison entre l'expérience de soi et l'importance du présent, ce qui est une autre manière d'indiquer le rôle de la réalité explicité précédemment.

L'autre raison pour laquelle la pensée de l'avenir est disqualifiée, est, si vous voulez, théorique, philosophique, ontologique. L'avenir, c'est le néant: il n'existe pas, en tout cas pour l'homme. Et par conséquent, on ne peut projeter sur lui qu'une imagination qui ne repose sur rien. Ou bien l'avenir préexiste; s'il préexiste, c'est qu'il est prédéterminé; et, du coup, nous ne pouvons avoir sur lui aucune maîtrise. Or, ce qui est en jeu, dans la pratique de soi, c'est bien

615 Ivi., p. 466.

précisément de pouvoir maîtriser ce qu'on est, en face de ce qui est ou de ce qui se passe. Que l'avenir soit ou néant ou être prédéterminé, nous condamne ou à l'imagination ou à l'impuissance. Or ce sont ces deux choses-là contre lesquelles est construit tout l'art de soi-même, tout l'art du souci de soi⁶¹⁶.

L'art de soi concerne la dimension du temps présent car seule cette dimension pourrait donner accès à la possibilité d'une transformation. Seule le présent n'est pas pré-donné et assurément, il n'est pas non plus le néant. Ainsi peut-on également saisir l'importance de la question du soi et du travail sur soi pour comprendre l'interrogation critique de l'ontologie de l'actualité sur ce que nous sommes et sur comment devenir éventuellement quelque chose de différent. Si le présent est lu par Foucault comme le moment où un événement se forme, alors nous pouvons être cet événement même. Dans le manuscrit de *L'herméneutique du sujet* on peut lire cette annotation de Foucault qui laisse entrevoir l'articulation de la question du soi avec la question critique des Lumières : « Et si la tâche laissée par l'*Aufklärung* [...], 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.⁶¹⁷ » La question critique ne concernera alors pas seulement le savoir de connaissance, mais aussi le savoir sur soi. Si comprendre l'ordre du savoir objectif a été la visée foucauldienne des années soixante et soixante-dix, dans les années quatre-vingts le but du philosophe est la compréhension de l'expérience de soi.

4.2.4. *L'être se constitue historiquement comme expérience*

Dans les premières pages de *L'usage des plaisirs*, Foucault nous explique, sur le plan méthodologique, le travail d'historien qu'il a mis et met en œuvre (le premier paragraphe de ce chapitre a permis de voir certains aspects de cette méthode). Si dans ces pages ouvrant *L'usage des plaisirs*, Foucault explicite l'objet précis de son texte, à savoir la notion de sexualité, sa méthodologie est à mon sens utilisable pour chaque notion que l'on veut aborder. Il faut d'abord éclaircir ce qu'on entend par notion, ou mieux, déterminer les objets analysables. Il s'agit davantage de notions familières utilisées quotidiennement et dont il faut se déprendre pour les comprendre, notamment

616 Ivi., p.446.

617 Ivi., p. 467.

les notions de sexualité, folie ou criminalité. Il ne faut pas entendre une notion comme une unité indépendante des aspects de notre quotidienneté, car une notion est « en relation avec d'autres phénomènes », tels que les domaines du savoir, l'existence de règles et de normes qui touchent la sphère individuelle et collective. De plus, une notion est aussi en relation avec les institutions juridiques, religieuses et pédagogiques⁶¹⁸. Tous ces aspects, d'après Foucault, ne font que donner sens et valeur à nos conduites, c'est pourquoi il faudrait parler non pas de notion – un concept peu dynamique –, mais d'expérience. Une expérience, comme on l'a maintes fois souligné, est une formation historiquement singulière de la pensée de l'homme, un « invariant » culturel, et enfin « la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité⁶¹⁹ ». Foucault détermine trois axes pour l'étude de l'expérience comme corrélatif historique : la formation des savoirs, le système de pouvoir, la manière dont les hommes se reconnaissent comme sujets. Le troisième axe constitue le noyau de la recherche foucauldienne arrivée à maturité, autrement dit Foucault se demande comment les hommes exercent-ils une herméneutique de soi, et quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi. Ainsi en 1984 le philosophe relie les études des vingt premières années de son cheminement philosophique à sa dernière phase, une recherche qu'il définit, nous le savons, comme travail à la fois critique et historique. Dans cette approche philosophique, on voit se dessiner un aspect très important pour la compréhension de ce que Foucault entendait par la référence à l'ontologie critique ou historique de nous-mêmes, du présent, de l'actualité : l'être se constitue historiquement comme expérience.

C'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des «jeux de vérité», des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé⁶²⁰.

618 Voici une définition de notion que Foucault décrit dans *L'usage des plaisirs* : une notion « se réfère à une entité unique et qui permet de regrouper, comme étant de même nature, dérivant d'une même origine, ou faisant jouer le même type de causalité, des phénomènes divers et apparemment éloignés les uns des autres: comportements, mais aussi sensations, images, désirs, instincts », *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 4.

619 *Qu'est-ce que la critique ?* Suivie de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, cit. p. 171.

620 M. Foucault, *L'usage des plaisir*, op. cit. p. 12.

Si le rapport à soi peut être considéré comme un invariant culturel, alors l'être est une corrélation historique de la pensée qui répond aux jeux du vrai et du faux. Cette entreprise s'inscrit dans le cadre d'un projet éthique, car l'objet d'étude, à savoir comment nous nous constituons comme sujets, appartient au champ de la morale. Conformément à ce qu'il estime être la tâche de l'histoire de la pensée, Foucault examine la manière dont l'homme se « problématise », plus précisément avec les mots du philosophe il entend « définir les conditions dans lesquelles l'être humain "problématise" ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit ». (Pour la question de la problématisation voir *infra* 3.1.1. *Pour une histoire des productions singulières de la vérité*). C'est à travers l'étude du champ de la sexualité que Foucault parvient à saisir l'une des bases stylistiques de soi. Avec ce projet d'étude, Foucault se tourne vers la morale des grecs et des romains et met au jour la question des « arts de l'existence », à savoir les pratiques déterminant un style de vie, une manière de vivre et de se conduire qui ont influencé la culture antique. Comme on le sait, ces arts de l'existence ont la caractéristique de modifier le statut ontologique d'un sujet, son rapport à soi même, son être singulier.

Ainsi, nous indique Foucault, l'étude de la codification du plaisir dans l'Antiquité, lui permet de comprendre que le champ de la morale se déploie autour de l'esthétique de l'existence et de la stylisation de soi. Dans *Le souci de soi*, Foucault démontre comment le principe du souci de soi domine l'esthétique de l'existence en termes de formation et de souveraineté de soi. En fait, dans la culture de soi, le principe du souci de soi est le premier à suivre et il organise effectivement la pratique du rapport à soi. Cela comporte de se fixer soi-même, se constituer et se reconnaître en tant que forme d'existence, sujet d'action, et influencé par des déterminations intérieures (le rapport à soi) et extérieures (le rapport aux autres, l'éducation, le système juridique), par des relations individuelles et interindividuelles. Aussi est-il intéressant, dans l'éthique du sujet, de relever non pas les actions que le sujet peut faire mais les transformations de sa manière d'être. Si l'on souhaite schématiser la démarche foucauldienne articulée au champ éthique, on peut parler d'une étude du rapport de l'individu à trois éléments, à savoir liberté, pouvoir et vérité. Et encore, le présupposé est celui d'examiner non pas les codes

moraux mais « l'éthique du sujet », c'est-à-dire comprendre dans le réel sous quelles conditions le sujet caractérise un mode d'être. Cette éthique du sujet vise à définir le style de l'activité du sujet, également même dans sa relation aux autres domaines de la vie, comme la sphère sociale ou politique, ou la dimension pédagogique. Ce faisant, l'éthique du sujet analyse les formes de l'expérience, les modalités d'intensification du rapport à soi. À ce propos, Foucault étudie par exemple chez Artemiodore le rôle d'acteur du sujet dans une scène sexuelle apparue en rêve.

En étudiant donc les modification de l'art de vivre à travers la grille des trois éléments liberté, vérité et pouvoir, Foucault explore non pas le champ d'une histoire des systèmes de la morale, mais comme on l'a dit, le champ des problématisations éthiques. D'ailleurs ce ne sont pas les codes de la conduite humaine qu'il entend saisir mais un système de la pensée, c'est-à-dire la façon dont l'homme forme, interroge et se rapporte à une conduite. Nous connaissons la méthode à suivre : l'archéologie des problématisations éthiques et de la généalogie des pratiques de soi. Comprendre l'expérience quotidienne implique l'étude des pratiques et tout à la fois, de la dimension relationnelle de l'homme. Ce n'est donc qu'après avoir compris la matière de la stylisation de soi, à savoir les « pratiques de la liberté » et les formes de l'expérience constituée que l'on pourra comprendre la manière dont l'homme forme un système de la pensée, une culture. Selon l'approche foucauldienne, comprendre la culture signifie nécessairement comprendre la manière dont les hommes se pensent⁶²¹.

Il ne s'agit pas, alors, d'un projet finalisé à la seule étude de l'intériorité de l'homme mais d'une enquête concernant tous les aspects et toutes les déterminations historiques de la formation d'un système de pensée. En d'autres mots, il s'agit de comprendre la constitution de l'élaboration de soi, les modes d'assujettissement et les processus de subjectivation de l'homme, afin de comprendre la façon dont la culture crée des régimes de la pensée. Pour Foucault un régime est « une catégorie fondamentale à travers laquelle on peut penser la conduite humaine ; elle caractérise

621 « Quand j'ai utilisé le mot "culture", j'ai voulu montrer, j'ai cherché à vous montrer, premièrement, que la culture de soi signifie la formation de certaines relations à soi-même, et que, dans le cas de la culture gréco-romaine, cette formation prend la forme de la maîtrise, de la souveraineté ; c'est une notion. Deuxième point, c'est un ensemble de techniques. Le soi construit ces relations, et pour construire ces relations à soi-même, on doit faire des exercices, tels que méditer, écrire, lire des livres [...] etc. Troisièmement, cette culture et ces techniques de relation à soi impliquent ou produisent ou entraînent une expérience concrète de soi-même. » M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* Suivie de *La culture de soi*, op. cit. p. 117.

la manière dont on mène son existence, et elle permet de fixer à la conduite un ensemble de règles: un mode de problématisation du comportement⁶²² ». En présence de tels présupposés méthodologiques on comprend pourquoi d'après Foucault faire une histoire des expériences revient à faire une histoire de l'éthique du sujet, et l'on comprend aussi la raison de l'appartenance d'une notion au domaine de la morale. Le projet d'une généalogie de la subjectivité moderne implique ainsi l'histoire des transformations de notre expérience, la compréhension de l'ordre éthique d'un style de vie.

4.2.5. *La substance éthique*

Continuons la tentative de comprendre la façon dont Foucault se réfère à la subjectivité dans les années 1980. On a évoqué l'idée de la transformation de soi, de la modification des qualités de l'être ou d'un statut ontologique modifiable sur un plan d'immanence, autant de questions qui illustrent la conception foucauldienne du sujet : ce dernier est capable de se créer et de plus, on a aussi vu qu'il ne prend jamais sa forme sur le fond originaire de la nature humaine. Or, le sujet peut toujours élaborer une nouvelle pratique d'existence, une continuelle transformation de soi. Dans les années 1980, Foucault renforce l'idée que le sujet, à l'instar du pouvoir ou de la vérité, possède aussi sa genèse historique, et que la notion du « soi », nous le disions précédemment, est le corrélatif historique de l'homme. Cela implique, entre autres choses, qu'il est la partie la plus sujette aux transformations. Cette idée que le sujet, en accomplissant un travail sur soi, peut ne plus être seulement donné par des relations constitutives par lesquelles il s'identifie, ouvre une simple question concernant la « politique de nous-mêmes » : le sujet tel que nous le connaissons est-il la seule forme possible d'existence singulière ou collective ? Bien sûr, cette question politique relève aussi d'un problème éthique, car elle est développée autour d'une pratique, et traite avec la question de la liberté : il s'agit, comme on le verra par la suite, de la pratique éthique de la liberté qui crée des styles d'existence (ce qui constituera en fait une autre manière d'évoquer la production de la subjectivité). Aussi faut-il souligner l'idée que la pratique contingente de l'homme peut inventer une manière de concevoir la subjectivité. Une telle idée – nouvelle chez Foucault – sur l'autoproduction du sujet grâce à sa force éthique, ouvre alors à une nouvelle conceptualisation du sujet. Foucault arrive à comprendre la caractéristique

622 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 268.

productive du sujet vue dans sa relation réfléchie au soi en partant justement de l'idée que le sujet est une forme contingente capable de se transformer, créer, inventer. La forme du sujet appliquée à la force éthique qui choisit l'expérience de se transformer entre plusieurs possibilités d'expérience (il faut entendre ici la transformation tant au sens de mode d'assujettissement que de processus de subjectivation) fait partie de la « substance éthique ».

Ce que Foucault appelle « la substance éthique » est la partie indéfinie de nous-mêmes et de notre comportement qui est susceptible d'être modifiée ou fixée à travers un travail, justement, éthique. On peut dire qu'elle représente la différence, l'écart entre le soi avant qu'il n'ait entrepris une expérience de soi et le soi après l'accomplissement de cette même expérience. Il s'agit donc de la partie que l'on transforme pendant un rapport à soi. On comprend par exemple ce qu'est la substance éthique, c'est-à-dire cette partie que l'on élabore de nous mêmes, lorsque Foucault opère une comparaison entre la conduite des actes sexuels chez les grecs (les *aphrodisia*) et l'ordre de la morale chrétienne : les premiers ne se réfèrent nullement aux notions de péché, de chaire et de concupiscence qui sont, en revanche, les pivots de l'ordre chrétien. Il s'agit bien dans les deux cas de la sphère sexuelle, mais la substance éthique chez les uns est différente de la substance éthique chez les autres, autrement dit : la conduite sexuelle est liée au plaisir chez les grecs alors que pour l'ordre chrétien c'est le désir⁶²³ qui compte. Que l'on réponde à une loi morale d'obéissance, à savoir à la loi même qui nous assujettit ou que l'on opère un travail ascétique sur nous-mêmes visant à une transformation d'une qualité de l'être, il s'agit dans tous les cas d'un travail sur une substance éthique déterminée. Chaque problème éthique, que Foucault utilise comme une grille d'intelligibilité pour la compréhension de la subjectivité, vise une substance éthique différente.

La forme de l'existence est une substance éthique fonctionnant comme point d'appui pour la transformation de soi. On ne peut comprendre les présupposés permettant de parler de transformation, invention et création de soi⁶²⁴ qu'en gardant bien

623 Cf. *DE IV*, « On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress », n. 326 [1983], *art. cit.* p. 394 et sq., « Usage des plaisirs et techniques de soi », n. 338, [1983], *art. cit.* p. 556 et sq. En outre, on retrouve la référence à la substance éthique, dans les deuxième et troisième volumes de *L'histoire de la sexualité*, respectivement *L'usage des plaisirs*, *op. cit.* p. 105-106, et *Le souci de soi*, *op. cit.* p. 84, 274.

624 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, Cours au Collège de France 1983-1984, Paris, Seuil/Galimard, 2009, p. 147 et sq.

à l'esprit l'idée de la forme comme structure de l'existence du soi, autrement dit comme structure du *bios*. De plus, à partir de la question de la forme, qui peut être en devenir, on pourra comprendre la notion d'ontologie chez Foucault, une ontologie des formes de l'existence en devenir. Il ne s'agit pas d'une métaphysique mais de la fabrication d'un plan immanent du *bios*. Par exemple, en 1984, à travers l'étude de la conduite cynique Foucault définit le *bios* exactement comme la forme de l'existence qui n'est autre que la substance éthique servant à la transformation non seulement de soi, mais aussi des autres (comme on le verra avec l'exemplarité du *bios* même).

Foucault aboutit à la formulation de la notion de substance éthique grâce aux études sur la morale des plaisirs aux premiers siècles de notre ère : il s'agit bien du cadre de la culture de soi. Dans ce cadre, ce n'est pas la codification universelle des interdits et des lois qui doit nous interpeller mais nous sommes plutôt incités à comprendre la manière dont l'individu doit se constituer comme sujet moral. Parmi les éléments constitutifs de la subjectivité morale, il faut prendre en considération la transformation de la substance éthique du comportement, ce que Foucault appelle aussi la *force* de transformation, de manière analogue à la vérité qui a également été envisagée comme force, c'est-à-dire comme une autoconstitution. En fait, Foucault signale un bouleversement coïncidant avec l'émergence, dans la culture de l'homme, de la morale chrétienne : cet écart advient avec la production d'une subjectivité nouvelle.

Ces morales définiront d'autres modalités du rapport à soi: une caractérisation de la substance éthique à partir de la finitude, de la chute et du mal; un mode d'assujettissement dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel; un type de travail sur soi qui implique déchiffrement de l'âme et herméneutique purificatrice des désirs; un mode d'accomplissement éthique qui tend au renoncement à soi.⁶²⁵

En conclusion, il faut admettre qu'une difficulté demeure : pourquoi en effet Foucault utilise-t-il le terme « substance » ? On sait néanmoins qu'il se réfère toujours à une « forme » pour souligner le caractère modifiable du sujet ou du soi, ou à un « corrélatif » pour souligner l'aspect de formation historique du sujet ou du soi. Peut-être utilise-t-il le mot « substance » pour mettre au jour la matérialité des discours des

625 M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit. p. 274.

codes moraux, des modes de subjectivation de la loi universelle ou des pratiques de soi qui ont précisément une incidence matérielle sur la transformation du sujet, de la subjectivité ou du soi.

4.2.6. *Travail de la liberté : la relation à soi est ontologiquement primaire*

L'attitude face à la modernité consiste dans la capacité d'élaborer sa subjectivité, ou comme Foucault le spécifie, des parties de la subjectivité. Ce travail, comme on a compris, n'est pas seulement politique, mais éthique et esthétique. En fait, dans l'article *Qu'est-ce que les Lumières*, on va constater que Foucault, en empruntant ses mots à Baudelaire, donne une connotation esthétique à l'attitude de la modernité en se basant sur la signification de *technē*. C'est justement dans l'antiquité que Foucault trouve cette idée éthique et politique de la liberté, entendue comme autonomie individuelle et formation éthique collective. Chez les grecs et les romains, pour bien se conduire il fallait s'occuper de soi, se connaître et se former : il s'agit là de trois actions publiques constituant le socle des expériences cruciales pour la pratique de la liberté. De telles expériences éthiques produisent une manière de faire et un mode d'être du sujet qui sont visibles pour les autres, et de ce fait, elles agissent à la fois sur la sphère privée et publique. De plus, c'est l'ordre du politique qui est en jeu car la notion de liberté, comme nous dit Foucault, signifiait aussi non-esclavage, ou *inservitude volontaire* en référence à la lecture des Lumières kantienne qu'on va examiner. Seuls ceux dont la relation à soi ne relevait pas de l'esclavage, pouvaient ne pas succomber à l'erreur de la tyrannie dans l'art de gouverner. Dans l'article « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Foucault se dit en mesure de concevoir les relations de pouvoir grâce aux recherches qu'il a menées au cours des années quatre-vingts, et de là il définit ces relations comme « jeux stratégiques entre des libertés – jeux stratégiques qui font que les unes essaient de déterminer la conduite des autres ».

La transformation de soi implique l'instauration de nouvelles pratiques de la liberté et le lieu du travail sur soi est le champ éthique de la liberté. Ici, la force éthique du changement (je renvoie aux considérations sur la vérité en tant que force, (Cf. *supra* 4.1.3. *Le réel et la raison d'être du discours*) établit le changement du mode d'être. Le champ de la liberté ne peut être un champ préfixé ; il faut plutôt le considérer comme champ de possibilité et des conditions de possibilité, à partir duquel on agit en tant que

forme-sujet en transformation continue, indéfinie, indéterminée. Il faut insister à nouveau : il n'y a pas de frontière d'arrivée du sujet. La pratique de la liberté est ce moment présent d'exploration des possibilités où entre en jeu la volonté propre d'autonomie. Le troisième chapitre a laissé émerger la question morale de l'inquiétude du sujet (Cf. *supra* §3.2.8. *Face au pouvoir : l'éthique de l'inquiétude et de l'inconfort*). Ici, avec la pratique de la liberté, nous sommes face à l'autre côté de la question, c'est-à-dire à réponse positive de la part du sujet. L'expérience de la liberté autorise l'altération du mode d'être du sujet, du rapport à nous-mêmes et à la réalité présente et l'enjeu capital est la compréhension et l'invention de la modernité afin de transformer l'homme contemporain en relation tant à l'idée qu'il a de soi qu'à celle qu'il ne veut plus avoir de soi. Il s'agit bien de la même thématique posée par Kant et son interprétation des Lumières : la mise en forme de la relation autonome à soi à partir de l'utilisation de la raison par rapport à une autorité. Du fait que l'homme a toujours la possibilité d'instaurer une pratique de la liberté (Foucault en parlait déjà dans les années soixante-dix avec la notion de résistance), il est toujours responsable de la pratique de son autonomie. Cela dit, la même responsabilité incombe à l'homme-citoyen au sein d'une société. Aussi la dimension éthique de l'homme moderne face à sa réalité, est-elle identique à celle l'homme grec et l'*éthos* est donc inhérent à la relation de l'homme à son présent et à la possibilité de la liberté. L'« attitude volontaire de la modernité » s'instaure sur des pratiques qui impliquent un comportement similaire à l'ascétisme. Être moderne reviendrait donc à se comporter, en quelque sorte, de manière ascétique en s'interroger constamment sur l'actualité. Cette pratique serait basée sur l'expérience de l'actualité et sur la critique permanente de notre être.

Le regard de Foucault sur le thème de l'analyse de la subjectivité est double : d'une part, il considère la création de l'individualité par modes d'objectivation, de l'autre il s'intéresse aux processus de subjectivation et à l'analyse de franchissement de limite de la raison et de notre réalité politique. Un regard double, donc, mais tendu vers et en une seule et même question. Foucault voit donc d'un côté le sujet qui répond aux relations de force et de l'autre il demande au même sujet d'avoir le courage éthique de créer des formes nouvelles de soi. Ainsi, si l'homme s'affirme dans son présent, il peut créer une expérience de soi qui n'est plus historiquement constituée, mais ontologiquement inventée. On voit ici deux rôles de l'histoire : l'histoire créatrice de

déterminations qui nous forment extérieurement, et une attitude historico-critique, celle de l'ontologie de l'actualité, qui peut nous transformer en dépit des déterminations historiques. L'histoire des systèmes de la pensée conduite par Foucault fait émerger le sujet comme un effet produit par certaines formes culturelles, mais Foucault s'intéresse à l'homme dans l'histoire également en tant que produisant des systèmes de la pensée. L'écart décisif entraînant ce changement de perspective permet de concevoir le sujet comme le possible créateur de son présent, et encore, des événements de son histoire. Si la question ne penche plus sur la métaphysique de l'homme, ce dernier gagne la possibilité de pouvoir s'inventer dans la contingence. « On établit à soi même des formes de rapport différentes », nous dit d'ailleurs Foucault, en ajoutant que « c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui l'intéresse ⁶²⁶ ». Malgré les déterminations de la production du sujet, le soi peut se rendre présent grâce à son courage éthique d'exercer sa volonté et d'instaurer une liberté, lesquelles s'inscrivent aux frontières de la constitution du mode d'être de l'homme. Il faut donc traiter ce que nous faisons, pensons, disons, à la manière des événements historiques.

Le travail quotidien, nous suggère Foucault, consiste à pratiquer la liberté. L'expérience pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours limitée : voilà le paradoxe de la dynamique de la liberté. Les instances de libération risquent de renvoyer à l'idée qu'un ensemble de processus historiques, économiques et sociaux ont emprisonné l'individu à l'intérieur de mécanismes répressifs. Cependant, on sait que telle n'est pas la position de Foucault quant à l'extension des relations humaines à l'intérieur d'un corps politique car d'après lui, même dans une situation de domination on peut modifier les espaces du pouvoir. Voici l'enjeu de la question éthique pour Foucault, elle ne concerne pas le mode d'organisation des luttes de libération, mais interroge : comment donner forme à la liberté ? Si l'histoire aussi bien que la liberté sont des instances indéterminées – mais qui peuvent être déterminées – on comprend alors comment donner une forme à la liberté, entendue comme valeur culturelle sur le plan collectif, afin de déterminer des événements de l'histoire. Ainsi est-il question de l'instauration de ces événements, ce que vise, en fait, l'ontologie critique de l'actualité. Quoiqu'elle se charge d'une dimension éthique chez le dernier Foucault, cette problématique demeure dans l'ordre

626 DE IV, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», n° 356 [1984], *art. cit.* p. 719.

du politique.

Pour comprendre la conséquence ontologique de la liberté, il suffirait de lire cette affirmation de Foucault : « la liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté⁶²⁷ ». Vouloir pratiquer la liberté est ainsi le premier passage pour créer une manière de vivre et créer une manière de vivre implique d'assumer constamment une attitude éthique. Si ces deux conditions sont absentes, l'une n'étant que l'autre face de l'autre, il est tout aussi impossible d'imaginer la dimension de l'ontologie de nous-mêmes. Le travail de soi est une possibilité « intransitive » de la liberté : un travail qui n'admet pas une attitude passive et qui ne requiert, comme agent de l'*êthos*, que le sujet. La pratique éthique de la liberté gravite ainsi autour du même noyau d'étude que la création de « styles d'existences » conduisant vers un processus de subjectivation.

Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés.⁶²⁸

L'ontologie critique de l'actualité a été formulée à la suite de l'exploration foucauldienne, vingt années durant, de la constitution historique des formes théoriques, épistémiques, politiques et éthiques différentes de l'homme. Elle redéfinit alors un modèle éthique basé sur les processus de subjectivation. Ce modèle nous permet de comprendre l'importance de la dimension réfléchi du soi : c'est en fait parce que la relation à soi est ontologiquement primaire. Ainsi, la pratique de la liberté définit le moment le plus aigu pour le rapport à soi, et la liberté, de son côté, devient l'instrument et la condition pour donner une forme déterminée à l'indétermination ontologique du sujet.

4.2.7. Descartes : qui suis-je ? La reconnaissance de la vérité

Tout au long de cette thèse, nous avons pu parcourir une sorte de projet constant de la pensée inconstante de Foucault : la tentative de comprendre la forme historique de la rationalité. Dans ce que l'on peut maintenant nommer, non sans une certaine

627 Ivi., p. 712.

628 DE IV, «Conversazione con Michel Foucault», n° 281 [1980], art. cit. p. 44.

maladresse, le projet général foucauldien que le philosophe lui-même n'a jamais énoncé, on peut indiquer deux voies parallèles caractérisant le fil de sa réflexion : l'étude de la relation entre vérité et connaissance d'une part et l'enquête généalogique autour de la subjectivité moderne d'autre part, cette dernière partagée à son tour en deux autres pistes d'analyse, à savoir le rapport entre sujet et vérité et le rapport du sujet avec soi-même. Quant à ce « projet » Foucault retrace des étapes historiques et s'il examine certaines d'entre elles de manière approfondie (par exemple, le rôle de la spiritualité dans l'antiquité grecque ou chrétienne, ou bien le passage d'une épreuve de soi à une connaissance de soi) il se limite pour d'autres à une suggestion, une esquisse ou encore une indication sans se pencher sur les détails. Dans ce paragraphe je me focalise sur l'une des étapes de cette dernière catégorie en me référant précisément au « moment cartésien » de l'histoire de la pensée. Comme on l'a affirmé à plusieurs reprises, l'un des objectifs de Foucault est de dépasser toute « philosophie du sujet » laquelle s'est précisément déployée à partir d'un « postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné ». C'est Descartes qui en fut le premier énonciateur. Un tel postulat se construit, selon Foucault, autour de la question qui, jusqu'à Kant, a perduré comme interrogation principale de la philosophie : « Qui suis-je ? ». À partir de Descartes, la réponse affirmait l'idée d'un sujet unique et universel, non historique. Kant est passé de la première personne du singulier à la première personne du pluriel : « Qui sommes nous ? » mais il a placé cette question dans la forme historique du présent : « Qui sommes nous, aujourd'hui ? », en amorçant ainsi une autre étape de la pensée philosophique, celle de l'*Aufklärung* qui conduira Foucault à initier lui-même une autre étape encore, à savoir l'ontologie critique de nous-mêmes⁶²⁹.

Le sujet pensant de Descartes constitue un type d'examen par lequel on évalue la correspondance entre la pensée et la réalité, en instaurant ainsi la formulation « du premier jalon de la théorie du savoir⁶³⁰ ». Ainsi, l'effet majeur de ce premier jalon posé par Descartes a consisté à substituer la forme morale du sujet par une structure épistémique. Cet aspect est particulièrement intéressant pour Foucault dont le discours se développe davantage comme un regard sur les effets du cartésianisme et non comme une interprétation d'un aspect de la pensée cartésienne. En même temps, il faut aussi dire que Foucault lance cette suggestion lors de deux leçons tenues au Collège de

629 Cf. *DE IV* « The Subject and Power », n. 306 [1982], *art. cit.* p. 231-232.

630 *DE IV*, « Les techniques de soi », n° 363 [1982], *art. cit.* p. 789.

France en 1982, ainsi qu'à l'intérieur de quelques articles de *Dits et écrites*, sans pour autant la développer dans une analyse détaillée ou systématique. On sait que Foucault a déjà écrit sur Descartes en 1961, dans le deuxième chapitre de *l'Histoire de la folie* et que ses considérations ont ouvert une « querelle » avec Derrida⁶³¹. La question foucauldienne de ces années-là portait sur la possibilité de considérer la folie non en opposition à la raison, mais comme un objet construit au long de l'histoire. Il n'existe pas de folie en soi mais il existe un système rationnel qui définit l'expérience de la folie. Si la folie est basée sur un système d'inclusion et d'exclusion, Descartes est défini par Foucault comme celui qui élimine la folie dans la région de la raison en traçant une ligne de partage entre raison et déraison. En examinant la première méditation de Descartes, Foucault affirme que le cadre de pensée de la folie n'est pas identique au cadre du rêve. La différence entre ces deux cadres de référence est le rôle de la vérité joué dans la pensée et si rêver est l'une des possibilités de la pensée, la folie est considérée comme l'antithèse de la pensée. Le débat entre Foucault et Derrida (cf. *Cogito et histoire de la folie*) concerne la problématique soulevée par Derrida sur le rôle à la fois de la connaissance sensible et du doute radical de l'expérience du rêve et de la folie. Mais, on laisse à côté cette question, et on retourne à la question cartésienne des années quatre-vingts chez Foucault.

Foucault définit la philosophie comme une forme de la pensée qui laisse prévaloir le vrai sur le faux. À partir de cette définition, il pense à l'activité du sujet dans l'Antiquité comme la possibilité de l'accès à la vérité, en définissant ainsi les conditions et les limites de cet accès qui se développe en termes spirituels de transformation du sujet (ascèse, purification, conversion, etc.). C'est sur le mode d'être du sujet que la transformation s'opère : ainsi n'accède-t-on pas à la vérité par un acte de connaissance. La vérité est donnée à condition que l'être même du sujet opère une transformation, c'est-à-dire qu'il doit devenir une chose différente de soi. On peut alors dire que la vérité a des effets de retour sur le sujet : elle certifie que la modification du mode d'être du sujet s'est effectivement produite. Aussi la vérité réalise-t-elle l'être même du sujet. Le moment cartésien de l'histoire de la pensée peut alors être défini,

631 Sur le débat entre Foucault et Derrida, voir le texte de J. Revel, *Un malentendu philosophique. Foucault, Derrida et l'affaire Descartes*, Montrouge, éd. Bayard Culture, 2015. Voir aussi P. Macherey, *Querelles cartésiennes*, chapitre 2 : « Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve », Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2014. Voir également l'article de P. Guenancia, « Foucault/Descartes: la question de la subjectivité », in *Archives de philosophie*, t. 65, vol. 2, 2002, p. 239-254.

selon les mots de Foucault, comme le moment où la pensée fixe le primat de la connaissance. Tandis que dans l'Antiquité le principe ascétique « prends soin de toi-même » sous-tendait l'éthique (Foucault établit une inversion entre le principe explicité précédemment et celui du « connais-toi toi-même », ce dernier n'étant qu'une conséquence du premier), dans le monde moderne, par contre, la connaissance de soi constitue le principe fondamental⁶³². L'évidence pensée par Descartes comme garantie de la connaissance, efface le rôle ascétique du sujet pour connaître la connaissance.

L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité⁶³³.

Pour Descartes, l'absence du doute, à savoir l'évidence, constitue le point de départ du processus philosophique. D'après Foucault, comme il l'expose dans la première leçon de *L'herméneutique du sujet*, l'évidence concerne la connaissance de soi en tant que conscience. Ainsi l'évidence est-elle placée dans le lieu qui était auparavant destiné à l'accès ascétique à l'être. Il y a bien des conditions de la vérité, mais elle ne sont plus de l'ordre de la spiritualité, il s'agit plutôt de conditions formelles et objectives qui se réfèrent à une méthode, aux règles et à la structure de l'objet à connaître. Au XVIIIe siècle, les bases ont été formées pour la question du rapport entre les conditions de spiritualité et le problème de la méthode nécessaire pour atteindre la vérité. Foucault ne veut pas dire que le moment cartésien est tombé tout d'un coup, verticalement, sur l'histoire de la philosophie : en effet il n'est pas exempt de précédents qui ont aidé et permis son introduction. La forme de la pensée avait déjà expérimenté la figure formel de l'acte de connaissance, néanmoins dans l'Antiquité, Aristote faisait figure

632 Sur le débat entre Hadot et Foucault au sujet de Descartes, je renvoie à M. Biscuso, « Morte o rinascita degli esercizi spirituali ? Le *Meditationes* di Cartesio nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot » in *Consecutio temporum*, Rome, 68/2011 Anno 3, n. 5, ottobre 2013, p. 289-304. Hadot critique les analyses foucauldienne sur Descartes et il voit la fin de la spiritualité antique, non chez Descartes, car d'après lui l'évidence n'efface pas l'ascèse et Descartes s'inspire en fait de la tradition des exercices spirituels. Selon lui, la fin de la spiritualité se produit au Moyen Âge avec le développement de la théologie rationnelle.

633 *DE IV* «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», n°326 [1983], *art. cit.* p. 411.

d'exception autoritaire face à la spiritualité comme accès à la vérité. Foucault indique un conflit, étendu de la fin du Ve siècle au XVIIIe siècle, entre la spiritualité et la théologie et en fait, l'un des éloignements du principe de l'*epimeleia heautou* est aussi à discerner dans la théologie, à savoir dans la correspondance entre un Dieu omniscient et des sujets capables d'accéder au dogme grâce à leur foi.

Le moment cartésien change les effets de la vérité sur le sujet. Dans l'Antiquité, la question sur les modalités de connaissance de la vérité se liait étroitement, comme Foucault le retrace dans ses explications de l'*épimileia heautou*, à celle concernant la transformation du sujet, ce dernier pouvant justement accéder à la vérité à travers un travail sur lui-même. En revanche, à l'âge moderne, inauguré par Descartes, la problématique de la philosophie portant sur la vérité affirme que c'est la connaissance – et non le sujet – qui permet l'accès à la vérité. De ce fait, les conditions d'accès à la vérité ne peuvent être qu'extérieures au sujet, conditions qui se rattachent à la connaissance et à son rôle de reconnaître la vérité. Pour garantir son rôle, la connaissance se fonde sur la rigueur de la méthode et sur les règles qui définissent la structure de l'objet. Foucault réfute l'idée que les *Méditations* de Descartes puissent être vues comme un accès spirituel à la vérité en y trouvant par contre la définition d'un mode d'être pré-donné par la connaissance. Foucault admet alors que « les méditations sont une pratique de soi. Mais la chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi ⁶³⁴». Cela signifie que pour le Descartes foucauldien, le mode d'être qui donne accès à la vérité n'est pas défini par un travail ascétique mais par l'absence du doute, à savoir l'évidence dont la connaissance est garante. La spiritualité a été ainsi substituée par un idéal de fondement de la scientificité.

L'étape successive au moment cartésien, comme déjà anticipé au début de ce paragraphe, survient avec Kant. Ce dernier soulève le problème du sujet de la connaissance, un problème qui concerne la relation entre le sujet moral et le sujet de connaissance que Descartes avait inversée en préférant l'évidence à la construction éthique du sujet. Si pour Descartes, c'est la vérité qui garantit la connaissance dont la fonction est ainsi de reconnaître la vérité, pour Kant, en revanche, c'est l'universalité du sujet qui garantit la connaissance. Kant réintroduit alors la morale dans la pratique de la

⁶³⁴ *Ibidem*.

rationalité. « La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le 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* »⁶³⁵. La question réintroduite par Kant se formule en ces termes : « 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 qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? »⁶³⁶

Le moment cartésien est un tournant de l'histoire de la morale qui a trait au problème de la vérité et de la rationalisation de la connaissance de la vérité. Dans l'enquête autour de la subjectivité morale, à savoir de la relation du sujet avec soi-même, Descartes indique le début de la philosophie moderne, où le rapport du sujet à la vérité s'opère à travers la méthode formelle de l'acte de connaissance. Quant à la relation entre le sujet et la connaissance, l'éthique se sépare de la théorie, et le sujet devient ainsi un sujet épistémique, et non plus moral. Le rapport du sujet avec la connaissance, un leitmotiv de la philosophie foucauldienne, tout comme la relation entre sujet et vérité, et par là-même l'étude du moment cartésien sont des outils pour Foucault qui entend saisir l'une des étapes historiques importantes ? sur comment l'individu devient-il sujet et quels types de modifications interviennent dans les conditions pour accéder à la vérité. À partir de Descartes, et à la différence de l'Antiquité, l'histoire de la morale ne s'attache pas au sujet dans son être, elle ne concerne pas non plus la structure du sujet en soi, mais l'individu dans son existence concrète.

Comme on l'a évoqué, Foucault ne consacre que très peu de pages à la question du moment cartésien, et il se focalise plutôt sur les effets de la pensée cartésienne et non sur Descartes et son système de pensée. En effet, il est étrange que Foucault ne fasse aucune distinction entre la question du *cogito* et celle de la méthode dans les *Meditations* et dans les *Regulae*, où la question porte sur la définition des règles utiles et claires pour la direction non pas de la connaissance, mais de l'esprit qui est à la recherche de la vérité. Foucault ne soulève pas non plus la question de l'essence de la vérité, mais il considère la connaissance comme ce à partir de quoi on connaît la vérité. Mais chez Descartes, comment connaissons-nous l'essence de la vérité ?⁶³⁷ Le vrai

635 *DE IV*, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », n° 326 [1983], *art. cit.* p. 630.

636 *Ivi.*, p. 631.

637 Sur le problème de la vérité chez Descartes, voir G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris,

précède-t-il la méthode et le doute et constitue-t-il une vérité « transcendentale-ment claire », ou encore est-il nécessaire que l'évidence soit avant la méthode ? En un peu de mots, lorsque Foucault problématise le moment cartésien son questionnement ne porte pas sur l'ordre de la connaissance, qui était son fil rouge dans les années soixante, comme on l'a vu dans le premier chapitre en rapport à la référence à Kant.

§ 4.3. *Was ist Aufklärung ?*

4.3.1. *De la question : Was ist der Mensch ? à l'interrogation : Was ist Aufklärung ?*

Tout au long de ce travail, nous avons croisé plusieurs fois le nom de Kant à côté de la question critique de Foucault. Dans le premier chapitre, j'ai indiqué les bases pour la genèse d'une histoire de la pensée critique chez Foucault et j'ai commencé l'exploration de la question critique à partir d'un texte, la thèse complémentaire de Foucault intitulée *Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, et d'une interrogation : *Was ist der Mensch ?* L'horizon critique interrogé par Foucault dans les années soixante se concentrait sur la question du sujet comme objet possible de savoir et comme objet de connaissance par lui-même. Dans *Les mots et les choses*, l'entreprise foucauldienne croise le projet kantien de connaître la connaissance, et se focalise sur la possibilité d'une méthode historique en opposition à la sacralisation du Sujet. Ainsi, le philosophe commence-t-il à explorer le mode d'être de l'homme dans les systèmes de la pensée, une enquête qui est en contraposition avec l'épistémologie kantienne et les catégories transcendantales. Aussi Foucault introduit l'historicité de la connaissance dans l'articulation des épistémès : l'*a priori* historique est une première issue possible de la critique transcendantale, puis l'archéologie se fait prescription critique, un premier pas pour opérer une critique générale de la raison, entendue à la fois comme analyse du rôle de la raison dans l'histoire et critique du sujet rationnel, des modes de pensée de l'homme. À partir de là, Foucault comprend que l'homme n'est qu'un événement formé à un moment donné à l'intérieur du savoir occidental. L'une des étapes de cette histoire du savoir occidental est certainement Kant, qui inaugure l'espace du savoir moderne ou selon la formule consacrée « le seuil » de notre modernité. La modernité, tout comme

Puf, 2004.

l'âge classique, est étudiée à la manière d'un objet historique, en ce sens elle n'est rien d'autre qu'une époque à partir de laquelle Foucault tente de parcourir un système de pensée. Vingt ans plus tard, comme nous le verrons, le concept de modernité désigne autre chose⁶³⁸.

Dans le chapitre précédent, la critique permanente de notre être historique a pris en considération les effets de la vérité sur le sujet tout comme la gouvernementalisation et la rationalisation des formes du pouvoir, autrement dit il s'est agi de ce que l'on a appelé la critique de la raison politique. Foucault a noté que l'abus du pouvoir se sert de la rationalisation du même, et d'après lui, alors que Kant posait les limites de l'expérience, la philosophie essaie quant à elle de mettre des limites au pouvoir. Cette dernière question a émergé dans la conférence du 27 mai 1978 tenue par Foucault à la Société française de philosophie, une intervention dénommée *Critique et Aufklärung* publiée sous le titre *Qu'est-ce que la critique ?* Dans ce texte, la critique se manifeste sous la forme du droit du sujet à s'interroger sur la manière dont il est gouverné à laquelle il est aussi en droit de poser certaines limites : ce droit est exprimé par Foucault à l'aide de deux formules synonymiques, à savoir l'« art de l'inservitude volontaire » et l'« art de n'être pas tellement gouverné ». Donc, en 1978, la question de l'*Aufklärung* s'attachait à l'autonomie du sujet en rapport aux formes d'être ou de ne pas être gouverné et cinq ans après, elle conserve cet aspect tout en s'élargissant aussi à la possibilité d'autodétermination du sujet.

En 1978, Foucault mentionne une première fois, la question de l'*Aufklärung*, toutefois l'aborder frontalement, la question de l'*Aufklärung* dans son 'introduction à la traduction américaine de *On the Normal and the Pathological* de G. Canguilhem⁶³⁹. Dans ce texte, Foucault s'interroge sur l'influence de la critique kantienne dans la philosophie occidentale du XXème siècle, en particulier pour l'épistémologie française

638 À propos de la question de la "critique" et de l'*Aufklärung* voir le texte: *Foucault et les Lumières in Lumières*, n° 8/2006, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2007. Voir aussi les suivants articles : Ph. Sabot : « Avec Foucault, penser la critique » in URL: <http://philippesabot.overblog.com/article-penser-la-critique-foucault-103354284.html> et « Ouverture : critique, attitude critique et résistance » in Ph. Sabot et E. Jolly (dir.), *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir : vie, sujet, résistance*, Presses universitaires de Septentrion, Lille, 2013, p. 13-26, J. Revel « Foucault et *Aufklärung* : archéologie, généalogie et histoire » in N. Weill (dir.) *L'esprit des Lumières est-il perdu ? L'esprit des Lumières est-il*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, DL 2007 p.143-156, F. Fishbach, *Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel In: Lectures de Michel Foucault. Volume 2: Foucault et la philosophie*[online]. Lyon: ENS Éditions, 2003 .

639 G. Canguilhem , *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX. Repris dans *DE III* « Introduction by Michel Foucault », n.°219 [1978].

et l'École de Francfort. La même année, il intervient avec *Qu'est-ce la critique ?* et cinq ans plus tard, le 5 janvier 1983, il inaugure son cours consacré à la question des Lumières avec une première leçon sur la réponse kantienne à *Was heisst Aufklärung ?* La première heure du 5 janvier a été réélaborée sous forme d'article en 1984 dans l'anthologie intitulée *The Foucault reader*. Sous le titre *What is Enlightenment ?* cet article est traduit en français pour la revue *Magasin littéraire*. Les deux articles sont repris dans *Dits et écrits*, où sont également présents d'autres articles qui font seulement mention de la question des Lumières (« Omni et singulatim », « Le sujet et le pouvoir », « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », « Structuralism and Post-Structuralisme »). Enfin, il faut aussi signaler la conférence prononcée par Foucault à Berkeley le 12 avril 1983, intitulée *La culture de soi*, où Foucault explicite de manière très éclairante le lien entre la question des Lumières et celle des arts de l'existence.

En 1784, Kant ébauchait une réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*)⁶⁴⁰ en délinéant trois axes principaux : le partage entre la sphère éthique et la sphère politique, la part d'hétéronomie ou d'autonomie de l'homme et la participation à l'universalité de la raison. Ces trois axes convergent dans la constatation que l'homme, précisément du fait de sa nature humaine, est doté de liberté, de volonté et de raison. Il peut être un étant libre et capable d'action exerçant la raison et trouvant un équilibre entre l'instinct de l'individu et les exigences d'une communauté. Il s'agit alors de comprendre s'il est ou non naturellement porté à pratiquer ces aspects. Le texte bref et construit suivant une argumentation sous la forme du paradoxe, est divisé par alinéas : les trois premiers traitent de la question de la minorité, les deux suivants du public, le septième de la liberté religieuse, les quatre suivants portent sur les conséquences éthiques de la relation entre le pouvoir et la liberté, et les derniers sur l'âge des Lumières. C'est précisément le dernier alinéa qui éclaire le paradoxe sur lequel s'appuie tout le texte, à savoir la possibilité d'une soumission volontaire ou involontaire au pouvoir⁶⁴¹, le fait que la liberté civile aide à la

640 « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift*, IV, n. 6, décembre 1784, p. 491-494 (« Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », trad. S. Piobetta, in E. Kant, *La Philosophie de l'histoire [Opuscules]*, Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92). Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Schiller, Wieland, sont les autres protagonistes de la culture allemande qui ont contribué à répondre à la question lancée par la revue.

641 La question de la « servitude involontaire » a été examinée dans le troisième chapitre du présent

constitution de l'esprit autonome d'un peuple mais dans le cadre d'un gouvernement dont les principes posent nécessairement des limites.

L'analyse kantienne de l'*Aufklärung* entendait saisir le mode de transformation d'un pouvoir hétéronome en un pouvoir autonome, non pas en révolutionnant la forme du gouvernement, mais en modifiant le rapport entre obéissance et liberté, entre hétéronomie et autonomie. Ce point précis de la théorie kantienne, qui prône une transformation du pouvoir à partir des possibilités du sujet, est repris par Foucault dès la seconde moitié des années 1970, lorsqu'il relie, à son tour, la politique à la sphère éthique. Dans le chapitre précédent, j'ai traité les concepts foucauldien de la résistance ou de la contre-conduite, qui constituent le premier passage de l'hétéronomie vers la possibilité de l'autonomie de l'homme ; dans le chapitre courant, je m'attache à comprendre non seulement l'autonomie, mais aussi sa radicalisation à travers la notion de l'autodétermination du soi. En fait, lors de sa première leçon au Collège de France (cours de 1982-1983), Foucault présente la contribution de Kant comme faisant partie de la problématique du gouvernement de soi et des autres. Dans ce cas aussi, comme on l'a vu avec l'exemple autour du pouvoir, Foucault rend compte d'une ambivalence présente chez le sujet : ce dernier est formé par l'actualité mais c'est lui qui forme l'actualité. Pour Foucault, il y a dans l'analyse des Lumières chez Kant, l'idée d'un sujet oscillant entre les déterminations hétéronomes et sa volonté autonome.

Divers éléments du texte kantien suscitent donc l'intérêt philosophique de Foucault, notamment l'interrogation du présent et du « nous », formulée ainsi : qui sommes-nous aujourd'hui ? Sur la question de l'*Aufklärung* j'aborderai les points suivants : l'idée d'un soi transformable, l'idée d'un soi public (le « nous »), et la manière dont la liberté, le pouvoir et la morale communiquent entre eux en correspondance étroite avec les points cruciaux de l'ontologie critique de nous-mêmes élaborée par Foucault.

4.3.2. *Entre hétéronomie et autonomie, entre le gouvernement de soi et des autres*

Kant livre une définition de *Aufklärung* qui porte sur la responsabilité du mineur de sortir de son état de minorité⁶⁴². En effet, la minorité est l'incapacité de se servir de son

travail, je renvoie à *Qu'est-ce que la critique ?* p. 38 et sq.

642 « La sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable » in « Qu'est-ce que les Lumières ? » in E. Kant, *La Philosophie de l'histoire*, op. cit. p. 46.

propre entendement pour atteindre la susdite sortie (*Ausgang*). Kant nous indique trois causes de la minorité : l'une, négative, porte sur l'indécision, la paresse et la lâcheté de l'homme face à la possibilité d'atteindre une autonomie ; la deuxième, positive, porte sur le choix de vie tranquille de l'homme. Il s'agit bien d'une cause positive car l'homme, en exerçant sa propre volonté, décide une manière de vivre. Ces deux premières causes sont internes au sujet, la troisième lui est en revanche extérieure : elle concerne tous les hommes investis du rôle de savant (*Gelehrter*), à savoir celui qui s'occupe de nous. Il existe alors une volonté plus « forte », extérieure à nous, c'est-à-dire celle des autorités de tutelle qui nous empêche de sortir de la minorité. Dans un cas comme dans l'autre, la minorité dérive, d'après Foucault, d'un choix de servitude volontaire : « prendre un livre qui tient lieu d'entendement (*Verstand*), prendre un directeur qui tient lieu de conscience (*Gewissen*), prendre un médecin qui dicte la diète, voilà ce qui caractérise, ce qui exemplifie, ce qui manifeste concrètement ce que c'est qu'être dans un état de minorité⁶⁴³ ». Il se penche sur ces trois figures d'autorités en établissant une correspondance, pour chacune d'elle et pour le concept clé qu'elle renferme, avec les trois critiques kantienne : quand Foucault aborde le *Verstand* il se réfère à la *Critique de la raison pure*, concernant la conscience c'est la *Critique de la raison pratique* qu'il rappelle et enfin, le savoir technique est un écho de la *Critique du jugement*. Foucault établit ainsi un parallélisme entre la mise en pratique de la critique et la sortie de l'état de minorité. Pour le dire en quelques mots, il faut faire usage du propre entendement, de la propre conscience et du propre savoir technique si l'on vise à déterminer nos propres conduites. « Déborder les limites critiques et se mettre sous l'autorité d'un autre, ce sont les deux versants de ce contre quoi Kant s'élève dans la critique, ce de quoi le processus même de l'*Aufklärung* doit nous délivrer⁶⁴⁴ ». Cependant chez Kant, la conviction que tous les hommes sont « capables de se conduire par eux-mêmes » est inébranlable et le penseur allemand pose donc cette capacité de l'homme *a priori*. Foucault, quant à lui, perçoit dans cette question le droit de l'homme à limiter tant les formes rationnelles des abus du pouvoir que l'abus même de ceux qui nous gouvernent. Dans l'article de *Dits et écrits*, « Le sujet et le pouvoir », Foucault parle de « luttes contre l'autorité » lorsqu'il traite les réponses positives des modes d'objectivation du sujet : pour lui, ces luttes « ne sont pas contre l'“individu” mais elles

643 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 29.

644 Ivi., p. 30-31.

s'opposent au "gouvernement par l'individualisation"⁶⁴⁵ ». Cet aspect de « l'art de l'inservitude volontaire » revient cinq ans plus tard dans les textes consacrés à l'*Aufklärung* kantien, dans la possibilité de mettre en discussion l'autorité de tutelle. Pour mieux le dire, si en 1978 Foucault, à travers Kant, souligne que le sujet peut comprendre et limiter le pouvoir, en 1983 il nous dit que cela n'est pas suffisant si l'homme n'est pas disposé à se constituer de manière autonome.

Si la devise des *Lumières* est le précepte très connu *Sapere Aude !*, alors la minorité ne devra pas être envisagée comme une impuissance naturelle ou juridique empêchant d'utiliser l'entendement ou le droit à exercer sa volonté, mais comme le choix, justement, de n'utiliser ni l'un ni l'autre. La minorité est ainsi le manque de courage à se constituer éthiquement en tant que sujet autonome. L'individu, on l'a vu, peut se référer à trois autorités : le livre, le directeur de conscience et le médecin. L'homme choisit ainsi de substituer son entendement avec le livre, sa conscience morale avec le directeur de conscience, et la possibilité de développer un savoir technique est confiée au spécialiste. L'utilise du *Verstand* ou du *Gewissen* définit le rapport à nous-mêmes ; leur absence désigne le déficit de minorité qui naît à l'intérieur du rapport à nous-mêmes, on est face au manque d'autonomie. Chez Kant, ce manque est décrit en termes appartenant à la sphère morale tels que paresse (*Faulheit*) ou encore lâcheté (*Feigheit*).

La réussite de l'*Ausgang des Menschen* (sortie de l'homme) a pour conséquence un équilibre délicat entre le gouvernement de soi et des autres et l'instauration d'un rapport entre l'usage de la raison privée et la direction (*Leitung*) publique des autres. Aussi, la première hypothèse de Kant insiste-t-elle sur l'incapacité des hommes de sortir par eux-mêmes de la minorité, à cause de leur lâcheté, et sur leur préférence à se laisser conduire par d'autres individus. La deuxième hypothèse se base sur une question : des hommes capables de nous faire sortir de l'état de minorité existent-ils ? Certains hommes ont conscience de leur vocation (*Beruf*), de la possibilité de penser à eux-mêmes et de s'emparer de la direction des autres. Ils sont donc des hommes autonomes, qui mettent en pratique leur volonté et ont conscience de leur *Beruf*. Mais ces hommes ne sont pas effectivement capable de mettre en œuvre un *Ausgang* : en effet, ils ne garantissent pas une véritable libération à ceux qu'ils seraient susceptibles de libérer, puisque ces derniers se soumettraient volontairement à leur autonomie. Ce faisant « ils

645 DE IV, « Le sujet et le pouvoir », n° 306 [1982], *art. cit.* p. 227.

les font retomber nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer⁶⁴⁶ ».

On note donc ici un paradoxe articulé sur deux propositions : si l'on possède le *Verstand* on ne devrait pas entrer dans l'état de minorité et si on ne le possède pas, il serait impossible de sortir de l'état de minorité. Un autre concept, le public (*Publikum*), entre aussi en jeu et pour Foucault son importance est capitale dans le texte kantien. D'abord, le *Publikum* désigne la relation, essentielle pour la thématique de l'*Aufklärung*, de l'écrivain, du savant avec le lecteur, un individu quelconque. L'état de minorité se caractérise avant tout par l'obéissance aveugle au pouvoir et l'incapacité de raisonner. L'obéissance aussi bien que le raisonnement se manifestent selon deux modes : l'un privé et l'autre public. Avec ces deux substantifs, *Publikum* et *Privat*, Foucault ne se réfère pas à une dimension collective des individus, ni à une dimension individuelle, mais il indique plutôt les lieux d'utilisation de nos facultés : pour nous-mêmes ou pour la communauté. Ainsi, il s'agit du champ pratique de la morale, explicité dans la dimension politique de l'ordre social. La minorité peut se manifester dans les deux types d'utilisation de l'entendement : d'une part, le cas du *Publikum* se rattache aussi bien à l'universalité du sujet qu'à la dimension universelle de l'intersubjectivité, et que la dimension celui qui pratique le raisonnement (*Räsonnieren*) est le savant (*Gelehrter*). En revanche, avec le *Privat*, ce sont les individus qui sont pris en considération et non les sujets universaux, individus dont les rôles sont fixés et les positions préétablies par la société, il s'agit dans ce cas des situations de l'ordre administratif, économique, politique. À l'époque de Kant, la relation du *Publikum* ne se déploie pas au sein d'une université mais dans d'autres lieux qui accueillent la communauté des intellectuels, comme c'est par exemple le cas des revues, des académies, des sociétés de savants en général, qui organisent la production discursive de l'écriture. Le public est ainsi formé par la réalité de ces instances de circulation des discours. L'effet des Lumières se mesure sur la base du rapport au *Publikum* : l'homme ne peut sortir seul de l'état de minorité, il doit non seulement être dirigé par quelqu'un mais un lieu public est également indispensable pour que l'homme puisse changer sa perspective singulière. On l'a dit, il s'agit là d'une résolution pour le moins paradoxale : pour sortir de la minorité on doit être dirigé par un savant et il faut donc renoncer en partie à l'autonomie pour acquérir l'autonomie de l'utilisation de la raison. Le savant est capable, par définition, de faire usage du *Verstand* par lui-même : si donc le binôme mineur-savant fonctionne il

646 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 33.

n'y aura plus que des savants et, inversement, si il ne fonctionne pas, il n'y aura plus que des mineurs. Il est impossible de supprimer la liberté dans l'utilité publique de la raison en tant que caractéristique de l'humain, la liberté est supprimée uniquement à l'intérieur de et pour soi-même et cela n'est autre que la servitude volontaire. Une forme d'ironie sous-tend en quelque sorte cette argumentation : ceux qui sont « illuminés », les savants se trouvent face à un dilemme : soit ils laissent que les principes de la législation s'exercent sur eux, soit ils deviennent despotes illuminés. Cela implique que tous devront aller vers les *lumières* ou aucun n'y parviendra, puisqu'un homme seul ne peut y accéder. Ce paradoxe nous amène certainement à interroger la question de la liberté absolue, à entendre comme une liberté, intérieure, de conscience et une liberté sociale, d'expression. Par exemple, Kant porte cette question sur le plan de la relation privée que l'individu doit avoir face à la religion et il se demande alors comment avoir une conscience libérée des contraintes de la religieuses. De plus, Kant affirme la nécessité de mettre en pratique une utilisation spécifique de la liberté, publique et privée, pour sortir de la minorité et les sujets politiques doivent choisir face à ces deux possibilités la liberté à utiliser soit dans le public que dans le privé. Aussi, l'universalité de l'éthique, exprimée dans l'usage des facultés publiques, est-elle en œuvre dans le champ politique. Éthique et politique coïncident alors : Kant projette sur la politique la possibilité d'une universalisation qui est concrète. Le soi est universel mais il revient à chacun de le cultiver ou non, ainsi apparaît-il comme une composante éliminable. Chez Kant, la liberté n'est pas de l'ordre de l'interdit et de l'obédience mais elle se manifeste dans la loi que l'on s'est donnée à soi-même, autrement dit dans l'autonomie. Lorsque Kant parle de liberté négative, il pense à la dimension qui échappe à une quelconque influence de la loi donnée à soi-même : elle est là négativement, c'est à dire que c'est la politique qui garantit l'espace possible de gestion de la liberté. Par contre, la liberté positive concerne l'obédience aux lois que, de manière autonome, nous nous sommes données.

Dans l'état de minorité, le sujet obéit tant à la dimension du *Publikum* que du *Privat*. En revanche, dans une situation de « majorité » où intervient l'autorité de tutelle, l'utilisation de l'entendement et l'obéissance ont un équilibre certain, ce qui implique la présence d'une liberté totale et absolue de raisonnement tout comme d'une obéissance volontaire. L'*Aufklärung* est ainsi « ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus

grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra plus l'obéissance que dans ce rôle privé, disons ce rôle particulier qui est défini à l'intérieur du corps social⁶⁴⁷ ». Dans la réponse de Kant on peut noter, précisément à la fin du texte, un glissement paradoxal de signification de la sphère privée dans la sphère publique. Lorsque l'obéissance s'instaure dans la société civile, une dimension libre et autonome de l'universel s'ouvre. Cependant, à une plus grande liberté de pensée correspond aussi une production accrue d'obéissance volontaire car à travers l'usage de l'entendement on peut comprendre les bénéfiques politiques de la soumission à un ordre social. Il y a donc bien un déplacement : l'usage public de la raison est transporté dans le domaine de la raison privée⁶⁴⁸. C'est ici que l'on peut comprendre le sens donné du concept kantien de *Menschheit* chez Foucault : pour ce dernier le terme désigne l'espèce humaine vue à l'intérieur du processus historique de l'*Aufklärung*. Enfin, concernant l'usage public de la raison pour se constituer comme sujet libre, il faut souligner que Kant se réfère non seulement à la liberté personnelle, mais aussi à tous les membres de « l'humanité raisonnable ». C'est alors toute cette « humanité raisonnable » qui se doit d'adopter une attitude critique face à la réalité afin de déterminer soit la légitimité de l'usage de la raison, soit l'abus d'autorité de la raison même.

4.3.3. L'actualité et nous

Aux yeux de Foucault, la conséquence majeure de la réponse de Kant concernant les *Lumières* est l'apparition de 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'écris ? ⁶⁴⁹».

Aufklärung ; elle est un processus culturel sans doute très singulier qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de son propre présent[...] L'*Aufklärung*, c'est une période, une période

647 Ivi., p. 36.

648 On peut expliciter l'*Aufklärung* selon les termes suivants, comme « le contrat entre le despotisme éclairé et la libre raison : l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit conforme à la raison universelle », *DE IV*, « What is Enlightenment ? », n° 339, [1984], *art. cit.* p. 567.

649 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.* p. 13.

qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion dans lesquelles elle sait reconnaître sa situation historique⁶⁵⁰.

Nous ne sommes pas face à une thématique téléologique du processus de l'histoire, il ne s'agit pas non plus de la recherche des origines de l'homme ou d'une finalité organisant la progression historique. Ici, c'est la reconnaissance de la détermination du présent qui est en jeu, ce qui implique de reconnaître trois aspects du présent : l'élément qui donne une forme globale à la pensée, les sujets qui font partie du processus de formation de la pensée (« nous ») et l'élément de nouveauté que l'actualité fait émerger (la différence). De ce point de vue, la question du présent appartient à l'ordre public plutôt qu'à l'ordre philosophique proprement dit : « qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens ? ». Kant n'interroge pas le présent comme un âge du monde, ni comme une transition du passé vers le futur mais comme « pure actualité » laquelle instaure une différence entre l'aujourd'hui et l'hier ; ce qu'il faut alors comprendre précisément est cette différence que l'événement du présent établit. Quoi qu'il en soit, l'actualité étant « à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire », on ne peut pas l'envisager seulement comme une différence dans l'histoire ; en effet, elle est aussi une tâche philosophique, ou pour le dire avec Foucault, elle constitue l'*éthos* philosophique.

Dans ce texte du Kant foucauldien, le présent devient l'événement philosophique auquel on doit constamment se référer ; quant à la philosophie, elle devient l'étude historique de la pratique discursive qui émerge dans l'actualité et, tout à la fois, l'étude critique de ceux qui forment cette pratique discursive. Et Foucault est alors fasciné par l'idée de pouvoir interroger l'actualité à la manière d'un événement philosophique, dont il faut comprendre le sens, la valeur, la raison d'être et la singularité par rapport à ce que nous sommes et ce que nous avons formé. Dans le texte de Kant, philosopher revient ainsi à comprendre non seulement notre appartenance au présent mais aussi notre identification « à un ensemble culturel caractéristique de [notre] actualité⁶⁵¹ », autrement-dit, l'identification à un « nous ». Il faut préciser que le terme « nous » était

650 DE IV, « Qu'est-ce que les Lumières ? », n° 351 [1984], *art. cit.* p. 681-682.

651 Ivi. p. 681.

utilisé par Kant pour désigner non pas tous les hommes, mais seulement ceux qui produisaient – disons-le avec Foucault – une pratique discursive, c'est-à-dire les penseurs, les philosophes, les savants. Il y a bien là une nouveauté introduite dans le monde de la pensée mais elle ne consiste pas seulement à s'interroger autour du présent mais aussi à questionner le « nous », autrement dit ce que nous sommes aujourd'hui. Dans le texte *Conflit des facultés*, comme je le verrai plus avant, Kant précurseur de Foucault élargira la signification du « nous » à tout le monde.

Kant a donc délinéé un rapport sagittal de l'enquête philosophique à la modernité. Le but de la philosophie est celui d'interroger la « surface d'émergence de l'actualité discursive⁶⁵² », et il ne s'agit plus seulement de rechercher une polarité, une virtualité entre la modernité et l'antiquité. D'ailleurs, comme on l'a vu, Kant définit les Lumières comme un « moment », ou mieux, comme un *Ausgang des Menschen*, une sortie, une issue par laquelle l'homme se dégage de sa condition de minorité. Or, il n'est pas question de l'accomplissement de la nature de l'homme ou de l'imminence du même, mais d'un moment qui est en train d'émerger à la surface du présent. Kant aboutit à un équilibre que l'on peut résumer ainsi : si l'*Ausgang* est en train de s'accomplir, nous sommes à l'âge de l'*Aufklärung*.

Or, si une sortie de la minorité vers une situation plus développée de l'humanité est possible, et si les *Lumières* sont maintenant, une autre question naît de cette concomitance : y a-t-il une possibilité de progrès constant du genre humain ? Dans la leçon au Collège de France du 5 janvier 1983, Foucault met côte à côte deux textes kantien : *Was ist Aufklärung ?* et la seconde dissertation du *Conflit des facultés* (1798) portant sur la question : qu'est-ce que la Révolution ? Ce sont en effet ces deux interrogations qui nous amèneront à comprendre ce qu'est l'actualité. Et Foucault d'indiquer l'approche souhaitable pour éclairer la question autour du progrès de l'humanité : « il faudrait, non pas donc suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès, mais isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement, un événement qui aura, dit-il, valeur de signe⁶⁵³ ». Ainsi, la méthodologie requise pour interroger le passé, le présent et le futur de l'humanité ne consiste pas à identifier une cause en mesure de donner intelligibilité et finalité à l'actualité, car cela ne déterminerait que les effets

652 Il faut noter ici la présence du terme « surface », une image qui, comme on l'a vu dans le premier chapitre de cette thèse, est maintes fois utilisée par Foucault : en effet, ce dernier évoque par exemple la « surface du savoir » ou encore « la surface de l'homme ».

653 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 17.

positifs du progrès ; en revanche, il faut comprendre et isoler un événement qui se rattache à une cause et qui montre comment cette cause agit (a agi, est en train d'agir et agira). L'événement est le signe d'une cause permanente et cette permanence même signifie que la cause s'est formée de telle sorte qu'elle persiste dans le présent et se manifestera dans le futur : telle est le motif pour lequel Kant désigne le signe sous les termes « rememorativum, demonstrativum, pronosticum⁶⁵⁴ ». Ainsi, l'événement ne peut être oublié au long de l'histoire et encore, il révèle une volonté et une faculté des hommes qui sont capables de mesurer leur nature et leur liberté – il s'agit sans aucun doute du « nous » , évoqué précédemment, constitué par les savants.

Ce signe, cette cause permanente par excellence est la révolution. Mais si la révolution est l'événement du progrès par excellence, cela n'est pas dû au processus révolutionnaire lui-même, qu'il se soit soldé par la réussite ou l'échec, mais la manière dont la révolution est perçue par les spectateurs, sous les yeux desquels elle se déroule. Si la question de l'*Aufklärung* se basait sur les agents de l'*Aufklärung*, il en va différemment pour la question du présent et de l'actualité : en effet la base est constituée par les spectateurs. Mais que pensent donc ces spectateurs ? La forme rationnelle de la pensée formée par les spectateurs au moment même où la révolution est en acte, sera la part inoubliable et persistante pour l'humanité, elle sera donc la virtualité permanente de la pensée de l'homme.

On ne peut pas faire cette analyse de notre propre présent dans ses valeurs significatives sans se livrer à une herméneutique ou à un déchiffrement qui permettra de donner à ce qui, apparemment, est sans signification et sans valeur, la signification et la valeur importantes que nous cherchons.⁶⁵⁵

Donc, ni le contenu ni les effets de la révolution sont à considérer comme significatifs dans ce type d'analyse, mais l'attention doit porter sur ce qui est en train de se produire dans la formation de la pensée de l'homme lorsqu'une révolution est en acte. C'est pourquoi l'événement est précisément une rupture et un bouleversement qui fait irruption dans l'histoire et marque de manière permanente la pensée humaine.

On retrouve ici certaines problématiques foucaaldiennes déjà traitées dans les

654 *Ivi.*, p. 18.

655 *Ibidem.*

chapitres précédents de cette thèse : l'idée d'événement comme élément singulier faisant irruption par l'histoire dans l'histoire ; l'idée que la modernité se constitue d'événements singuliers, et enfin, l'idée qu'il est possible de discerner dans l'histoire le développement et l'instauration des formes de la rationalité. Chez Kant, Foucault retrouve l'objectif qu'il s'est fixé en déployant sa démarche philosophique, à savoir la compréhension du processus permanent de l'histoire de la raison. C'est ainsi à travers Kant que Foucault comprend que l'usage de la raison est un problème historique et philosophique, et chez Foucault, nous le savons bien, cela revient à dire : critique. Aussi le présent est-il un événement contingent, qui se manifeste de manière indéterminée, car il est transitoire et nous indique justement la discontinuité du temps et le sentiment de nouveauté : comme Foucault le dit en écho à Baudelaire, il est « le jeu de la liberté avec le réel ». Cela signifie que l'attitude au présent est une attitude qui transforme le réel grâce au fait que l'homme s'impose comme autonome. Une telle attitude est un art, (au sens où art et technique étaient entendus auparavant) qui définit : le rapport au présent, la compréhension du mode d'être historique de 'l'homme, et la constitution de soi comme sujet autonome.

Foucault se base alors sur un double projet Kantien lorsqu'il parle de modernité : le projet d'abord mis au jour dans premier chapitre, dont la visée critique était de la compréhension des « conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible » et dont l'héritage a produit l'analytique de la vérité au XIXe siècle. En second lieu, le projet kantien interrogeait la part de l'acteur (le savant illuminé) et celle du spectateur : qu'est-ce que c'est l'actualité ? Qui sommes-nous ? À travers le problème de la révolution, on comprend que ce « nous » englobe tous : le savant et le spectateur, l'homme illuminé et l'homme quelconque. Aussi a-t-on compris qu'interroger l'actualité, c'est aussi interroger le champ de nos expériences, ou plus précisément le champ ontologique de la formation de notre pensée et de notre expérience. Selon Foucault, cette seconde formulation critique kantienne donne naissance à l'ontologie du présent, à l'ontologie de l'actualité, à l'ontologie de la modernité, à l'ontologie de nous-mêmes, en somme : à l'ontologie historique/critique de nous-mêmes.

4.3.4. Attitude critique, attitude de la modernité, attitude limite : l'êthos philosophique de l'ontologie de nous-mêmes

À travers Kant, Foucault introduit un nouveau mode de rapport à notre présent. Avec la question de l'actualité, son objectif est de comprendre la différence que nous pourrions instaurer dans ce présent même. C'est ainsi que le diagnostic du présent et la reconnaissance de notre mode d'être historique constituent le premier passage pour modifier le cours du présent dans lequel un événement est alors produit. Se rapporter à la singularité de l'aujourd'hui dans les trois champs de la vie, de la morale et de la connaissance, implique pour Foucault d'assumer un *êthos* philosophique spécifique, une attitude non seulement limite mais aussi critique. La critique se forme en unissant les instruments historiques aux outils philosophiques et envisage d'étudier les formes d'hétéronomie de l'homme afin de lui restituer un espace possible d'autonomie. L'espace d'autonomie se forme dans le présent, plus précisément dans les déterminations historiques du présent, mais il se révèle insuffisant si, comme on le notait précédemment, l'homme, tout comme les hommes (le *nous*) n'ont pas le courage éthique de se rapporter à soi-même et à nous-mêmes. Telle est, à grands traits, la visée principale de l'ontologie critique de nous-mêmes, dont il faut maintenant analyser la méthodologie, les objectifs, les effets, et enfin la correspondance, soulignée par Foucault lui-même, entre cette ontologie et les études qu'il a accomplies pendant vingt-cinq années.

La critique permanente de notre être historique et la manière d'instaurer un rapport réflexif au présent peuvent donner lieu à deux types différents d'*êthos* philosophique, l'un négatif, l'autre positif⁶⁵⁶. Il faut souligner que Foucault utilise diverses expressions comme « attitude philosophique », « attitude limite », « attitude critique » ou encore « attitude de la modernité » pour n'indiquer qu'une seule notion : l'*êthos* philosophique précisément. Pour la comprendre, il faut dire brièvement ce que Foucault entend par *êthos* et par philosophie⁶⁵⁷. L'*êthos*, comme on l'a déjà évoqué, désigne une attitude, une manière d'être, un mode d'existence d'un individu et la transformation de l'*êthos* rend possible la transformation qualitative du mode d'être

656 Ces considérations ultérieures autour de la thématique de l'*Aufklärung* ne sont pas présentes dans la leçon du 5 janvier 1983, mais dans les deux articles repris dans les *Dits et écrits*.

657 « 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 ». *DE IV*, « What is Enlightenment ? », n. 339, [1984], *art. cit.* p. 575.

d'un individu. Quant à la philosophie, elle est « tout le travail qui se fait pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est⁶⁵⁸ ». On voit alors comme la tâche de l'ontologie de l'actualité, que l'on peut atteindre si l'on dispose d'un *êthos* philosophique approprié, est la tâche même que Foucault donne à sa philosophie. On peut alors dire que l'ontologie de l'actualité est une ontologie à finalité *éthopoiétique* car elle vise à inventer ou à transformer notre mode d'être historique. En effet, l'ontologie du présent réunit la vie, la philosophie et l'*êthos*.

Le premier type d'*êthos* est négatif car il s'agit des analyses historiques tournées vers les « limites actuelles du nécessaire », c'est-à-dire qu'elles traitent d'objets qui ne sont pas indispensables pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes. Avec l'*Aufklärung*, une nouvelle donne sociopolitique s'est mise en place et notre actuel mode de penser, de rationaliser les connaissances et les savoirs a formé à l'école des Lumières, mais ce sont aussi nos façons d'assigner au temps des périodisations et de nous rapporter à notre autonomie qui ont profondément muté. Cela signifie que, d'une certaine manière, ce moment historique a déterminé notre mode historique. Aussi, comprendre de manière négative l'*Aufklärung* ne consiste pas à opérer des enquêtes historiques qui considèrent rétrospectivement l'origine de la rationalité moderne chez l'homme ; en revanche, cela signifie comprendre les limites qu'un tel processus a produites sur nous. Dans cette perspective, l'*Aufklärung* est vu comme un objet d'analyse qui englobe les éléments politiques, sociaux et culturels qui nous ont formés.

L'*êthos* philosophique dit positif nous rappelle que s'il est juste de comprendre et réfléchir sur les limites qui nous ont formés historiquement, il est tout aussi pertinent de « se dépendre » de ces mêmes limites afin de modifier la façon dont elles agissent sur nous et, éventuellement, en vue de notre propre transformation. Mais cette dernière affirmation ne signifie pas qu'il faut se positionner au dehors des limites, car, on l'a vu, c'est à l'intérieur des déterminations de l'histoire que l'on peut commencer à mettre en pratique une critique. De ce fait, il ne faut pas être totalement soumis aux limites des déterminations historiques, ni se penser totalement au dehors d'elles, et Foucault, d'ailleurs, nous invite à « être aux frontières ». Autrement dit, à partir du dedans, c'est-à-dire de l'intérieur des déterminations historiques (car nous sommes toujours déterminés par l'histoire) il est possible de produire un événement comme signe de la différence instaurée dans l'histoire. « Il s'agit en somme de transformer la critique

658 DE IV, « Le philosophe masqué », n. 285 [1980], *art. cit.* p. 110.

exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible⁶⁵⁹».

L'attitude critique propre à l'*éthos* philosophique entend comprendre l'ensemble des événements qui nous ont amenés à être ce que nous sommes et à nous reconnaître dans une forme ou une autre de sujet. Comme on le sait, Foucault évite toute utilisation métaphysique ou transcendantale de l'histoire, et c'est aussi pourquoi, selon lui, le travail à engager requiert une finalité généalogique ainsi qu'une méthode d'approche archéologique. Aussi ne faut-il pas rechercher les structures formelles qui nous ont attribué la valeur universelle de sujet, mais il faut plutôt s'interroger, par exemple, sur comment et pourquoi à un certain moment de l'histoire l'homme s'est-il pensé à travers des catégories universelles. À chaque valeur nécessaire ou universelle ayant rendu l'homme intelligible, il faudrait substituer un point de vue singulier et contingent.

En d'autres mots, le travail sur les limites de nous-mêmes implique l'analyse de l'expérience que nous faisons des limites et leur franchissement possible. Ce travail se base sur la conclusion de type archéologique selon laquelle nous sommes des événements historiques, sur un champ précis d'analyses historiques et se donne l'objectif de mettre l'actualité à l'épreuve pour comprendre l'espace de transformation possible du sujet. Dans le champ que l'on veut étudier, il faut considérer non pas des variantes globales mais des transformations partielles (telles que les relations entre individu et autorité, ou la manière de considérer la folie ou la sexualité), lesquelles doivent être analysées sous l'aspect corrélatif de l'analyse historique et de la pratique : il s'agit en somme d'une analyse par « ensembles pratiques ». Un ensemble pratique est constitué par les formes de rationalité qui ordonnent au mode du faire, par la technologie et la stratégie des formes du pouvoir, par la liberté qui est en jeu à l'intérieur des systèmes de comportement, autrement dit un ensemble pratique réunit ce que les sujets font et la manière dont ils le font.

Ce qu'il faut saisir c'est dans quelle mesure ce que nous en savons, les formes de pouvoir qui s'y exercent et l'expérience que nous y faisons de nous-mêmes ne constituent que des figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapport à soi. L'étude des (modes de) problématisations (c'est-à-dire de ce qui n'est ni

659 DE IV, « What is Enlightenment ? », n. 339, [1984], *art. cit.* p. 574.

constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale⁶⁶⁰.

Cette réflexion historique utilise à la fois la méthode archéologique et généalogique, et tente de répondre aux questions ouvertes de la philosophie : comment le sujet est devenu un objet de savoir (la démarche foucauldienne des années 1960), comment les individus exercent-ils ou subissent-ils un pouvoir (le Foucault des années 1970) et comment nous constituons-nous comme sujets moraux de notre actions (le Foucault des années 1980). Avec l'ontologie du présent, Foucault détermine l'étude des formes historiquement singulières dans lesquelles ces questions se sont problématisées. Ainsi, on peut dire que le domaine de la recherche de l'ontologie de l'actualité, précisément comme la philosophie de Foucault déployée au long de vingt-cinq années, se base sur trois axes : pouvoir, savoir, éthique. Ces axes, comme on le sait, sont finalisés à l'étude historico-critique des champs suivants : « rapports de maîtrise sur les choses », le rapports d'action sur les autres, le rapport à soi-même. L'attitude éthique est un rapport à soi, aux autres et à notre présent : elle peut être attitude critique, attitude limite et attitude de la modernité. En 1978, dans le Bulletin de la Société Française de Philosophie *Qu'est-ce que la critique ?* Foucault évoquait l'attitude critique née comme conséquence et comme réponse à l'art de gouverner les hommes. C'est une attitude fondée sur l'interrogation : « comment ne pas être gouvernés comme cela ? » visant à limiter les abus du pouvoir, elle est une interrogation sur nous, sur les formes rationnelles du gouverner, sur les effets de vérité du pouvoir, en somme : sur les conditions politiques de notre présent. Quant à l'attitude limite, elle comprend les limites « de la réalité » et la possibilité du franchissement des déterminations historiques dans le présent. Enfin, l'attitude de la modernité, comme on l'a vu, implique de considérer le présent lui-même comme une attitude : « Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure⁶⁶¹ ».

L'ontologie critique de nous-mêmes n'est pas une doctrine, ni une théorie, ni un savoir

660 Ivi., p. 578.

661 Ivi., p. 570.

universel. Elle représente simplement le projet de Foucault qui met en lumière la progression de la vérité et l'histoire de la liberté de l'homme. Si l'ontologie inaugurée par Kant s'interroge sur les limites et les conditions de la connaissance, l'ontologie de nous-mêmes vise d'abord à comprendre les limites et les conditions qui font être le sujet un sujet, et secondairement à donner au sujet même la possibilité de se transformer, de maîtriser les conditions et les limites. Ce faisant, cette ontologie historique, qui est une « critique de ce nous disons, pensons et faisons », se transforme dans les mains de ceux qui ont un *éthos* philosophique en « possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons ». Le but ultime de l'ontologie de l'actualité est ainsi de se dégager de la contingence qui nous oblige à être ce que nous sommes : il s'agit d'un travail sur nos limites que l'on peut qualifier sans réserves de travail impatient et indéfini de la liberté. Nous sommes ici face à une ontologie qui est en fait l'analyse ou l'invention des formes complexes produisant, dans la culture humaine, « l'élémentaire de la vie ».

4.3.5. *Aufklärung* et esthétique de l'existence : une virtualité ?

À partir de l'analyse de l'*Aufklärung* kantienne, Foucault parvient à dénommer à travers un syntagme, l'ontologie critique/historique de nous-mêmes, d'une part son entreprise d'étudier les problématisations à travers lesquelles l'être se pense et instaure des conduites, et d'autre part son étude critique de la rationalisation qui rend intelligible l'être humain. Sans perdre de vue les enjeux d'une telle ontologie, on comprend que Foucault a aussi préparé une sorte de terrain herméneutique grâce à ses recherches liées à l'Antiquité et focalisées sur l'axe éthique du rapport à soi. En fait, à travers l'attitude philosophique qui nous met en rapport avec l'actualité, on comprend la « virtualité sagittale » que Foucault interrogeait à partir de l'art de vivre de l'époque gréco-romaine à nos jours : le champ des expériences possibles.

Pour saisir pleinement le cadre de recherche fourni par Foucault, il faut cependant faire un pas en arrière et examiner le sens de la « morale » chez Foucault. C'est principalement dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi* que le philosophe esquisse des considérations sur la méthode appropriée pour examiner le champ de la morale. On sait que Foucault n'entame pas une enquête sur les interdits et les limites de la loi ou d'un code de la morale, et qu'il ne tente pas non plus de reconstruire une histoire de la libération de l'homme par rapport aux règles morales.. Par contre, il se

focalise sur les espaces d'intensité d'une pratique éthique, à savoir la manière dont l'individu investit soi-même dès lors qu'il se trouve en relation avec l'ensemble des prescriptions morales. Il faut donc examiner la modalité avec laquelle l'homme se forme en obéissant ou en transgressant un « principe de conduite », la manière dont se manifeste ou non, dans une culture, une prise de conscience sur comment ce principe agit sur nous. Ainsi ce n'est pas pas le fonctionnement d'une règle de conduite qu'il faut mettre en évidence mais plutôt la manière dont la conduite humaine répond à cette règle. En d'autres termes, en reprenant une terminologie déjà rencontrée chez Foucault, il s'agit d'analyser la façon dont les modes d'assujettissement communiquent avec les formes de subjectivation. Pour étudier la formation du sujet, trois éléments doivent être pris en compte : la conduite des hommes, l'ensemble prescriptif des règles et la culture. Une action morale en soi, considérée singulièrement, est insuffisante si l'on veut retracer un principe de conduite morale ou une conduite morale même : en effet, l'individuation de la constitution d'un certain mode d'être est nécessaire, selon Foucault, afin d'isoler un champ éthique. . Dans une telle perspective, on doit donc pouvoir observer une certaine permanence d'une pratique et le principe de conduite doit être inscrit dans une culture donnée. Aussi, une action morale rattachée à l'unité d'une conduite morale se rapporte-t-elle à une culture spécifique, elle est finalisée non à la pure obéissance mais à un rapport à soi, tout comme elle fixe une manière d'être. Étant donné que l'action morale n'est pas simplement soumission à une loi ou obéissance à l'égard d'un interdit, il y a alors ici une question fondamentale identique à celle de l'*Aufklärung* : quelle est la mesure pour la constitution de l'homme, est-elle hétéronomie ou autonomie ? Comment analyser la réponse de l'homme à la soumission à une autorité ou aux espaces de liberté ? Foucault, nous le savons, n'aborde pas la liberté en l'assimilant à une libération, ni l'indépendance en l'associant au libre arbitre. C'est en revanche suivant la polarité entre les deux dimensions, l'autonomie ou l'hétéronomie, qu'il faut comprendre la thématique de la constitution du sujet. En fait, dans *L'usage des plaisirs*, Foucault paraphrase la question posée à Socrate dans un dialogue des *Mémorables*: « quelle est selon toi la pire des servitudes? ⁶⁶²», pour aboutir à sa propre définition, très éclairante, de la liberté : « plus qu'un non-esclavage, plus qu'un affranchissement qui rendrait l'individu indépendant de toute contrainte extérieure ou intérieure; dans sa forme pleine et positive, elle est un pouvoir qu'on exerce sur soi-
662 Xénophone, *Économique*, I, 1, 17 et sq. 3. ID, *Mémorables*, IV, 5, 2-11.

même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres ». Le travail d'une relation à soi est une sorte de liberté active, indissociable d'une maîtrise de soi. En effet, Foucault nous dit que l'esthétique de l'existence n'est que « l'art réfléchi d'une liberté perçue comme jeu de pouvoir⁶⁶³ ». Donc, si le pouvoir était « l'action sur l'action de l'homme », la liberté éthique est, en suivant le raisonnement, le pouvoir autonome qu'on exerce pour limiter ou transformer l'action sur l'action de l'homme. Sans aucun doute, on retrouve ici, lié à cette question, le problème de la relation entre éthique et politique au nom d'un individualisme. Comme Foucault l'affirme dans *Le souci de soi*, c'est en réalité dans le rapport entre autorité et individualisme, entre vie publique et vie individuelle que les grecs constituaient leur esthétique de l'existence. Aussi sommes-nous à nouveau face à la question du public et du privé, déclinée en termes de rapport à soi et autonomie de soi, au sens où la liberté n'est pas une libération obtenue des citoyens mais une certaine forme de rapport de l'individu à lui-même. Ce n'est donc pas seulement à travers la force globale de l'autorité publique que l'éthique se consolidait chez les anciens.

En conclusion, nous sommes en mesure de synthétiser le lien entre la question de l'*Aufklärung* et les études du rapport à soi dans l'antiquité à travers une expression : ontologie *éthopoïétique*. Étudier les arts de l'existence implique comprendre le rapport quotidien à nous, et la contingence dans laquelle nous sommes insérés. La question de la culture de soi, comme celle des Lumières se basent sur des enquêtes historico-philosophiques autour du présent. En outre, considérant le cadre des recherches foucaaldiennes, chacune s'inscrit à dans l'étude des formes de la raison et de rationalisation de l'homme. La question de fond demeure toujours : « comment pouvons nous analyser la façon dont nous nous sommes formés nous-mêmes à travers l'histoire de notre pensée ?⁶⁶⁴ ». La relation permanente à soi, vue sous l'angle de l'ontologie de l'actualité, devient une relation critique à soi, aux autres et à notre temps.

§ 4.4. *L'esthétique de l'existence et la pratique de la parrhêsia*

4.4.1. *L'ontologie des discours vrais*

Comme on a pu le constater, le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité,

663 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. p. 277.

664 M. Foucault, *La culture de soi*, op. cit. p. 84.

– dont toute la recherche foucauldienne est traversée – est étudié dans les années quatre-vingts en rapport à la question des techniques de soi : le rôle de la vérité dans l’autoformation du sujet. Foucault se focalise sur l’ensemble des règles de production de la vérité dans une pratique. Les jeux de vérité dont les règles sont historiquement changeantes, peuvent être une stratégie individuelle ou collective de formation mise en œuvre par « des individus qui sont libres, qui organisent un certain consensus et qui se trouvent insérés dans un certain réseau de pratiques de pouvoir et d’institutions contraignantes⁶⁶⁵ ». À partir du cours de 1981-1982, *L’Herméneutique du sujet*, Foucault étudie la pratique de soi sous l’angle de la véridiction.

En fait, c'est là une question difficile, complexe, sur laquelle je m'attarderai un peu plus, dans la mesure où elle est exactement au cœur du problème que je voulais poser cette année - que j'ai voulu poser depuis un certain temps, d'ailleurs -, qui est au fond: comment s'établit, comment se fixe et se définit le rapport qu'il y a entre le dire-vrai (la véridiction) et la pratique du sujet ? Ou encore, plus généralement: comment dire-vrai et gouverner (soi-même et les autres) se lient et s'articulent l'un avec l'autre?⁶⁶⁶

Le 10 mars 1982, Foucault introduit le concept de *parrhêsia* alors qu’il est employé à analyser la direction de conscience dans le monde ancien. La subjectivation dans la Grèce antique comme au début de l’ère chrétienne s’articulaient à l’élément de la direction de soi, c’est-à-dire à une pratique, comme on l’a déjà vu, impliquant un travail de soi sous l’observation d’un directeur dont le rôle était d’évaluer et de vérifier le processus de formation du soi. C’est à travers la pratique de l’aveu qu’un écart s’est creusé entre la technologie ancienne et celle, plus moderne, de la pastorale chrétienne. L’aveu, en tant qu’instance de la parole conduite sur et dirigée vers une altérité devait être une parole de vérité avec un effet sur celui qui la prononçait. Dans le cours de 1982-1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*, c’est la gestion des conduites d’autrui qui croise le champ de la *parrhêsia*. L’année suivante, dans le dernier cours prononcé par Foucault, *Le Courage de la vérité*, il structure le champ éthique du rapport à soi et tente de développer l’interrogation : comment se gouverner ? Dans ce cours, les connotations éthiques de la manière de vivre et de la création des styles d’existence

665 DE IV, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», n° 356 [1984], *art. cit.* p. 726.

666 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p.220.

apparaissent évidentes. De plus, l'étude des formes *aléthurgiques* de la vérité, – rencontrées au deuxième chapitre –, posent à leur tour la question de la transformation éthique du sujet. Or, l'étude de la *parrhêsia* s'insère dans le cadre de ce qu'en 1983, Foucault nommait « l'ontologie ou les ontologies du discours de vérité⁶⁶⁷ ». Il s'agit de l'analyse des différents modes d'être indiqués par le sujet qui est en train de travailler sur lui-même, ou pour le dire plus spécifiquement, il s'agit de comprendre le rapport entre le sujet et une assertion de vérité. En effet, dans la construction de soi, la vérité est ce qui produit la différence, le pivot de la transformation : voilà pourquoi Foucault nous parle des ontologies du discours de vérité. La compréhension historique de ces ontologies, ne passe pas par la mesure de la connaissance du vrai qui réside dans un discours de vérité, mais par trois interrogations de l'ordre de la véridiction :

Premièrement : quel est le mode d'être propre à tel ou tel discours, parmi tous les autres, dès lors qu'il introduit dans le réel un certain jeu déterminé de vérité ?
Deuxième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu'il exerce ? Troisième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction impose au sujet qui le tient, de façon que ce sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de la vérité ?⁶⁶⁸

Il est question, alors, de considérer la façon dont une véridiction constitue une norme à l'intérieur d'une pratique et de comprendre la vérité qui sous-tend la véridiction. Et comme nous l'avons constaté dans les chapitres précédents, si l'on parle de la constitution du mode d'être de la vérité, on parle aussi d'une invention singulière, d'une constitution historique, donc d'une fiction. Les ontologies à étudier dans les champs de la véridiction ne sont que des constitutions historiques formées à l'intérieur de l'histoire de la pensée. À ce propos, on a déjà examiné le rôle de l'histoire critique de la pensée. On a un champ d'étude : le réel. La réalité se constitue continuellement, elle assume des modes d'être différents selon les déterminations historiques, selon les fictions qui agissent dans le présent. Or, comprendre les critères qui rendent intelligible la réalité implique aussi la compréhension du système normatif qui la sous-tend. Ces critères sont identiques à ceux qui agissent dans la sphère pratique du sujet, dans ce que nous faisons

667 M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 285-286.

668 *Ibidem*

et ce qui nous fait être ce que nous sommes, non pas sur ce que sommes et qui nous fait agir. Ainsi, c'est dans l'inversion de la sphère du « faire » et de l' « être » qu'on trouve la dimension ontologique historique de Foucault. Et c'est aussi grâce à cette inversion que l'on comprend comment un travail de la liberté est possible ou encore une pratique autonome qui apporte à la réalité des critères nouveaux : voilà pourquoi l'axe de l'éthique et de la vérité nous restitue la portée de l'ontologie.

C'est en gardant bien à l'esprit ce cadre conceptuel que Foucault analyse la question de la *parrhêsia* que j'approfondirai dans les prochains paragraphes. Dans les textes des Vème et IVème siècle av. J-C., la *parrhêsia* émerge en tant que pratique à exercer en pleine liberté : par le fait qu'elle peut ne pas respecter certaines limites, elle représente une pratique susceptible de provoquer de dangereux effets.. En outre elle a des effets tant individuels que collectifs et s'adresse toujours à quelqu'un qui écoute (à l'instar du rôle de spectateur durant la révolution, cas rencontré dans la lecture foucauldienne du *Conflit des facultés*). En peu de mots, nous sommes face à un exemple d'attitude limite, basée sur la contingence du présent, sur la volonté de l'individu, sur la non-soumission à l'autorité, et apportant des transformations du mode d'être. En somme, la *parrhêsia* nous donne une autre occasion d'inscrire cette étude dans le champ de l'ontologie critique de nous-mêmes. On voit alors comme Foucault instaure, dans ce cas de la *parrhêsia* aussi, une virtualité permanente entre l'antiquité et la modernité qui donne une direction spécifique à l'herméneutique du sujet. Le dire-vrai sur soi-même dans la culture antique est une activité impliquant la présence de l'autre (de « l'autre qui écoute »), raison pour laquelle dans la parole de vérité est impliquée la subjectivité de qui parle et de qui écoute. Cela signifie que les deux sont sujets à transformations éthiques. Le statut et le rôle de celui qui écoute n'est pas nécessairement préétabli : qu'il appartienne à la sphère pédagogique, médicale ou politique, la seule qualification nécessaire réside précisément dans la *parrhêsia* en tant que manière de dire et expérience en acte.

L'étude de la *parrhêsia* et du *parrhêsia* dans la culture de soi au cours de l'Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques couples célèbres : le pénitent et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C'est bien cette préhistoire, en un sens,

que j'ai essayé d'[écrire]⁶⁶⁹.

4.4.2. Une lecture aléthurgique de la parrhêsia

Dans la première leçon du *Courage de la vérité*, le 1 février 1984, Foucault déclare son intention de construire le cours à partir d'un excursus historique de la notion de *parrhêsia*, précisément à partir de l'époque gréco-romaine, pour approfondir la compréhension du thème de la production des discours de vérité dans l'actualité. L'année précédente, Foucault menait une étude sur la modalité d'interrogation, à savoir sur l'analyse des différents discours perçus comme vrais et des sujets reconnus comme porteurs de vérité. Il passe ainsi de l'étude des structures épistémologiques à l'étude des formes *aléthurgiques*, des formes de l'acte qui manifeste la production de vérité et se focalise principalement sur la reconnaissance de la fonction du sujet porteur de vérité. À partir du dire-vrai, du franc-parler, on comprend la manière dont le sujet, en disant la vérité, se manifeste et se représente à soi-même et aux autres comme sujet de vérité. Le philosophe s'emploie alors à examiner la production de la vérité durant l'acte par lequel la vérité se manifeste et agit sur l'individu, dans un peu de mots, il s'agit du champs d'étude des formes aléthurgiques.

La *parrhêsia* est une expérience en train de s'accomplir, qui fait intervenir un type de vérité dite à un moment spécifique à quelqu'un qui écoute ; en fait, elle est toujours adressée à une altérité. À ce propos, la *parrhêsia* renferme un léger paradoxe, pour ainsi dire : certes, elle s'opère en pleine liberté, mais s'il n'y a pas quelqu'un qui écoute, elle devient inutile, et de ce fait l'autre devient la condition de possibilité et la limite de l'acte même. La vérité dont le *parrhêsia* est porteur peut modifier une relation par la force impliquant ladite vérité. Foucault souligne aussi l'idée que pour avoir accès à la vérité il est nécessaire que le sujet se constitue dans une relation particulière avec la dimension du public, dans un cadre de rupture des critères de la réalité et la *parrhêsia* n'est alors rien d'autre qu'une prise de parole publique exprimant l'urgence de dire la vérité. Détenir la qualité éthique du courage est indispensable pour dire la vérité, car parfois, comme Foucault l'explicitera dans *Le courage de la vérité*, la vérité porte un redoutable effet, à savoir le risque de mort. Aussi, la vérité apparaît-elle comme une expérience susceptible de nous mettre face à un tel risque en entraînant par

669 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit. p. 9.

là d'intenses effets sur la transformation de soi.

Voici à nouveau ici, explicitée sous un angle distinct, la question de la relation entre sujet et vérité. Si dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, l'enjeu de cette question portait sur l'acception politique de *parrhêsia*, le philosophe revient ainsi à des recherches déjà menées, concernant les pratiques et la production des discours, à partir desquelles se forme un type de vérité capable de correspondre à la forme du sujet. Ce cours, semble reparcourir le travail foucauldien autour de la fonction positive du champ de savoir qui crée un type de vérité à travers l'effet du pouvoir. L'ordre, la norme et la loi constituent cette vérité, et chacune de ces composantes restituait une intelligibilité à partir de laquelle une vérité sur un individu était obtenue. En second lieu, ce cours retrace aussi les pratiques de confession ou encore l'examen de conscience par lesquels le sujet, en assumant les effets épistémiques de la vérité sous-tendus par des grilles interprétatives préétablies, était en mesure de dire un certain type de vérité sur soi-même. La notion de *parrhêsia* revêt une connotation politique-morale lorsqu'elle est insérée à l'intérieur du contexte démocratique de la *polis* : elle ouvre aussi à la formation éthique du sujet et à la dérivation éthique des techniques de gouvernement, des modes de véridiction, et à la relation entre sujet et vérité. Aussi Foucault persiste-t-il sur les trois axes formés par les éléments constitutifs de la vérité, du pouvoir et du savoir : le rapport entre les modes de véridiction, les techniques de gouvernement et les formes de la pratique de soi.

L'étymologie de la *parrhêsia* indique une activité consistant dans le *pan rema*, tout dire, ainsi le *parrêsia* est celui qui dit tout. Comme nous dit Foucault, il y a deux acception du « tout » à dire : la première illustrée par Aristophane et par les pratiques chrétiennes est négative, au sens de dire *n'importe quoi*. La seconde, positive, est foucauldienne : il s'agit de dire la vérité sans rien cacher. Toutefois, nous ne sommes pas ici face à une simple relation entre dissimulation et vérité, car c'est entre ces deux éléments que se développe le sujet parrêsiaque. Celui qui énonce la vérité n'est pas seulement responsable de ce qu'il dit : en effet, à partir de cette vérité constituée comme chose pensée, il développe soi-même comme vérité, se lie à elle, à travers la vérité même.

Pour développer un lieu d'exercice de la vérité, l'instauration d'un lieu de manifestation entre la vérité pensée et le risque encouru par celle-ci d'être mise en

question à partir même de ce lieu instauré entre les deux interlocuteurs. À cause de cette exposition au risque, la *parrhêsia* requiert une certaine forme de courage qu'il faut avoir pour soutenir, justement, la vérité. Dans *Le Courage de la vérité*, la notion de *parrhêsia* subit une sorte de glissement conceptuel en ce que Foucault l'analyse non seulement en rapport aux dispositifs relationnels, mais aussi en comparaison avec le risque : le jeu du dire-vrai, en effet, est très risqué puisqu'une conséquence majeure peut être la mort. Aussi existe-t-il un véritable pacte entre celui qui parle et celui qui écoute : c'est là que se forme la posture courageuse, autrement dit le courage de la parole et le courage de l'écoute. La parole même peut déclencher l'intensité de la vérité qu'elle transmet, car cette vérité ne peut pas être neutre : une fois énoncée, elle peut changer l'existence de celui qui l'a énoncée, mais aussi de celui qui écoute. L'implication du *parrêsiasite* dans la pratique discursive amène à interroger la nature de la fonction formant la subjectivité, puisqu'une telle pratique semble enracinée dans la dimension des relations et dans celle de la constitution des rapport sociaux. Le *parrêsiasite* peut rompre ou modifier une relation à travers la force de la vérité dont il est porteur et éventuellement créer de nouvelles formes de relations, ou formes de la subjectivité. Le dire-vrai se distingue de la rhétorique principalement pour cet aspect de création de subjectivité, d'une singularité portant une vérité dans le présent. Aussi le discours du *parrêsiasite* est-il en fait une manifestation de la vérité. On ne doit pas croire que la *parrhêsia* est une technique bien définie, dans l'antiquité, le métier de *parrêsiasite* n'existe pas, à la différence du rhéteur, figure professionnelle reconnue. Pratiquer le dire-vrai est une attitude, une manière d'être ou de vivre : alors, on devient la vérité que l'on porte avec soi, la vérité devient manifestation de la singularité représentée par la vérité⁶⁷⁰.

Dans la première leçon du cours de 1984, Foucault distingue quatre modalités du dire-vrai, en référence au contexte socio-philosophique de l'antiquité⁶⁷¹ : le dire-vrai du destin de l'énigmatique prophétique, le dire-vrai de l'être et de la nature concernant la sagesse humaine, le dire-vrai technique ou démonstratif du pédagogue, et enfin, le dire-vrai du *parrêsiasite*, qui porte sur le champ de l'*êthos*. Le *parrêsiasite*, contrairement au prophète, parle en son propre nom, il nomme *sa* vérité, et ne profère aucune parole divine dont il serait l'intermédiaire. Le *parrêsiasite* a le devoir de parler franchement et clairement sans en appeler à une voix divine exprimée par énigmes. Le *parrêsiasite* a

670 Cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit. p. 27.

671 Cf. Ivi., p. 29.

aussi le rôle éthique de mettre l'homme face aux illusions morales de son temps tandis que le prophète se sert d'une structure ontologique fondée sur la temporalité : il vaticine sur le passé en vue de l'avenir. Le parrésiasite ne s'apparente pas non plus au sage car il réfère sa parole à l'intérieur d'une relation finalisée à l'écoute d'autrui. Le sage exerce sa vérité en solitude ou en silence, à moins que ne se présente une situation le forçant à parler. Il nous reste une figure, associée à la *technē*. Le parrésiasite n'est pas l'homme du savoir-faire, qui parle sous le signe de la tradition, visant la transmission de la connaissance de la technique. Le pédagogue n'assume pas normalement des risques car il exerce dans une situation des savoirs consolidés ; le risque est donc absent car la vérité à enseigner est cristallisée dans une tradition culturelle. Le dire-vrai du parrésiasite assume des risques tels que la haine, la violence, l'hostilité, la guerre et, conséquences plus extrêmes, la mort. La vérité du parrésiasite, même si structurée à l'intérieur d'un pacte dans le jeu parrésiasique, présente un moment initial d'acceptation, une relation face à face avec le risque. En outre, le pacte parrésiasique peut se développer à l'intérieur d'une tradition consolidée, en attaquant non seulement la vérité de l'ordre des choses et des êtres mais aussi, directement, celle des formes singulières des individus. En ce sens et à partir de cette modalité de torsion par rapport la vérité, le parrésiasite porte une vérité qui fait voir quelque chose de différent, pour le dire autrement, il apporte une différence dans la manière de voir la réalité.

Ces quatre modalités de véridiction ne sont pas les seules présentes dans l'antiquité. Foucault propose l'exemple de la *physis* qui interroge l'être innervé ancré dans l'ordre du monde. Quoi qu'il en soit, ces modes de véridiction ne sont pas simplement fonctionnels pour une analyse des personnages ou des rôles à l'intérieur de la société ancienne, car ils apparaissent fondamentaux pour l'analyse des discours, et pour étudier comment à travers eux des sujets qui disent le vrai se sont constitués. Foucault juge très intéressant de voir comme ces quatre figures se combinent entre elles dans les différentes cultures et selon différents modes de discursivité, ce qui fait naître des régimes de vérité.

4.4.3. La crise de la *parrhêsia* et la figure de Socrate

Dans l'histoire de la *parrhêsia*, Foucault entend mettre au jour le passage d'un droit et devoir en rapport aux institutions de la *polis* et au statut du citoyen, à une autre modalité

de *parrhêsia* qui touche aux individus et à leur constitution en tant que sujets moraux. C'est précisément dans ce passage que l'on peut voir le devenir de la philosophie occidentale entendue comme pratique du discours vrai. Les modifications de l'analyse historique concentrée sur les Vème et IVème siècles av. J-C. sont annoncées dans la formule « crise de la *parrhêsia* ». La forme politique de la *parrhêsia* fait sa première apparition dans les écrits d'Euripide : elle indique le droit à parler, à prendre publiquement la parole et à exprimer une parole concernant l'ordre des choses de la *polis*, elle désigne un type de privilège accordé au citoyen lui donnant droit d'opinion et de contribution à l'intérieur de son ordre politique de naissance. C'est alors la structure du gouvernement démocratique qui tente de créer le lieu spécifique pour cette parole chargée de vérité. Foucault met en lumière la question du contexte communicatif où se développe le rôle crucial de la vérité sur l'âme des hommes. Il aboutit à la conclusion que la pratique éthique est structurellement impossible à l'intérieur du champ politique de la démocratie antique.

La vérité ne peut pas être dite dans un champ politique défini par l'indifférence entre les sujets parlants. La vérité ne peut être dite que dans un champ politique marqué et organisé autour d'une scansion qui est la scansion entre les plus nombreux et les moins nombreux, qui est aussi la scansion éthique entre ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais, entre les meilleurs et les pires. C'est pour cela que le dire-vrai ne peut pas avoir son lieu dans le jeu démocratique, dans la mesure où la démocratie ne peut pas reconnaître et ne peut pas faire place au partage éthique à partir duquel, et partir duquel seulement, le dire-vrai est possible⁶⁷².

Différenciation et scansion entre individus sont deux termes soulevés par Foucault à l'intérieur de la critique du dire-vrai démocratique fondé sur la formule « les meilleurs sont les plus rares⁶⁷³ ». Dans une démocratie, la majorité des citoyens vise à être assujettie et seulement une minorité est concentrée sur le bien de la *polis*. La conformation structurale de la démocratie implique une division éthique qui devrait privilégier le discours de ceux qui pratiquent le franc-parler. L'emploi du terme « scansion » est à inscrire dans ce type d'analyse à travers l'acception technique latine

672 Ivi., p. 44.

673 Ivi., p. 42.

qui indiquait une forme de mensuration des différenciations des structures démocratiques. Dans le *Courage de la vérité*, Foucault montre les différentes positions critiques sur ce type de dire-vrai démocratique et reposant sur le binôme : intérêt de la *polis*/ intérêt individuel. Par exemple, dans la *Constitution d'Athènes* on trouve, rattaché au rôle du vrai dans le discours philosophique, un principe utile à la *polis* mais qui ne peut être exprimé sous la forme d'une liberté de parole maximale pour tous les individus. En effet, c'est seulement à l'intérieur d'une distinction éthique que l'on peut introduire l'effet de la parole de vérité dans le champ politique. La vérité ne peut donc être exprimée dans une dimension politique qui reste indifférente face à qui prend la parole. La distinction éthique entre individus est la condition pour agir conformément aux intérêts de la *polis*, tandis que d'ordinaire l'individu agit pour son propre intérêt. Dans un contexte démocratique, la pratique conforme au gouvernement consiste plutôt dans la persuasion ; en revanche, dans un contexte monarchique le dire-vrai trouve un lieu idéal. Une figure émerge de ce passage entre la *parrhêsia* politique et la *parrhêsia* éthique : Socrate. L'écart entre les deux pratiques, l'une politique l'autre éthique, réside dans la préférence accordée à la seconde ainsi qu'à un parler-vrai induisant l'individu à s'occuper de soi-même, afin de rejoindre la relation qui se développe entre la vérité et l'âme des individus, au lieu d'offrir des instructions explicites sur l'agir. La « mission » philosophique de Socrate est celle de s'occuper des autres, de leur raison et de la vérité de leur âme. La pratique socratique est liée au souci de soi en vue d'un rapport renouvelé et performatif de soi avec soi, d'une part au sens de *phronesis*, donc d'une raison pratique qui fait prendre bonnes décisions, et d'autre part, dans le sens de *aletheia*, c'est-à-dire comme forme de vérité fondée ontologiquement sur la nature de l'âme. Ainsi doit-on s'occuper de soi-même comme être rationnel en relation à la vérité, afin d'instaurer une relation fondée sur l'être de l'âme. La *parrhêsia* peut ainsi indiquer le chemin à suivre pour accéder à la transformation de l'âme à partir d'une conduite rationnelle. La différence entre *parrhêsia* politique et *parrhêsia* éthique ne dérive pas uniquement des circonstances extérieures, comme la compatibilité de certaines formes du gouvernement. Le dire-vrai politique concerne tant la conduite personnelle que la dimension du public. Le dire-vrai éthique chez Socrate est une mise en confrontation de deux âmes qui requiert une interaction entre individus et vise leur transformation. La *parrhêsia* politique a comme objectif primaire la modification des structures sociales, et

comme effet secondaire le fait que les structures modifiées interagissent afin de produire une formation autre des individus. La *parrhêsia* éthique quant à elle, vise principalement l'interaction avec l'âme dont l'effet principal serait que de la transformation de cette même âme puisse se produire une modification des rapports sociaux⁶⁷⁴.

Ainsi, le corrélatif du dire-vrai n'appartient plus à la *polis* entendue comme le corps exclusif des citoyens, mais à la *psychè*. En ce sens, la vérité prononcée est utile pour la formation d'une certaine manière d'être : une série d'actes de véridictions sont considérés comme modes spécifiques à travers lesquels peuvent être introduits dans l'âme une série de changements. Dans une telle perspective, on se rapproche donc de plus en plus du sujet, car la *parrhêsia* éthique s'adresse à lui, porteuse de modes spécifiques du dire-vrai en mesure de transformer l'être du sujet même. Ce déplacement conceptuel s'associe à l'indication d'une série d'opérations capables de donner sa forme à la *psychè* et donc tournées vers certaines formes d'être.

4.4.4. La métaphysique de l'âme et l'esthétique de l'existence

La pratique philosophique de Socrate, on vient de le voir, ne se développe pas à l'intérieur d'une assemblée ; elle agit sur et à travers les individus dont elle vise l'âme. C'est en ayant comme but l'âme que Socrate est amené par son courage à s'exposer au risque de mort. Foucault identifie trois moments du dire-vrai socratique : *zetesis*, *exetasis*, *epimeleia*. Le discours socratique tel que Foucault le présente en se référant aux demandes de véridiction formulées par l'oracle de Delphes, diffère des discours prophétiques : il n'y a pas de vaticine dans les événements réels. La parole de Socrate se rapproche en quelque sorte du concept de *zetesis* dans la mesure où il examine les autres individus, non seulement en évaluant s'ils savent ou non des choses du monde ou d'eux-mêmes, mais en mesurant surtout leur âme en comparaison avec celle de Socrate lui-même. Le fait de mesurer et de comparer est un acte parrésiasique, tel qu'il est décrit dans *L'apologie* (22 e- 22 a) qui ne correspond pas à un événement politique singulier, mais élabore un projet constant et continu. L'enjeu du discours vrai socratique est celui d'exhorter les citoyens d'Athènes à l'*epimeleia heautou* et si possible à la *phronesis*⁶⁷⁵. La figure de Socrate vue dans le cadre de la *parrhêsia* présente des éléments nouveaux

674 Cf. Ivi., p. 83.

675 Cf. Ivi., p. 80.

par rapport aux descriptions faites précédemment du dire-vrai et se manifeste dans l'exhortation au souci de soi : « Le parrésiasite donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle. »⁶⁷⁶ S'occuper de soi-même implique d'abord le souci de cette partie de nous-mêmes qui est l'âme, étroitement mêlée à la vérité. Se soucier de la vérité implique alors la possibilité de ne pas corrompre l'âme. Aussi la mort de Socrate peut-elle être lue comme un exercice de la *parrhêsia* finalisé à l'exhortation du souci de soi et d'après Foucault, la thématique de l'*epimeleia* est en fait le fil conducteur des derniers mots de Socrate. Foucault montre comment, dans la réalité de la pensée grecque, cette mort fonde une forme de vérité propre au discours philosophique dans lequel le courage de la parole de vérité peut s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve de l'âme. Dans le *Criton*, l'âme est dévoilée en considérant le rapport de soi avec soi, lequel inclut également une part de relation à la justice et risque donc d'être détruit : la vérité permet ici de choisir entre le juste et l'injuste. La vérité socratique consiste alors à s'armer de l'*aletheia* et du *logos* afin de caractériser la *phronesis* qui sera seule capable d'empêcher la corruption de l'âme en la maintenant dans un état de vérité. L'opinion fautive que l'on peut construire trouve son terme dans le *nosos*, qui signifie « maladie ». Le non-rapport entre soi-même et la vérité : voilà la « maladie » dont parle Socrate juste avant son dernier souffle. Dans les dialogues de Platon, la figure de Socrate occupe le même plan que la participation de tous à l'action de guérison : quant à Socrate lui-même, s'occuper des autres revient à déterminer les effets de vérité sur l'opinion d'autrui (*homologia*). La guérison délimite le champ pratique de l'*epimeleia* : s'occuper de quelqu'un et se soucier de la maladie de l'âme.

Dans chacun de ces dialogues platoniques, *Alcibiade* et *Lachès*, Foucault repère la trace du double héritage de deux héritages différents ayant donné naissance à la notion du souci de soi, dont la finalité peut se situer du côté soit métaphysique soit esthétique : d'une manière ou d'une autre, le souci de la *psyché* ou du *bios* est conçu comme « une certaine forme⁶⁷⁷ » à donner à l'existence. Dans *Alcibiade*, le mouvement du souci de soi est celui de la connaissance vraie : on voit ici le glissement de la philosophie vers ce que

676 Cf. Ivi., p. 12.

677 Ivi., p. 148.

ce que Foucault appellera l'ontologie de l'âme, à savoir une métaphysique de la contemplation de la *psyché*⁶⁷⁸. Dans *Lachès*, le moment du dire-vrai, associé au principe esthétique de l'existence est lié à la pratique du souci de soi. Le dialogue du *Lachès* est construit autour de l'*epimeleia* rapportée à l'éducation des jeunes athéniens. Socrate est celui qui peut prodiguer des conseils et s'exprimer sur les thèmes de l'éducation. Mais ici, un élément clé fait surface : l'objet du souci de soi est le *bios*, autrement dit la vie ou l'existence. On doit s'occuper des autres, non en relation à leur âme, mais en relation à leur vie, au *bios*, plus précisément en relation à la manière de vivre. C'est cette modalité, entendue comme pratique de l'existence qui constitue l'élément essentiel de l'*epimeleia*. De là, Foucault focalise son attention sur un aspect fondamental de la véridiction du dire-vrai : l'émergence de la vie⁶⁷⁹.

La première étape, ouvrant le dialogue, est le pacte du franc-parler : voici posées les conditions pour créer le lieu d'exposition à la vérité. La seconde concerne l'acceptation de l'examen socratique (*exetasis*), et la figure d'un maître incarné par Socrate désigné comme maître du soi. En fait, Socrate demande à ses interlocuteurs de montrer les relations qui existent entre eux et leur *logos* (la raison : donner raison à soi). Il s'agit plus précisément de la relation entre le *logos* et le *bios*, car le domaine de connaissances du *logos* est constitué de la manière d'exister et de vivre le domaine du *bios*. La pratique parrésiasique qui réussit à mettre en lumière l'émergence de la vie est un *basanos*, c'est-à-dire une mesure pour comprendre ce qui a été bon ou mauvais au long de leur vie. Ainsi le *logos* est-il mis en jeu comme instrument d'interrogation et le *bios* comme objet de l'interrogation. On est face à un mode parésiasique qui n'est pas un principe organisateur de la vie, mais une mise en forme, un mode de véridiction. Ce rapport de véridiction s'instaure à partir de la relation avec Socrate qui sous-tend la mise à épreuve de la vie pendant toute sa durée. Le parcours d'interrogation sur l'existence à suivre est le même qui conduit à l'harmonie entre la vie et le discours de Socrate, à la pratique du discours vrai, libre et franc. La franchise de la parole s'articule ainsi sur un style de vie. Le discours socratique est capable d'évaluer le souci que les hommes ont d'eux-mêmes, en adoptant la méthode du dire-vrai qui vise le principe : « *epimeleia heautou* ». Dès lors, on peut dire que la pratique éthique de Socrate vise les modes de vie et d'existence, et que le mode de vie est le corrélatif essentiel, de la pratique du dire-

678 Cf. Ivi., leçon du 22 février 1984.

679 Cf. Ivi., p. 135.

vrai. Dire-vrai en considérant le cours de la vie des hommes implique la mise en question leurs modes de vie, à travers un examen qui n'évalue pas la pratique bonne ou mauvaise. Cette véridiction éthique, constituée à partir du texte *Lachès* a bien un apport et une utilité sur le plan politique car elle est nécessaire au bon gouvernement comme à la santé de la *polis*. La thématique du franc-parler, du courage de la vérité s'entrecroise avec celle de la vérité du courage et assurément à la question du savoir qui est le courage dans sa vérité. Ainsi, on a la pratique éthique du courage d'une part, du souci de soi d'autre part, le premier visant à la *parrhêsia* et le second visant la *parrhêsia* elle-même. pratique éthique du souci de soi, le deux visent à et sur la *parrhêsia*.

La métaphysique de l'âme n'est pas le lieu pour un développement éthique au contraire de la stylistique de l'existence qui semble répondre à l'appel éthique⁶⁸⁰. Or, on postule un lien étroit entre l'éthique et l'esthétique, lien qui se constitue à partir de la définition du *bios* comme une certaine *forme*, comme on a vu précédemment (Cf. *supra* §4.2.1. *Le bios : l'acquisition du statut ontologique et le plan d'immanence*). La forme de l'existence est la « substance éthique » qui sert pour la transformation de soi. On a ainsi vu d'un côté, avec *Alcibiade*, le type de « rédemption » de soi-même qui touche le champ de la *psychè* et qui indique le lieu pour un discours métaphysique. Dans l'autre cas, avec *Lachès*, on doit rendre raison à soi et se diriger vers la conception du *bios* comme existence, comme un mode d'existence qui sera une constante interrogation de la vie. À l'intérieur de cet examen de l'existence on distingue un autre mode du dire-vrai portant sur la figure visible que les hommes doivent donner à leur vie. Ce dire-vrai envisage non pas le risque métaphysique de la vérité lié à la dimension de l'âme, mais la responsabilité de dire aux hommes qu'ils doivent appliquer un certain style à leur vie. On a ainsi d'une part, une philosophie qui se développe sur la connaissance de l'âme et constitue une ontologie du soi, et d'autre part, une philosophie dont l'objet est le *bios* comme forme éthique et objet d'un art de soi-même.

4.4.5. *Le mode de vie cynique*

La manière de vivre des cyniques est un exemple de la mise en pratique d'une stylistique de l'existence. Attitude limite, critique de la réalité, manière de vivre

680 Cependant, la lien entre l'esthétique de l'existence et métaphysique de l'âme n'est pas nécessairement biunivoque au cours de l'histoire, ; en effet, les pratiques ascétiques chrétiennes développées au long des siècles sont un exemple clair de la pluralité des styles et des formes d'existence associée avec la métaphysique de l'âme.

totale­ment publique, pratique de la philosophie et du dire-vrai, tels sont les composantes d'une stylistique de l'existence propre aux cyniques. La philosophie cynique comporte deux aspects reconnaissables : l'unité entre pratique philosophique et art de vivre, et la technique spécifique de véridiction mise en acte à travers une utilisation provocatrice de la parole. Pratiquer une conduite de vie cynique implique le détachement des biens matériels et une existence pensée comme un instrument d'épreuve afin de faire apparaître la vérité dans ses conditions fondamentales. Avec les cyniques c'est la vie au sens strict qui devient une mesure de confrontation avec la vérité : la vie vécue comme scandale et geste profanateur. La vérité se manifeste comme quelque chose de visible et elle ne peut être cachée ou dissimulée. De plus il s'agit d'une vérité pratiquée alors même que nous sommes en train de vivre et la vie devient en ce sens un geste scénique. Il est question d'une transgression des valeurs établies rendue possible par une exagération caricaturale de la vérité mise en scène publiquement. Comme on le verra, les cyniques représentent en fait pour Foucault la démonstration de la visibilité extrême de la vie. Le *bios* est la vérité à montrer. Aussi la vérité n'est-elle plus définie comme une structure harmonique ou idéale comme chez les stoïciens, ni comme une lente transformation de soi comme dans le cas de Socrate, mais elle devient une conduite synonyme de scandale, de rupture des valeurs, de provocation et de dénonciation. Foucault présente la philosophie cynique à travers ses figures les plus représentatives et il la considère comme une étape importante de l'histoire de la philosophie. Il assortit d'ailleurs cette catégorie philosophique, le cynisme, à l'adjectif « trans-historique » pour indiquer qu'il croise la trame de l'histoire de la pensée, de l'existence et de la subjectivité occidentale⁶⁸¹.

L'existence des cyniques, est définie « vrai vie comme vie de vérité⁶⁸² » et indiquée sous des aspects différents : la vie comme épreuve de vérité, comme modèle de liberté, comme exemple de conduite, geste de vérité, avant-garde de l'humanité, présence immédiate et sauvage de la vérité et enfin, témoignage de la vérité. D'après Diogène, dont Foucault nous parle beaucoup dans *Le Courage de la vérité*, la *parrhêsia* est ce que les hommes possèdent de plus beau. Quant à Épictète, dans le livre III des *Conversations*, il décrit le rôle spécifique des cyniques dans l'humanité : ce rôle, mentionné précédemment sous le terme *kataskopos* (traduit par « surveillant » ou

681 Cf Ivi., p. 161 et sq.

682 *Ibidem*.

« espion »), est à la fois celui d'espionner l'humanité et de proposer à l'avant-garde de nouvelles créations de vie. Aussi les cyniques déterminent-ils ce qui, dans les choses du monde, peut être favorable ou défavorable pour l'homme et après avoir épié la réalité, ils annoncent la vérité avec courage. Les textes satyriques de Lucien offrent en outre une série de témoignages attestant l'indissociabilité entre la philosophie cynique et la pratique cynique de la *parrhêsia*. Diogène est perçu comme vendeur du *bion praxis*, en proposant la vie cynique en échange d'argent et en se présentant comme prophète de la vérité et du dire-vrai : *aletheias kai parresias prophetes*. En même temps, Lucien compare la pratique des cyniques au courage de Socrate et admire la pratique de la liberté qui caractérise tant les premiers que le second. L'énonciation de la vérité se produit par amour de l'humanité, *hupo philanhtopias*, à laquelle elle permet de choisir la meilleure voie en pleine liberté. Le *parrèsiste* apparaît ainsi comme une sorte de prophète qui proclame non seulement la vérité mais aussi la liberté de dire la vérité.

Le lien entre la *parrhêsia* des cyniques et un certain mode de vie représente, comme nous l'avons évoqué, un autre trait capital de la pratique cynique. . La fonction du mode de vie est triple : instrumentale, de réduction et d'épreuve. La fonction instrumentale pose la condition de possibilité d'un rapport avec le franc-parler. La fonction de réduction consiste à réduire les obligations considérées inutiles, privées de fondement dans l'ordre de la nature et du monde, qui sont ordinairement reçues et acceptées aveuglément par la communauté. Une conduite cynique répond ainsi à l'exigence de réduire les conventions inutiles et les opinions superflues : il s'agit d'un type de discernement général de l'existence et d'opinions qui la traversent visant à faire apparaître l'autre face de l'humanité et au final, une vie autre. Le geste de Diogène pratiquant l'onanisme publiquement appartient précisément à cette catégorie ; son but est sans aucun doute d'intégrer l'importance des plaisirs aux besoins naturels – lesquels ne prêtent donc pas au scandale – de l'homme, comme par exemple la satisfaction de la faim. Sur ce mode, les cyniques démontrent la naturalité de la vie et la possibilité de pratiquer une liberté hors des limites socioculturelles. La vie, autrement dit *le bios* étant alors réduite à sa partie la plus naturelle et visible devient alors pour les cyniques une *aléthurgie*, au sens où ils considèrent la forme de l'existence comme la condition essentielle du dire-vrai.

La pratique de l'existence des cyniques ne se réfère à aucun cadre doctrinal :

« Le cynisme [...] a pratiqué ce qu'on pourrait appeler non pas une traditionalité de doctrine, mais une traditionalité d'existence.⁶⁸³ » On peut alors affirmer que le cynisme n'est rien de moins qu'une philosophie populaire dont le savoir n'est pas transmis en relation à la connaissance mais plutôt dans le but de dresser les individus, ou mieux, de leur fournir un exemple de vie éthique. L'enseignement pédagogique chez les cyniques peut alors se concevoir comme une « transmission d'une armature pour la vie ». Soulignons ici l'utilisation par Foucault de l'expression « armature pour la vie » : elle est employée à deux reprises concernant tant la question des Lumières que le thème de l'ontologie critique de nous-mêmes. L'enseignement cynique est pratique dans la mesure où il propose une voie d'apprentissage des vertus. Dénommée *via brevis*, cette dernière implique l'exercice, à la différence de la voie du discours aboutissant à la vertu à travers le *logos*. En outre, la *via brevis* est plus difficile à parcourir, car elle comporte une relation en vis-à-vis non seulement avec les obstacles pratiques de la vie mais aussi avec tous les écueils caractéristiques de chaque relation à soi. Nul n'ignore en effet que la transformation est un travail lent et patient. Quant à l'élément ascétique de la conduite cynique, il consiste dans la transmission de quelques schémas comportementaux, d'exemples, d'anecdotes (*khreiai*) et de souvenirs (*apomnemoneumata*).

Les cyniques sont en mesure de communiquer à autrui une vérité dénuée de références à des valeurs absolues, universelles ou transcendantes. Le *bios* est ici le champ de manifestation d'une vérité et de production des effets de vérité. Aussi la vie devient-elle un champ de possibilité du dire-vrai car le *bios* ne doit pas se conformer à l'ordre du *logos* quel qu'il soit. Située au-delà de la frontière entre licite et interdit, la vérité cynique est sans contenu, privée de prescription morale car : elle est expérience. Cette expérience crée le mode d'être du sujet sans référence aucune à quelque théorie ou prescription et par là, elle n'est pas fondée sur un ordre éthique. C'est ainsi que la vérité des cyniques, sans méthode, sans valeurs, sans ordre, sans contenu, produit, comme on le verra, des effets de transformation du mode d'être singulier et parfois aussi de la manière de vivre collective. La pratique des cyniques possède toutes les caractéristiques permettant de la rattacher à l'ontologie critique : il s'agit d'une attitude limite qui se développe en critique. De plus, si Foucault l'examine en référence au contexte antique, son intention est aussi et surtout de mettre cette analyse en rapport à une virtualité

683 Ivi. p. 194.

herméneutique qui s'étend des cyniques grecs jusqu'à nos jours⁶⁸⁴.

Dans le cours du 29 février 1984, Foucault propose une brève histoire du cynisme en évoquant une trans-historicité de la philosophie cynique de l'antiquité à la modernité en passant par les portées ascétiques du christianisme et l'art de vivre au Moyen Âge. L'histoire du cynisme est lue comme une continuité de modes d'être et d'attitudes puisqu'il n'y a pas d'apport doctrinal ou de cadre théorique à transmettre séculièrement. Si l'on interprète le cynisme comme lieu d'émergence de la vérité, comme mode de vie et exemple d'une esthétique de l'existence, on a alors la possibilité de repérer une série d'éléments capables de montrer la continuation du cynisme comme attitude philosophique persistante au cours des siècles. Foucault mène son analyse des véhicules trans-historiques de la pratique cynique en discernant trois champs qui forment une virtualité permanente entre le monde ancien et la modernité : l'ascétisme chrétien, les mouvements révolutionnaires et l'art moderne.

Dans le champ des mouvements révolutionnaires du XIX^{ème}, la notion de militantisme indique le caractère trans-historique de la pratique cynique car on y retrouve non seulement une connotation propre à la stratégie politique, mais aussi la mise en acte d'une forme de vie finalisée à la révolution. En guise d'exemple, Foucault évoque tant les sociétés secrètes que le militantisme organisé à travers des formes visibles qui attestent la présence de formes de vie spécifiques. Le style de vie des militants représente un exemple de vie autre, une autre manière de se rapporter au monde, à l'existence et aux choses.

Lié au style de vie et à la manifestation scandaleuse de la vérité, l'art constitue un autre véhicule trans-historique de la vérité dans le sillage du cynisme. Dans un arc temporel allant de la fin du XVIII^{ème} siècle et parcourant le cours du XIX^{ème} siècle, Foucault individualise ce qu'il définit comme l'apparition de la vie artistique. Pour être artiste, il faut aussi conduire une vie singulière si ce n'est excentrique, qui ne peut être rattachée à la dimension ordinaire des valeurs sociales de comportement. Foucault puise des exemples dans *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* de Giorgio Vasari et dans l'autobiographie de Benvenuto Cellini. En effet, avec la Renaissance, la vie de l'artiste commence à être vue comme témoignage de la capacité de l'art à produire une forme de vie qui est en rupture avec les autres. Aussi la vie artistique même devient-elle une condition de possibilité pour la création de l'œuvre d'art et

684 Cf. Ivi. p. 164.

constitue un sorte de reprise du principe cynique de la vie puisqu'elle manifeste un élément scandaleux permettant d'ouvrir le chemin à une vie autre. Et Foucault d'ajouter que dans l'art moderne la fonction de *mimesis*, d'imitation de l'ordre du réel n'a plus sa place d'où l'idée que cet art *laisse émerger le geste obscur de la profanation* en termes foucauldien des années 1960.

L'art (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitue comme lieu d'irruption de l'en-dessous, de l'en-bas, de ce qui, dans une culture, n'a pas droit, ou du moins n'a pas de possibilité d'expression. Et dans cette mesure-là, il y a un anti-platonisme de l'art moderne. [...] Anti-platonisme : l'art comme lieu d'irruption de l'élémentaire, mise à nu de l'existence.⁶⁸⁵

Ici réapparaît le nom de Baudelaire que Foucault a mentionné dans le texte sur la question des *Lumières*. L'art moderne interroge ce qui appartient à l'ordinaire de l'existence et dévoile, là où les critères de réalité qui nous semblent nécessaires et existants depuis toujours ne font que dissimuler. Dès lors, l'art peut être considéré comme mise en pratique de l'attitude limite et critique de l'ontologie historique de nous-mêmes.

4.4.6. Aléthês bios: le passage à la limite

L'expression *aléthês bios* désignant la vraie vie fait son apparition chez Platon et se développe autour de la notion de vérité. Foucault expose quatre types de notions de la vérité présents dans l'histoire de la pensée ancienne en les questionnant dans leur relation avec le vrai et la vraie vie. La première acception concerne la structure négative du terme *a-letheia*, non caché et donc clairement visible. La deuxième acception se lie directement à la première : la vérité est ce qui ne présente aucun ajout de parties explicatives. Quant à la troisième, elle entend la vérité comme *euthus*, à savoir ce qui est direct et entre dans le champ de la rectitude. Enfin, la quatrième acception présuppose une vérité qui persiste au-delà de chaque changement et dont l'identité est permanente, immuable et incorruptible. Chaque description de la vérité est applicable à la manière d'être, de faire et de se conduire, et au *logos* entendu comme une manière de parler. En ce sens, la vérité peut être appliquée au *logos*, à la vie et à l'existence : selon Foucault,

685 Ivi., p. 173-174.

l'*alêthês bios* dans la tradition platonique est immédiate, pure de toute influence corporelle, et en conformité aux principes corruptibles de l'existence et finalement visant à l'*eudaimonia*.

D'après Foucault, le concept de *alêthês bios* chez les cyniques, n'est pas une rupture ou le signe d'une discontinuité par rapport au concept traditionnel platonique⁶⁸⁶. À travers l'exemple de la vraie vie cynique, Foucault parvient à assumer les présupposés platoniciens de la vraie vie mais en les privant de toute acception métaphysique. La première condition pour réaliser la vraie vie réside dans l'acception de « vie éclatante » appliquée à la pratique cynique : il s'agit d'une vie visible, ne cachant rien et placée dans la condition d'être publiquement observable et praticable. La deuxième condition de la vraie vie rejoint la conception de Platon pour lequel il n'y a de vraie vie que dans la vie « pure ». Dans leur conduite, les cyniques apparaissent nus, c'est-à-dire dépouillés des éléments accessoires de la vie de telle sorte qu'ils se trouvent face à l'essentialité (au sens des besoins primaires de l'existence) par une sorte de « purification » des fausses valeurs et illusions de la vie. La troisième et dernière condition implique une conformité à une loi. Les cyniques, comme on le sait, n'agissaient pas par obéissance aux normes, mais ils voulaient changer « la valeur de la monnaie », du *nomos*. Foucault joue alors avec la proximité étymologique entre *nomos* et *nomisma* ce qu'il faisait d'ailleurs déjà en 1971 dans le cours que nous avons abordé au second chapitre de cette thèse.

« Changer la valeur de la monnaie » comme principe clé de la pratique cynique a une double finalité. D'une part, celle d'insérer à l'intérieur d'une même tradition l'expérience de l'oracle de Delphes obtenue par Socrate et par Diogène. Alors que le dieu delphique prophétise à Socrate le rôle d'homme le plus sage d'entre tous les hommes, il attribue à Diogène la capacité d'altérer la valeur de la monnaie. Foucault discerne une symétrie entre ces deux figures de l'histoire de la philosophie, une symétrie qui entre en jeu au nom de la *parrhêsia*. La tâche de la vraie vie consiste à donner à la monnaie une valeur différente, une face nouvelle. Il ne s'agit donc pas de montrer une telle valeur mais d'en créer de nouvelles, en inversant ainsi ce qui est traditionnellement entendu par « vraie vie ».

Les cyniques ne changent pas, en quelque sorte, le métal même de cette pièce de
686 Cf. Ivi., p. 210.

monnaie. Mais ils vont en modifier l'effigie et, à partir de ces mêmes principes de la vraie vie – qui doit être non dissimulée, non mélangée, droite et stable, incorruptible, heureuse –, il vont faire apparaître, par passage à la limite, sans rupture, simplement en poussant ces thèmes jusqu'à leur point extrême, une vie qui est précisément le contraire même de ce qui était reconnu traditionnellement [comme étant] la vraie vie.⁶⁸⁷

Le principe de *parakharatein to nomisma*, changer ou altérer la monnaie, se rattache à une formule cynique que l'on attribue à Diogène même⁶⁸⁸. L'altération de la monnaie, le changement de la valeur est finalisé non seulement à une transformation des formes et des coutumes de la vie quotidienne et ordinaire mais aussi à la substitution de l'effigie des valeurs communément absorbées dans une pratique philosophique. Les principes de la vie ainsi appliqués au lieu de la philosophie et au statut du *logos*, fournissent la condition pour une vie autre, ou mieux, vies autres comme aussi Foucault préfère décliner l'expression au pluriel. En ce sens, les principes les plus traditionalistes de la vie philosophique ont ainsi comme lieu de manifestation et de formation du dire-vrai, l'existence même de la pratique philosophique : la vie vraie et une vie autre. Paradoxalement, une vie vraie doit être une vie autre : cette formule instaure une rupture à l'intérieur du monde philosophique traditionnel étant donné que la vie vraie doit être un point de rupture de chaque valeur conventionnelle. Foucault livre une lecture de la genèse de la philosophie ancienne en mettant au jour deux grandes limites, ou pour mieux dire, les deux grandes formes dans lesquelles la philosophie se développe : la vie autre et le monde autre.

Dans la conduite de vie cynique, on ne risque pas la vie seulement à cause de ce qu'on dit : il y a risque de mort si on aborde la vie après avoir pratiqué le dire-vrai, donc à partir de la vérité. En effet, comme on l'a déjà souligné, la vie comme manifestation de la vérité signifie exposer la vie même et c'est bien cette exposition qui met la vie en péril et provoque le scandale. Les témoins de la vie cynique ne sont pas de simples auditeurs mais ils sont des spectateurs placés dans l'espace public. Plus forte qu'une parole énoncée, l'exposition de la vie comporte donc un risque majeur. Le *bios philosophikos* est en fait une manifestation de l'existence vécue comme pratique philosophique, laquelle est un instrument pour la vie préparant la formation d'une stratégie d'existence. La préparation à la vie prend la forme du « souci de soi »

687 Ivi., p. 209-210.

688 Ivi., p. 222 et sq.

également dans la pratique cynique comme en témoignent Diogène et Demonace. La vie cynique signale ainsi le passage à la limite conduisant vers une vie autre qui se manifeste après la transvaluation⁶⁸⁹ de la vraie vie traditionnellement entendue.

Ce *bios aléthês*, [...] c'était une vie sans dissimulation, qui ne recelait rien, une vie capable de n'avoir honte de rien. Et bien cette vie, à la limite, c'est la vie éhontée du chien cynique. [...] Enfin, la vie de chien de garde, vie de combat et de service, qui caractérise le cynisme, est, elle aussi, la continuation le retournement de cette vie tranquille, maîtresse d'elle-même, de cette vie souveraine qui caractérisait l'existence vraie.⁶⁹⁰

Du point de vue matériel, la vie cynique est non-dissimulée, au sens où elle constitue une mise en forme de l'existence publique et opère la théâtralisation de la vie singulière. Aussi la non-dissimulation, dans sa fonction scandaleuse de transvaluation correspond à la manifestation de la naturalité de l'être exposé au regard de tous. Cet « éclat », cette manifestation publique provoque le scandale mais en reportant l'ordre plus bas de la nature humaine (qui peut être vu comme le plus haut).

La non-dissimulation, si elle doit être la garantie et la caution d'une vie entièrement bonne, d'une vie qui sera bonne parce que entièrement visible, eh bien cette non-dissimulation ne doit pas reprendre et accepter les limites habituelles, traditionnelles, de la pudeur, ces limites dont les hommes sont convenus et qu'ils imaginent indispensables. Elle doit au contraire faire apparaître, sans limite et sans dissimulation, ce qui, dans l'être humain, est l'ordre de la nature, et donc l'ordre du bien.⁶⁹¹

L'art de la vie pauvre cynique aborde l'*adoxia* : l'image de soi-même exposé au jugement d'autrui. La pratique systématique du déshonneur est au contraire une conduite positive comporte une *transvaluation* des valeurs et par cette opération même, elle acquiert une portée immense chez les cyniques. L'animalité comme la naturalité du corps humain ne doivent pas être mises de côté, elles servent entre autres à mettre en avant un autre type de considération de l'humanité. C'est ainsi que le thème de la vie non-dissimulée débouche sur la dramatisation de la vie qui n'est autre qu'une piste pour

689 Ivi., p. 233.

690 Ivi., p. 225.

691 Ivi., p. 234.

le passage à la limite d'une vie radicalement autre. La « dramaturgie de la vie cynique » telle que la définit Foucault, est une réélaboration de soi-même dans la forme de la vie visible. Cette réélaboration n'a pas de frontière d'arrivée, mais elle implique une vigilance constante en ce qui concerne la transvaluation de la réalité en vie autre. À n'en pas douter, Foucault adopte ici une idée analogue à celle qu'il développait dans son analyse du pouvoir en évoquant l'inquiétude de la vie face à ce dernier. En tant qu'*êthos* philosophique, la conduite cynique, qualifiée aussi *art de la vie pauvre*, s'attache à un objectif : la pratique incessante de la liberté.

Le passage à la limite, impliquant le risque de mort, désigne le fait de se diriger vers la vérité et de la liberté. Chez les cyniques particulièrement, l'idée de franchissement de certaines limites, liée à celle de transformation, est bien présente et Foucault affirme d'ailleurs que « les cyniques vont *au de là* du front de l'humanité⁶⁹² ». Si l'*au-delà de l'humanité* laisse penser à une chose extérieure, Foucault s'intéresse ici davantage à l'idée de transformation des déterminations historiques à partir de la subjectivité tout en restant à l'intérieur des déterminations. Le dit franchissement ne sera donc pas un accès à l'illimité mais à une manière autre de vivre « dans les limites ». La forme de l'existence est capable de mesurer et modifier les déterminations historiques. Pour ranger les cyniques parmi les hommes de la *parrhêsia* Foucault se réfère à Épictète qui les décrit en recourant au terme *kataskopos* en lien avec l'allégorie platonicienne de la caverne. Le plan métaphorique permet à Foucault de préciser encore davantage la position des cyniques : ils reviennent en-deçà de l'humanité afin de dire ce qu'ils y ont vu et qui a permis de transformer leur existence. La création comme incessante modification de soi n'est rendue possible, du point de vue des cyniques et à travers leur manière de vivre, que dans l'errance. L'image d'Épictète se caractérise comme une anti-allégorie de la caverne, car l'*au-delà de l'humanité* n'est pas entendu au sens métaphysique, mais comme une manière autre de lire la réalité ; en réalité, le *bios* cynique est le domaine visible de toute l'humanité. C'est alors que l'on peut entendre l'expression « la vraie vie comme vie autre » chez Foucault : « vraie » indique l'ontologie des discours vrais, et « autre » n'indique pas le transcendantale, mais une critique permanente du monde et le courage de faire valoir la vérité sur la trame visible de l'existence. « Vraie vie » signifie en outre faire valoir les principes de direction de l'existence, en niant les illusions construites par l'homme. Enfin, la « vraie vie » doit

692 Ivi., p.154. Souligné par moi.

être totalement publique et exposée, en d'autres mots elle est une existence conduite à la manière sauvage d'un animal. La vie cynique renvoie à une type de subjectivité très peu individualisée qui ne se déploie pleinement que dans son être singulier, dans son être en transformation.

La *transvaluation cynique* chez Foucault consiste dans le fait de vivre selon sa propre vérité, là où vérité rime avec scandale et insoutenable : ainsi seulement la vraie vie est une vie autre. La provocation chez les cyniques fait émerger l'essentialité de la vie alors mise à nue et la vie autre désigne une forme de rupture par rapport aux existences assujetties. Quant au monde autre, il n'est que la prise de conscience de la possibilité d'une réalité présente et modifiable, et donc autre, différente. Tout converge ainsi dans une critique finalisée à la possibilité du changement de soi et à la mise en œuvre d'une pratique sociale. Aussi la marginalité et l'attitude limite de la pratique cynique émergent-elles précisément dans la rupture avec la réalité telle quelle.

Foucault met en relation la vie cynique avec les « limites » suivant deux modalités. Tout d'abord, il y a le risque et la limite majeure du dire vrai c'est-à-dire mettre en péril sa propre vie en disant la vérité. Puis il est question du passage à la limite consistant à se diriger vers la vérité et la limite même, ce qui indique la possibilité d'une vie autre, où « autre » doit s'entendre comme une alternative critique au monde présent. Nous retrouvons, avec ces deux modes, l'attitude limite rencontrée précédemment lorsqu'il était question de l'ontologie critique de nous-mêmes. Enfin, la vie cynique même est conduite aux limites de la société, autrement dit en marge de l'ordre civil. Foucault souligne qu'une telle marginalité est précisément l'élément qui rend visible en tant que voix publique la pratique cynique laquelle peut être considérée comme un terme de comparaison pour un changement de soi et des autres. Ainsi, Foucault attribue également à la notion de limite le rôle de catégorie historique : en effet, il s'agit non seulement de rupture entre les éléments invariants à l'intérieur de la pratique philosophique, mais aussi d'un principe grâce auquel de nouveaux espaces et de nouveaux lieux s'ouvrent pour la philosophie. Le terme foucauldien de « trans-historicité » revêt ainsi tout son sens. La même fonction de l'attitude limite dans la pratique de soi semble être attribuée à l'analyse historique : elle permet non seulement d'élaborer une histoire des ruptures, mais aussi une histoire des champs de possibilité d'instaurer des réalités différentes. Aussi peut-on considérer le cynisme comme la limite

historique entre l'*epimeleia* et la *parrhêsia* socratique⁶⁹³ et entre le souci de soi et le courage de la vérité⁶⁹⁴.

Le dire-vrai est l'aspect principal de l'*êthos* instauré dans la pratique de la *parrhêsia*, ouvrant à un discours philosophique qui est aussi vu comme réflexion sur la finitude humaine, et critique de l'ordre du savoir et de la morale. La vie souveraine, thématique traditionnelle de la philosophie ancienne, a également été reprise et revisitée par les cyniques : en effet, le cynique ne se considérait pas moins qu'« un roi »⁶⁹⁵. L'analogie entre souveraineté politique et souveraineté de soi-même est très fréquente aussi chez Platon : le pouvoir du roi face à ses sujets est identique au pouvoir de chacun face à sa propre âme. Foucault mentionne en outre Épictète et Sénèque comme figures exemplaires : tous deux évoquent leurs vies respectives en termes d'autodétermination en soutenant qu'ils sont maîtres d'eux-mêmes et posent ainsi la question du rapport à soi instauré question d'une instauration du rapport à soi dans l'ordre du plaisir et de la possession. La vie vraie comme principe de souveraineté se manifeste dans les bénéfices tirés par autrui à partir de cette conduite.

À la différence des autres philosophes dont le rôle dans la gestion de la *polis* est politique, le cynique est un roi. Mieux, il est un véritable roi du fait qu'il est précisément l'anti-roi : la matière de son trône n'est qu'éphémère. . De plus, pour être roi et donc exercer sa fonction sur autrui, le cynique ne nécessite aucune reconnaissance institutionnelle. Les cyniques n'ont en fait besoin que de leur vie. Pour être roi, nous rappelle Diogène, le cynique n'a pas eu besoin de recevoir une éducation ou une *paideia*. Diogène peut se tenir pour un vrai roi puisqu'il vit une vie autre et puisque personne ne peut donc le destituer, en ce sens, de son être roi. La mission des cyniques consiste donc dans la réussite d'une vie non-dissimulée avec la mise en pratique d'une certaine attitude limite et critique sous une forme d'*askesis*. Par là, le cynique offre un modèle général de conduite éthique de vie et de gouvernement des hommes⁶⁹⁶. L'éthique cynique englobe le domaine politico-social tout entier, dans la mesure où l'éthique est condition ou pré-condition non seulement pour le vrai mais aussi pour le politique, car la souveraineté dont parle Foucault est inhérente à la relation de soi et des autres à la vérité et au pouvoir : il nous dit d'ailleurs que « cette monarchie réelle du cynique

693 Ibidem.

694 Ivi., p. 310, en note.

695 Cf. Ivi., p. 248.

696 Cf., Ivi., p. 278.

inversait tous les signes et toutes les marques de ces monarchies politiques⁶⁹⁷ ». Si la monarchie réelle est la maîtrise de soi, alors la monarchie politique n'est qu'une réponse face à un ordre institutionnel.

L'exemple de la vie cynique permet ainsi de mieux comprendre que Foucault voulait entendre par « ontologie critique de nous-mêmes ». Il s'agit d'une ontologie des formes de l'expérience qui ne fait appel à aucune métaphysique mais se penche sur la contingence, propre au matériel historique. Les limites avec lesquelles se confrontent les cyniques à travers une attitude critique et limite ne sont autre qu'un mode contingent et immanent à l'histoire qui considère l'homme comme inscrit dans une histoire effective. Les pratiques de transformation de soi sont une manière pour donner forme à l'existence, pour créer une vie autre, en produisant une approche à la réalité et au présent différent. C'est là, dans cette rupture et création du présent, que l'on mesure toute l'importance des effets qu'une manière de vivre peut mettre en œuvre.

4.4.7. *La philosophie comme style d'existence : entre le logos d'Hadot et le bios de Foucault*⁶⁹⁸

On ne peut parler des techniques ou des pratiques de soi chez Foucault sans faire référence à l'influence de Pierre Hadot⁶⁹⁹. Foucault prend connaissance de l'ouvrage de Pierre Hadot en 1980, grâce au conseil de son élève Pasquale Pasquino et il en devient un fin lecteur. À n'en pas douter, Hadot et Foucault sont des penseurs différents et si le premier traite de l'Antiquité en tant que philologue, pour le second celle-ci représente

697 Ivi., p. 281.

698 L'expression présent dans le titre du paragraphe "style d'existence" pourrait apparaître inappropriée si référée à la fois à la pensée d'Hadot et de Foucault. Il me semble, par contre que cette formule puisse tenir compte soit des convergences que des divergences existantes entre les deux penseurs. Même si Hadot critique l'idée foucauldienne de l'esthétique de l'existence, il parle très souvent d'existence pour indiquer la vie spirituelle ou l'ascèse, et la parole style évoque à mon avis l'idée hadotienne de choix d'une vie philosophique, et encore il parle de style de vie. En tout cas, l'expression style d'existence – toute comme stylisation de l'existence que Foucault prend de l'historien Peter Brown – apparaît dans le *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1883-1984* en référence à la formule grecque de la *techne tou biou*.

699 Au sujet de la relation entre Hadot et Foucault, voir A. I. Davidson, *Foucault and his interlocutors*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, Mimesis, Milano, 2009, M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e Pierre Hadot*, Roma, Aracne, 2007. Voir aussi les articles : D. Lorenzini « La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire » in *La voix et la vertu, Variétés du perfectionnisme moral*, Presses Universitaires de France, 2010, p.469-487, C. Julien, « Corbin, Hadot, Foucault », in *Cahiers philosophiques* 1/2012 (n° 128) , p. 111-125 , W. Cory, « The Joy of Difference: Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy » in *Academic journal article, Philosophy Today*, Vol. 53, n. 2, summer 2009, p.191-202.

un instrument de recherche pour développer son projet d'une histoire de la subjectivité moderne⁷⁰⁰. Nombre de textes et d'articles ont été consacrés à la relation entre Foucault et Hadot ainsi qu'aux convergences et divergences qui la caractérisent. Dans ce paragraphe, je voudrais aborder ce sujet en soulignant seulement un aspect, à savoir l'écart séparant la notion du *logos* utilisée par Hadot de celle du *bios* utilisée par Foucault. En d'autres termes, une telle confrontation nous montre, sous un angle divers, l'importance pour Foucault de considérer la vie, la pratique de l'existence sous l'aspect de la contingence. Derrière l'idée d'« exercice spirituel », que l'on peut définir comme un travail de transformation de soi, Hadot voit l'homme tendu vers une raison universelle, c'est-à-dire que l'homme aspire à une conversion universelle de la vie qui est guidée par un sentiment cosmique et par l'adhésion à un *logos*. Comme on l'a soutenu dans cette thèse, Foucault ne vise jamais une dimension universelle du *bios*. Voire même, la question de la connaissance chez Foucault n'est en rien sous-tendue par une conformation au *logos* mais par les effets contingents de la vérité. L'individualité d'après Hadot, décrite sous l'angle psychologique du "moi", aspire au dépassement du soi en faveur d'un sentiment cosmique de la vie, tandis que pour Foucault il s'agit d'une transformation contingente de la pratique de l'existence, d'un mode de vie singulier. Hadot critique la dimension contingente de l'esthétique de l'existence foucauldienne, qu'il interprète négativement comme une simple forme de dandysme moderne.

Aussi bien Pierre Hadot que Michel Foucault considéraient la pratique philosophique comme une « manière de vivre » dont le pivot est à discerner dans la signification grecque de l'*êthos*, entendu comme une attitude à la vie ou une série de comportements. Si Hadot formule cette question en tentant une réconciliation de la vie philosophique avec le *logos* entendue dans l'acception stoïcienne de la raison universelle, Foucault, par contre, souligne l'aspect du *bios*, ou mieux de la *tekhnē tou biou* tel qu'on l'a déjà examiné. Dans les deux analyses émerge ainsi un primat de l'expérience formative de la philosophie, c'est-à-dire que le rôle de la discipline n'est pas d'informer les individus sur la connaissance des choses du monde mais il consiste plutôt à former les individus à l'existence.

700 C'est Hadot même qui critique la méthodologie foucauldienne, jugée insuffisamment scientifique aux yeux d'un philologue. Cf. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 216.

À leurs yeux [des grecs] la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique est un progrès qui nous fait être plus, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouscule toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit.⁷⁰¹

Hadot souligne à plusieurs reprises que la philosophie n'était pas conçue à l'origine comme une série d'écrits exposant un système de pensée lequel s'articulait comme un discours théorique, ni comme une alternance de différents systèmes de pensée. Hadot veut remettre en jeu la portée du rapport direct entre vie et pratique de la philosophie contre l'idée que la philosophie n'est rien d'autre qu'une simple étude des concepts philosophiques⁷⁰². À l'époque classique, la philosophie était d'abord un choix de vie impliquant la mise en pratique des exercices finalisés à la transformation de soi-même. La vie pratique, la *paideia* prévalait sur la théorie, et la constitution de l'homme était une thématique prioritaire par rapport à la connaissance du monde. La thèse de fond défendue par Hadot présente la philosophie, à l'époque de sa naissance comme un style de vie : la *sophie* concernait un certain savoir-vivre, mis en œuvre de manière unitaire dans la théorie et dans la pratique⁷⁰³. En effet, Hadot affirme qu'il ne peut y avoir «de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique. »⁷⁰⁴ L'auteur nous indique à ce propos la distinction entre le discours philosophique et la philosophie en soi qui se réfèrent à deux phénomènes sociaux distincts : le discours philosophique correspond à l'enseignement de la philosophie dans les écoles alors que la vie philosophique se réfère à la communauté formée par les disciples et les directeurs spirituels qui montraient la manière de vivre dans la *polis*. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'enseignement dans le monde antique est très rarement à entendre de manière purement théorique, car il assume aussi en quelque sorte , la forme d'un

701 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1993, cit. p. 16.

702 Cf. P. Hadot *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard 1995, p. 242-247.

703 Le discours philosophique est divisé en trois parties : la logique, la physique et l'éthique. On parle de théorie de la logique, de la physique ou de la morale. La philosophie telle que l'entend Hadot est par contre l'exercice effectif, concret et vécu, à savoir: la mise en pratique de la logique, de la physique et de l'éthique. Cf. *La philosophie comme manière de vivre, op. cit.* p. 265.

704 Ivi., p. 266.

exercice.⁷⁰⁵ Pour conduire une vie dont la finalité est la « tranquillité de l'âme » et qui soit également conforme au choix fondamental du *logos*, il ne suffit pas d'avoir pris conscience du discours philosophique mais il faut aussi s'exercer. Hadot définit l'exercice spirituel comme une pratique personnelle et volontaire finalisée à transformer l'individu, plus précisément à une auto-transformation⁷⁰⁶. Ainsi, l'exercice change les perspectives de l'existence, il permet de penser un changement possible de soi. Surmonter ce que Hadot appelait le « moi psychologique⁷⁰⁷ » requiert un effort considérable : je peut transcender le moi personnel en renonçant à la perspective précédente, en rendant ainsi possible une transformation. La manière dont Socrate dialogue constitue un très bon exemple pour comprendre l'idée et l'effet de la lente transformation de soi. Le néo-stoïcisme de Pierre Hadot attribue au *logos* la connotation de raison universelle, mais à la fois il lui assigne la signification de point de départ : en effet, à partir du *logos* un changement de la perspective ou de la perception individuelle d'un aspect de l'existence devient possible⁷⁰⁸. Le choix philosophique correspond alors à un effort de la pratique philosophique d'adhésion au *logos* à travers un dépassement qui transcende le « moi ». Dans *La philosophie comme manière de vivre*, Hadot affirme la nécessité de « se défaire de la partialité du moi individuel et passionné pour se hausser à l'universalité du moi rationnel ». L'exercice spirituel renferme un sens thérapeutique qui vise à la formation de l'esprit individuel plutôt qu'à une cohérence forcée en rapport à l'esprit universel. En tant qu'il y a, précisément, absence de correspondance entre le *logos* et *nous* on ne peut réduire la vie philosophique à une pure activité théorique de l'intellect.

Foucault emprunte au cadre esquissé par Hadot la notion de pratiques et techniques de soi⁷⁰⁹ et il en trace une histoire comme on l'a vu : les pratiques de soi sont

705 Cf. Ivi., p. 59 et sq.

706 Pierre Hadot affirme avoir repris l'expression « exercice spirituel » de Paul Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitionen in der Antike*. En réalité, les références peuvent être plus nombreuses car Hadot lui-même mentionne entre autres Ignacio de Loyola ou Beethoven. Il faut souligner que l'adjectif « spirituel » n'est pas à entendre sur le plan religieux ou moral, mais au sens d'esprit qui concerne l'humain en général.

707 Alors que le « moi » est chez Hadot le terme adéquat de la subjectivité, c'est le « soi » qui est employé par Foucault pour l'étude de cette dernière.

708 Pour l'analyse du Phédon de Platon, je renvoie à Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

709 À propos de la notion foucauldienne de « pratique de soi », Hadot formule clairement son opposition à l'égard de Foucault : « Je n'aime pas l'expression "pratiques de soi" que Foucault a mise à la mode, et encore moins l'expression "écriture de soi". Ce n'est pas "soi" que l'on écrit. On pratique des exercices pour transformer le moi, et on écrit des phrases pour influencer le moi », voir P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, op. cit.* p. 151.

un phénomène né à l'époque grecque et romaine, elles sont successivement assumées par les institutions religieuses, pédagogiques ou médico-psychologiques. Ces pratiques et techniques sont un aspect très important pour le dernier Foucault car elles répondent à l'exigence éthique de la liberté. Foucault, dans *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* – on le verra – utilise le concept de liberté comme condition ontologique de l'éthique. Cela implique que de telles pratiques indiquent la volonté du sujet comme se constituant de manière active : il s'agit de quelque chose que l'individu invente pour soi-même. La liberté ne peut être déclinée comme condition ontologique de possibilité de l'éthique qu'à condition d'assumer la notion grecque d'*ethos* : manière d'être, de se conduire et de faire⁷¹⁰. La liberté pour les grecs était certes quelque chose de primaire puisqu'elle formait le soi : on dépasse soi-même pour faire appel à des nouvelles formes de subjectivité. La pratique antique de la liberté se développe autour du principe que l'on a déjà analysé, à savoir l'*epimeleia heautou*. Le sujet du souci de soi est le sujet de l'action juste, droite, et non le sujet de la connaissance vraie. Le principe du souci de soi implique l'idée d'un *logos* actualisé dans la pratique de l'existence qui l'atteste en l'intensifiant et en la mettant à l'épreuve.

Dans l'histoire de la pensée humaine et de manière brutale pourrait-on dire, deux modalités d'accès du sujet à la vérité se sont manifestées : la première en rapport à la sphère de la spiritualité et au travail ascétique, la seconde rattachée à l'usage de la raison visant la connaissance vraie. La première modalité se fonde sur l'interrogation suivante : quel type de travail doit être opéré pour accéder à la vérité ? Dans la conception grecque de la *parrhêsia*, par exemple, le problème de l'acquisition de la vérité ne se pose pas, car le fait de posséder des qualités ou de se conformer à un *ethos* est la preuve même de détenir la vérité, et vice-versa, lorsque la vérité est détenue par un individu, ses qualités morales ne sont nullement discutables. Ainsi, les épreuves de validation d'une opinion de vérité ne passaient pas par des règles logiques ou épistémologiques de certification de l'énoncé, puisque les grecs trouvaient le critère de leur vérité hors d'eux-mêmes, c'est-à-dire dans la correspondance visible établie entre le dire et le faire. À partir de Descartes, la philosophie (selon l'analyse de Foucault tracée

710 « Les Grecs avaient un mot que l'on trouve chez Plutarque, et chez Denys d'Halicarnasse aussi, qui est un mot très intéressant. On le trouve sous la forme du substantif, du verbe et de l'adjectif. C'est l'expression, ou la série des expressions, des mots: êthopoiein, êthopoiia, êthopoiios. Êthopoiein, ça veut dire faire de l'êthos, produire de l'êthos, modifier, transformer l'êthos, la manière d'être, le mode d'existence d'un individu. Ce qui est êthopoiios c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu » M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.* p. 227.

dans l'*Herméneutique du sujet* et qu'on analysera plus en détails dans le prochain paragraphe) élabore un type de sujet qui est considéré a priori « capable de vérité ». En fait, pour le sujet moderne, l'accès à la vérité ne se forme pas à travers un travail intérieur et éthique. Par la suite, la philosophie kantienne indiquera les limites mêmes du connaître.

Étant donnée cette correspondance entre les actes pratiques et verbaux, Foucault laisse intervenir Socrate comme exemple de la généalogie des rapports entre le sujet et la vérité, ou pour mieux dire, comme figure emblématique de ce qui était entendu, dans la Grèce antique, par ascétisme philosophique. L'importance de Socrate est soulignée par Foucault à l'intérieur des considérations qu'il développe autour de la formule *epimeleia heautou*. Le souci de soi se fonde sur la connaissance d'une certaine vérité que l'individu même rend active et utilise à son tour pour transformer sa subjectivité. Socrate est celui qui incarne le mieux le rapport de type moral avec la vérité et il est aussi le *parrèsiate* par excellence, il montre le courage du dire-vrai dans l'action de dire la vérité. L'énonciation de la vérité est toujours un travail de critique éthico-politique. Celui qui énonce la vérité choisit volontairement la liberté d'action de s'exprimer. Donc, le problème des grecs n'était pas seulement de reconnaître le vrai ou le faux d'un énoncé (sauf pour Aristote, qui est une exception de la pensée grecque), mais aussi et surtout de déterminer le statut de reconnaissance du *parresiate*, le statut du sujet auquel on peut attribuer l'énoncé : est-t-il un énonciateur de vérité ? La légitimité de dire la vérité prend sa source dans le champ de l'éthique, précisément lorsque le *parresiate* applique la vérité dont il est porteur à sa propre existence : le critère qui permet de juger la vérité se trouve dans la conjonction entre le dire et le faire.

Si jusqu'ici on a vu une acception de la vérité conjugulée principalement comme une forme éthique à suivre, avec l'analyse des cyniques que l'on verra plus avant dans ces pages, Foucault ouvre la piste à un type de vie marqué par une conduite de la vérité qui est « un scandale ». On n'est plus face à un type de transformation alimenté par l'idée d'une transformation lente de soi – tel qu'on l'a évoqué chez Pierre Hadot. C'est la vie, le *bios* qui est un geste de vérité. La vérité semble être quelque chose de radicalement visible, ne pouvant être cachée ou dissimulée, et une vérité pratiquée dans la vie devient alors un geste propre au scandale. La pratique de l'existence chez les cyniques ne fait pas non plus référence à un cadre doctrinal et en ce sens elle n'a pas

besoin du *logos*. Les cyniques peuvent expérimenter sur eux-mêmes une vérité privée des valeurs absolues, universelles ou transcendantales. Le *bios*, la vie, devient elle-même *aléthurgie*, c'est-à-dire qu'elle manifeste une vérité et produit des effets de vérité. C'est la vie même qui devient un champ de possibilité pour le dire-vrai car le *bios* ne doit répondre à l'ordre d'aucun *logos* disciplinant la vie au moyen de réseaux doctrinaux non immédiats. En effet, c'est bien dans le rapport du *bios* avec le *logos* que réside la différence, selon le Foucault de *Le courage de la vérité*, entre la philosophie socratique et celle du cynisme. C'est l'expérience contingente qui nous offre la possibilité de créer la vie ou de modifier la manière d'être du sujet sans se référer à aucune théorie universelle ou transcendantale.

4.4.8. Comment l'on devienne ce que l'on est : la stylisation de soi entre Nietzsche et Foucault

Concernant la thème de l'esthétique de l'existence Nietzsche a joué, à mon sens, un rôle particulier quant à certains aspects de la philosophie foucauldienne liés à la pragmatique de soi et au rôle productif de l'homme et de l'histoire. Comme on a pu le constater dans le troisième chapitre autour de la notion de « résistance », les deux philosophes sont animés par la conviction que la liberté n'est pas une « liberté de faire » mais un gouvernement autonome de soi fondé sur l'idée qu'il est possible de changer la forme de notre propre vie. Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche nous dit que l'homme libre « doit être recherché là où la plus haute résistance est continuellement surmontée » et qu'il faut rompre avec la servitude de la morale, laquelle n'est qu'une négation de la vie. La liberté devient ainsi la force de la volonté, épreuve de soi-même.

La question de l'autoconstitution de soi est une question centrale dans la philosophie nietzschéenne et présente des aspects communs avec la pensée foucauldienne. On retrouve alors chez les deux penseurs les éléments suivants ; la vie rapportée à la vérité, la première se déclinant à partir de la seconde, le refus de la sphère intérieure (ce qui peut sembler paradoxal dans la mesure où il est question du « soi »), le travail sur soi comme modalité d'intervention sur le cours de l'histoire, et enfin, l'idée que l'esthétique de l'existence se forme après un travail de stylisation de soi. Outre l'influence déjà attestée de Peter Brown ou de Pierre Hadot sur la pensée de Foucault autour de ces thématiques, on peut aussi réfléchir sur le rôle joué par Nietzsche.

Concernant la question de la technologie de soi, par exemple, une confrontation est possible entre la philosophie du dernier Foucault et celle du dernier Nietzsche, autrement dit entre l'esthétique de l'existence et la stylistique de l'existence. Compte tenu du caractère ample et complexe de ces deux notions, je ne les traiterai pas ici de manière exhaustive mais je retracerai les pistes de travail qu'elles renferment.

« Une seule chose est nécessaire » nous prévient Nietzsche : « Donner du style » à son caractère – c'est là un art considérable qui se rencontre rarement !⁷¹¹ » Dans le troisième chapitre, on a vu que chaque vie, grâce à sa forme, recèle une force potentielle en mesure de configurer le soi. Le style, comme processus mis en œuvre par un sujet, forme le sujet même ; il est la forme assumée par le sujet dès lors que ce dernier est engagé dans un travail sur lui-même. Le style est à la fois le travail de la liberté et le travail que nous accomplissons quotidiennement sur nous-mêmes. Aussi s'agit-il d'une force esthétique qui modèle et guide les individus dans leur autoconstitution. Cette force, pour le dire avec Nietzsche, donne forme « à la puissance du chaos ». En ce sens, d'après le Nietzsche de *Ecce Homo*, les pensées sont des gestes et le style n'est autre que « l'art du geste » ; la *praxis* et la théorie sont ici mises côte à côte.

Selon R. Shusterman, « la première stratégie de Nietzsche est bio-ontologique. L'originalité de tout individu est garantie ontologiquement par la singularité de la combinaison non réitérable de facteurs qui le produisent⁷¹² ». Si l'individu est certes produit par l'éducation de son temps, il peut aussi se produire. Le terme pivot de la production ontologique de l'homme est donc la vie, le *bios*. La constitution de soi présuppose une « stratégie bio-ontologique », cela veut dire que chacun peut produire des déterminations sur sa propre vie : c'est une possibilité que l'homme a de devenir ce qu'il est, de se former. Chaque sujet, chaque « moi même » est une construction unique composée de caractéristiques diverses et nous ne sommes pas seulement disciplinés par le contexte culturel dans lequel nous vivons. Ainsi l'unicité de chacun est-elle due à l'aspect singulier qui compose l'individu : en effet, certains aspects peuvent être modelés et formés par le sujet. Cet aspect de la production d'une singularité permet de comprendre que la subjectivité est une forme non seulement formée mais aussi

711F. Nietzsche, *Le gai savoir*, [édition de référence], t. IV, § 290, *op. cit.* p. 172.

712R. Shusterman « Style et styles de vie : originalité, authenticité, et dédoublement du moi », in *Littérature*, n. 105, 1997, p. 105.

formable. Tandis que les forces extérieures à l'homme, qui l'assujettissent, fonctionnent pour tous de manière identique, dans l'autoconstitution de soi, la production est singulière, : c'est précisément là que se trouve la différence ontologique du *bios*. Chez Foucault, à mon sens, la même stratégie bio-ontologique est à l'œuvre. Cependant, le philosophe allemand juge nécessaire d'évaluer les effets du nihilisme dans le temps présent, ce qui revient à établir un « diagnostic du présent » en interrogeant : « qu'est-ce qui *aujourd'hui* doit être compris comme une manifestation du nihilisme ?⁷¹³ » Foucault, de son côté, ne se pose pas le problème du nihilisme, mais c'est aussi à travers la question de la vérité qu'il aboutit à un diagnostic du présent. La question du nihilisme pour Nietzsche s'adresse à l'homme moderne mais elle concerne également le *nous*, comme c'est le cas de l'ontologie historique de nous-mêmes foucauldienne. Pour les deux penseurs, l'idée d'une auto-production du sujet est née après une critique radicale de la notion traditionnelle de sujet. La sphère ontologique est liée à l'éthique chez Nietzsche comme chez Foucault : le sujet peut former soi-même avec la pratique. On sait que pour Nietzsche la vie est « volonté de puissance », c'est-à-dire qu'elle a de multiples manières d'être, lesquelles peuvent être en devenir ; la vie n'est donc pas entendue comme un pouvoir, ni comme déterminée uniquement par le pouvoir (cf. *supra* chapitre III). Afin de comprendre « qui sommes nous *aujourd'hui* » il faut s'interroger sur l'élément formateur du « moi idéal ». Ainsi, Nietzsche aussi bien que Foucault forment, dans le cadre d'une pragmatique, l'hypothèse que seule l'utilisation expérimentale de l'existence peut conduire à la formulation de nouveaux modes de subjectivité, lesquels s'opposent aux formes culturelles établies par la morale.

En outre, Nietzsche comme Foucault lisent l'herméneutique du sujet à partir de l'époque gréco-romaine où ils puisent, suivant la méthode généalogique, le modèle de la subjectivité occidentale, pour parvenir à une compréhension plus complète de notre actualité. Avec cet objectif l'un comme l'autre reconsidèrent le précepte de l'Oracle de Delphes « *gnothi seauton* » (connais-toi toi-même) ; Nietzsche au sens de « devenir ce que l'on est » et Foucault, au sens du « souci de soi ». En énonçant la stylisation de l'existence, chacun formule alors sa propre critique – en adoptant des modalités et des visées différentes – contre l'idée d'une substantialité du sujet et contre la formulation épistémologique du sujet. Selon Nietzsche et Foucault, le sujet ne peut avoir (ou être) un

⁷¹³Pour un approfondissement des questions autour du nihilisme, je renvoie à Marc Crépon, *Nietzsche l'art et la politique de l'avenir*, Paris, Puf, 2003, p. 4-5.

projet finaliste puisque c'est le devenir même du sujet qu'ils ont tous deux théorisé. La pratique esthétique pour Nietzsche est une redéfinition de la relation de chacun avec la vérité, un aspect que l'on rencontre aussi chez le Foucault des *Leçons sur la volonté de savoir* et des années 1980.

Les exercices de soi sont, comme on l'a vu, intimement liés à la relation du sujet à la vérité. L'écriture de soi est exemplaire pour les deux philosophes car elle sert à expliquer la relation tant au soi qu'à la vérité⁷¹⁴.

Dans son écrit intitulé *Nietzsche*, Bertram affirme que la vraie histoire chez Nietzsche est la biographie car d'une certaine manière, elle conserve et étend tout à la fois la vie singulière à travers le temps. Écrire l'histoire de soi-même est une façon de créer une histoire qui peut affecter l'histoire de tous. Si l'histoire a un pouvoir formatif sur notre morale, la vie singulière a, quant à elle, le pouvoir de produire des déterminations historiques. Il s'agit là d'un type de pouvoir qui n'est pas contraire à l'éducation du temps mais qui exprime « comment l'on devient ce que l'on est ». *Ecce Homo* est en fait une sorte de biographie que Nietzsche expérimente sur lui-même ; elle met l'individu face à son existence pour qu'il devienne un « architecte du futur » au sens de l'être supérieur qui, selon Nietzsche, produit l'histoire. En effet, comme il l'a théorisé dans *Humain, trop humain*, il y aurait en chacun un instinct créatif capable de déterminer le cours de l'histoire⁷¹⁵ : telle serait, selon Nietzsche, la tâche (*das Ziel*) de l'homme. Foucault emploie le même terme, « la tâche » pour indiquer, dans *Qu'est-ce les Lumières ?*, l'attitude nouvelle face au temps présent et à l'histoire. Plus précisément, il s'agit, comme on l'a vu, de la finalité de l'*êthos* grec projeté dans notre actualité. L'ontologie critique est alors une manière individuelle de produire des

714L'écriture de soi entendue comme une biographie (une narration du *bios*) implique un intense travail sur soi et une étroite connaissance de soi que seul le fait de se dépendre de soi-même rend possible. En outre, voici les mots de Nietzsche dans le prologue de *La généalogie de la morale* : « Nous, chercheurs de la connaissance, nous sommes pour nous-mêmes des inconnus, – pour la bonne raison que nous ne nous sommes jamais cherchés... Quelle chance avons-nous de nous trouver quelque jour ? ». F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, [édition de référence], t. VII, §1 *Avant-propos*, *op. cit.* p. 215. Un an plus tard, dans *Ecce Homo*, cette question trouve une réponse. L'homme en tant qu'étranger à soi-même constitue pour les deux philosophes l'écart de soi à soi déterminant la force qui permet de nous modeler nous-mêmes. Pour ce qui est de la question de l'écriture de soi chez Nietzsche, je me base sur les articles de M. C. Fornari, « E così mi racconterò la mia vita. Nietzsche dalle ultime lettere (1885-1889) » in *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, a cura di G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, Pisa, Ets, 2013, p. 289-301 et « *Ecce Homo* : come si disegna ciò che si è » in *Chi ha veramente letto Nietzsche ? op. cit.* p. 30-40.

715Cf. M. C. Fornari, « *Ecce Homo* : come si disegna ciò che si è », *art. cit.* p. 33-34.

déterminations historiques. L'idée d'une ontologie *éthopoiétique* ou ascétique incluant la vision de la philosophie comme manière de vivre est un point de contact significatif mais inexploré entre Nietzsche et Foucault.

Parvenu à ce point, il n'est plus possible d'éluder la vraie réponse à la question : *Comment devient-on ce que l'on est ?* Et c'est là que j'atteins ce qui, dans l'art de l'autoconservation, de l'*égoïsme*, est un véritable chef-d'œuvre... En admettant en effet que la tâche, le sens de la tâche, ce par quoi elle est une destinée, ait une importance supérieure à la moyenne, le plus grave danger serait de s'apercevoir attelé à cette tâche. Que l'on devienne ce que l'on est suppose que l'on ne soupçonne pas le moins du monde *ce que l'on est*⁷¹⁶.

Dans la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche montre la possibilité d'une vérité qui n'est pas une adéquation à la connaissance universelle mais qui est subjective et valable pour chaque individu : la possibilité d'une vérité qui peut transformer un individu. Le point crucial n'est pas comment connaître le contenu de la vérité mais comment l'assumer dans la pratique quotidienne. Il est question d'un type de vérité non communicable, même si elle est une pratique qu'un individu fait sur soi-même dans le présent. Voici les mots de Nietzsche quant à cet objectif :

Mais peut-être cette erreur, autrefois, alors que tu étais encore un autre – tu es toujours un autre –, te fut-elle aussi nécessaire que toutes tes vérités « actuelles », pour ainsi dire en tant qu'une peau qui dissimulait et enveloppait beaucoup de ce que tu n'avais pas le droit de voir encore. C'est ta nouvelle vie, non pas ta raison qui a tué pour ton compte cette ancienne opinion⁷¹⁷.

La vérité est une force, comme on l'a vu chez Foucault (cf. *supra* §4.1.3. *Le réel et la raison d'être du discours*), qui peut conduire chacun à devenir ce qu'il est : voilà ce qui anime la stylisation de l'existence en termes nietzschéens et l'esthétique de l'existence en termes foucauldien. Le devenir du sujet n'est compréhensible que si l'on pense le sujet sans destination finale, car il peut être s'inventer continuellement. Il s'agit bien ici d'une critique radicale adressée au sujet cartésien et à l'expérience de l'ego ; en

716 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, [édition de référence], t. VIII, *Pourquoi je suis si avisé*, §9 *op. cit.* p. 271.
717 F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* [édition de référence], t.V I.IV, *En faveur de la critique*, §307, p. 209.

revanche, elle est énoncée en faveur du sujet vu comme une singularité qui configure le *soi* même.

Le concept de devenir fournit une piste pour focaliser l'attention sur la question de l'histoire. Les deux philosophes critiquent l'histoire aussitôt qu'elle est conçue au sens de discipline normative, d'historicisme. Dans ses *Considérations inactuelles*, Nietzsche opère cette critique en affirmant que l'historicisme ne fait pas fonctionner l'histoire comme un modèle/exemple⁷¹⁸ du passé et peut ainsi anéantir *l'art vivifiant* de la vie. Par contre, dans ses derniers textes, (*Ecce Homo* par exemple), le philosophe allemand rattache la question de la narration du soi à celle d'une détermination de l'histoire. Du côté de Foucault, nous avons déjà abordé la question à partir de *Les mots et les choses*. Le thème de l'histoire, ou mieux, la critique d'un certain type d'histoire de la part des deux penseurs, a parfois conduit à une interprétation erronée consistant à voir une nécessité pour le sujet de liquider l'histoire ou de la refuser afin d'affirmer sa liberté. Mais le « devenir ce que l'on est » pour Nietzsche et la « constitution de soi comme une pratique de la liberté » pour Foucault ne sont pas des expériences externes à l'histoire, ni contre l'histoire, ni de libération de l'histoire.

Nietzsche comme Foucault considèrent la constitution du soi dans son acception positive : à la différence de l'ascétisme chrétien, ils n'envisagent pas l'expérience du soi en termes de renoncement, ni comme une domination de soi. Dans le *Gai savoir*, Nietzsche évoque les effets négatifs de l'auto-domination lorsqu'elle est entendue comme une obligation morale, car elle ne serait qu'une inhibition du sujet l'opposant à la liberté de ses instincts. Chez Foucault, on a vu comment le sujet peut produire quelque chose qui n'a pas encore été objectivé ou normalisé par l'histoire. Cela signifie que le sujet n'est pas complètement dépendant (ni indépendant) des déterminations historiques⁷¹⁹. Le soi n'est pas fixé dans une histoire, elle-même inscrite dans une dimension universelle ou linéaire mais il peut positivement se construire dans l'histoire. Il est possible d'influencer l'histoire en inventant des formes nouvelles de subjectivité (manière de vivre, relation à soi, aux autres). Tel est le défi porté par la philosophie foucauldienne, et Foucault d'affirmer : « Nous devons non seulement nous défendre,

718Nietzsche se réfère ici au rôle du diagnostic du présent : « Fertiliser le passé et produire l'avenir c'est pour moi le présent », *Considérations Inactuels*, t. I, *op. cit.* p. 120.

719Cf. P. Macherey, «Foucault : éthique et subjectivité», in *Autrement*, n. 102 novembre 1988, « À quoi pensent les philosophes aujourd'hui ? », p. 92-103.

mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice.»⁷²⁰ S. Kofman défend l'idée que l'homme pour Nietzsche n'est pas temporaire. Si tel était le cas, nous aurions manqué notre vie et au contraire l'homme devrait vouloir le retour éternel et insérer soi-même dans la narration de l'existence de sorte qu'il pourrait évaluer son existence et la vouloir. L'homme devrait par là être capable de se considérer comme un *fatum*, autrement-dit d'être ce qu'il est. Chez Nietzsche, le concept de *amor fati* rend moins aisée la compréhension du devenir du sujet ; on devient ce que l'on est en s'affirmant constamment, dans le passé et dans le futur. Pour sa part, Foucault situe la cause de la transformation permanente du sujet dans l'inquiétude de ce dernier provoquée par les déterminations politiques.

On a déjà mentionné la défiance de Nietzsche à l'égard de la connaissance intérieure de soi, telle qu'il la manifeste dans *La généalogie de la morale*. In *Ecce Homo*, Nietzsche définit l'homme comme un comédien dont la connaissance advient par représentations. En effet, la représentation est, selon lui, une relation simulée de l'homme avec la réalité et elle serait au fondement de notre connaissance – ce qui n'est pas sans rappeler la critique de la représentation formulée par Foucault dans *Les mots et les choses*, précisément dans sa critique de l'organisation des principes de l'existence. Le sujet est une simulation (chez Foucault, il est une fiction) – la première simulation de toutes les représentations, d'où la difficulté, entre autres pour Nietzsche, de la connaissance du sujet. Dans *Les mots et les choses*, en rapport à la critique du criticisme kantien, Foucault relève un autre écueil : dans la connaissance de nous-mêmes. l'objet à connaître et le sujet connaissant sont les mêmes termes du mouvement de la connaissance. La critique de l'auto-observation de soi chez Nietzsche, comme il l'affirme dans *Humain, trop humain*, n'est autre que la conséquence de la négation de l'idée que le sujet est une fondation de la connaissance. Nietzsche base son argumentation sur l'impossibilité de l'auto-connaissance, et c'est ainsi qu'il replace le rôle de la connaissance dans la philosophie avec l'importance du devenir. Quant à Foucault, il développe sa réflexion sur le fond d'un seul et même cadre éthique : pourquoi la constitution du soi ne peut-elle être garantie qu'après avoir accompli une connaissance de soi ?

Considérer les philosophies de Nietzsche et de Foucault comme matrices

⁷²⁰DE IV, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », n. 358 [1982] *art. cit.* p. 736.

critiques de la notion du sujet ou de l'histoire serait une erreur. La question de la stylisation de soi et de l'esthétique de l'existence nous aident à comprendre la *pars construens* de cette critique. Le travail de l'actualité appelle l'interrogation : qui sommes-nous aujourd'hui ? à travers laquelle se manifeste un des effets du travail sur soi, autrement dit du travail qui influence les déterminations de l'histoire. En ce sens, Nietzsche déclare « je suis un commencement », précisément parce qu'il présuppose la possibilité du sujet de s'affirmer en tant qu'existence, et non comme seul produit de « l'éducation du temps ». C'est aussi pourquoi Foucault nous exhorte au refus de ce que nous sommes pour donner un sens différent à nos formes culturelles. De plus, ce n'est qu'en privant le sujet de toute fondation métaphysique qu'il devient possible de développer un projet d'autonomie pour l'homme. Aussi, la critique permanente de notre être historique nous fait-elle construire nous-mêmes comme possibles sujets autonomes. « Ma tâche », déclare Nietzsche dans *Ecce Homo* est de « préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité, un *grand midi* où elle puisse regarder en arrière, et devant elle, où elle échappe à la tyrannie du hasard et des prêtres, et, pour la première fois, pose *globalement* la question : pourquoi ? À quoi bon ? ⁷²¹»

§ 4.5. *Observations conclusives: pour une ontologie des limites ?*

4.5.1. *La portée du concept de la « limite » dans la pensée de Michel Foucault*

L'une des grandes « utopies » de l'histoire des pratiques humaines a consisté dans la capacité de développer une pensée libérée de toute limite. Le terme « limite » désigne l'élément obstacle par excellence de l'existence humaine, de la raison, des gestes, des relations et de la liberté de l'homme. « Il n'y a pas une seule culture au monde où il soit permis de tout faire. Et on sait bien depuis longtemps que l'homme ne commence pas avec la liberté, mais avec la limite et la ligne de l'infranchissable ⁷²² » avertit Foucault ⁷²³. La limite, communément admise chez l'homme comme l'interdit à son maximum, ferme l'espace du possible de l'agir et de la volonté humaine. En premier lieu, le

721F. Nietzsche, *Ecce Homo*, [édition de référence], t. VIII, *Aurore*, §2 *op. cit.* p. 303.

722DE I, « La folie, l'absence d'œuvre » n° 25 [1964], *art. cit.* p. 415.

723Sur question de la limite chez Foucault, voir les articles de J. Revel « Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della differenza » in *Aperture*, n. 2, Roma 1997, et V. Sorrentino « Michel Foucault : il limite, l'altro, la libertà » in *Lo sguardo.net*, n. 4, Roma, 2010.

concept et les implications de la limite laissent penser à une définition d'ordre spatial : bord, front, confins, frontière, marge. Avec la métaphore géographique, la limite est donc ce qui délimite, referme un espace déterminé et en trace la fin. L'attitude proposée par Foucault consiste à entendre la limite dans l'acception de possibilité assortie d'une fonction créatrice ou transformatrice du mode d'être, de « soi ». La limite n'est donc plus ce qui trace une fin : elle peut aussi indiquer un commencement, où le courage de la transformation du soi consistera dans l'audace de franchir une limite et de réaliser ainsi un « passage à la limite ». Pour expliquer le mouvement de la connaissance, on peut recourir parfois à la métaphore spatiale de la limite : on connaît grâce à un processus de délimitation des concepts à partir de laquelle la raison peut œuvrer en parcourant certaines voies préétablies de la pensée. La limite représente également la finitude de l'homme, être fini et circonscrit en un laps de temps très court, la mort qui est la limite majeure. L'homme occidental n'a pas manqué de fabriquer des utopies⁷²⁴ pour amadouer, si l'on veut, le problème de la limite : communautés libérés de l'interdit de la loi, religions garantissant l'illimité, vaste série de pratiques ascétiques ou mystiques élevant l'esprit au-delà de ses limites, invention de nouvelles manières de vivre la sexualité ouvrant à de nouvelles formes de plaisir, ou encore marcher sur la lune en franchissant la limite terrestre. Des exemples qui sont autant de modes de franchissement ou de transgression de la limite⁷²⁵. En s'efforçant d'imaginer un milieu ou cadre, quel qu'il soit, où l'on « pratique » la liberté, on remarquera à côté de cette même liberté la présence d'une limite qui délimite l'espace de la possibilité. En ce sens, l'homme a toujours eu, durant son histoire, la perception plus aigüe d'une limite, en se trouvant d'abord face à une limite et en tentant ensuite de surmonter la limite. Peut-on alors parler de liberté sans l'idée de limite ? Cette question pourra sembler banale mais elle renvoie à un débat séculaire sur le statut de la liberté.

On a appris avec la philosophie, entre autres, que l'homme peut aspirer à l'absolu, à la totalité, à l'universalité et à la transcendance. Mais alors que nous enseigne la philosophie démystificatrice de Nietzsche, comment faut-il penser après elle ? Lorsque la certitude, la transcendance verticale de dieu s'effondre, à partir de quel lieu l'homme peut-il émerger et vers quels franchissements de limites ira-t-il ? Quand la pensée philosophique occidentale prend conscience du fait que la vérité, l'histoire, le

⁷²⁴Cf. M. Foucault *Le corps utopique*, suivi de *Les hétérotopies*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2009.
⁷²⁵*Ibidem*.

sujet même sont des « artifices », des fictions non fondées sur quelque ordre naturel ou universel qui en déterminerait la fixité et la certitude d'existence inamovible, comment l'homme peut-il penser à l'homme même ? L'un des grands résultats de la philosophie foucauldienne s'insère entre ces points d'interrogations complexes. En effet, la force des questionnements foucauldien permet d'articuler, à l'intérieur du vécu et de la contingence de l'histoire humaine, des espaces pour la subjectivité. À travers sa lecture originale des limites de l'homme, Foucault inscrit ces limites dans des instances non plus négatives mais positives, de production de la volonté humaine. Grâce à l'instrument stratégique de l'analyse historique, Foucault élabore un cadre de référence où la question de la liberté s'accompagne presque toujours de la question de la limite. D'un examen scrupuleux étayé par la méthode historique, toutes les instances négatives ou limitatives de l'homme émergent sous une lumière positive (productive) pour et par l'homme – je pense par exemple aux jeux du vrai, aux effets des modes de véridictions, à se faire conduire et gouverner, aux modes d'objectivation et à l'assujettissement.

S'il est inopportun de parler d'intérêt manifeste et constant chez Foucault pour la question de la limite, on peut toutefois souligner qu'elle fait son apparition avec les lectures juvéniles de Foucault sur Bataille et qu'elle refait surface, beaucoup plus tard, lorsqu'il traite du mode de vie cynique. Tant dans les années 1950-60 que dans les années 1980, cette question côtoie le cadre ontologique lié à la finitude du sujet. Dans les deux cas, Foucault évoque une certaine expérience des limites faite par le sujet aux fins de l'auto-transformation mais la différence, quant à la portée et au cadre conceptuel, est radicale. Dans le premier cas, on transcende le soi pour faire disparaître le sujet, dans le deuxième cas Foucault parle d'une lente transformation de soi activant un processus de subjectivation qui est une pratique contingente.

Les lectures de Bataille par Foucault recèlent non seulement des indices de l'intérêt futur du philosophe pour Nietzsche (1953), mais aussi l'attention aux interrogations sur l'expérience limite et sur la transgression. À travers l'expérience limite l'homme déborde soi-même, c'est ainsi au dehors de soi qu'il disparaît. Dans les articles des années 1970, « Préface à la transgression », « Nietzsche, Marx, Freud », « La folie, l'absence d'œuvre », Foucault affine le concept d'expérience en s'appuyant

sur les considérations de Bataille autour du statut du sujet après la « mort de Dieu » et l'épuisement de la fonction téléologique d'un principe transcendantal à caractère métaphysique. Foucault note que Bataille considère la notion d'absolu non comme idéal ou substance mais en termes de sujet. Là où la condition humaine trouve une ouverture vers l'illimité, à travers les expériences-limites (dans l'acte de transgression par exemple) une expérience survient, sans horizon métaphysique mais repliée sur elle-même. Le sujet peut ainsi parcourir la possibilité d'un croisement de limites autres par rapport à la métaphysique traditionnelle et à partir de cet effet, Foucault formule l'hypothèse d'une absence du sujet comme d'une destruction du concept de sujet défini et pré-fixé. L'expérience limite transgresse les limites de la subjectivité cohérente jusqu'à menacer la possibilité de la vie même.

Dans les années 1970, le concept de limite assume deux significations : il désigne d'une part une extériorité de référence pour le sujet finalisée à la dissolution du même, de l'autre un partage entre deux dimensions distinctes de la culture – cela est manifeste au début de *L'histoire de la folie*, où Foucault soutient la nécessité de faire une histoire des limites pour faire une histoire de la folie. Dans *L'histoire de la folie*, la limite indique une distance entre la raison et la déraison, autrement dit un partage. Analyser les expériences de ce partage implique de faire une histoire des limites placées dans la distance entre sain et malade ou normal et anormal. Chaque expérience limite indique un partage créé, comme une forme culturelle instaurée dans la pensée occidentale.

On pourrait faire une histoire des limites – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc, *la désigne tout autant que ses valeurs*. [...] En cette région dont nous voulons parler, *elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de la positivité*. [...] Interroger une culture sur ces expériences limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, *sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire*⁷²⁶.

726 DE I, « Préface », n° 4, [1961], *art. cit.* p. 161.

4.5.2. *Préface à la transgression : un hommage à Georges Bataille*

L'article « Préface à la transgression » paraît en 1963 à l'occasion de la mort de Bataille. Foucault exprime ce qui, d'après lui, est l'héritage le plus fécond de la philosophie de Bataille, à savoir la possibilité pour l'homme contemporain de construire des expériences de la pensée. Ces expériences sont analysées par Bataille en termes de expériences-limites ou transgression, et Foucault en considère les exemples de la folie et de la sexualité. Au début de l'article, il est question de l'expérience contemporaine de la sexualité dont la caractéristique est de posséder une vérité naturelle qui peut être déchiffrer par les discipline positives comme la médecine, la biologie ou la psychanalyse. En outre, l'accès à la compréhension de la sexualité advient en l'absence d'une ouverture codifiée du langage, c'est-à-dire que le langage détient une vérité autre de la sexualité qui n'est pas exprimable au niveau cognitif. D'autre part, la sexualité recèle un aspect obscur que la religion chrétienne a indiqué comme pêché. En revanche, au nom d'une vérité à prétention naturelle (on a déjà rencontré plusieurs fois la thématique de l'ordre normatif de la nature) la sexualité apparaît comme :

[...] « dénaturalisée » – jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite, et où elle n'a d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. Nous n'avons pas libéré la sexualité, mais nous l'avons, exactement, portée à la limite: limite de notre conscience, puisqu'elle dicte finalement la seule lecture possible, pour notre conscience, de notre inconscience ; limite de la loi, puisqu'elle apparaît comme le seul contenu absolument universel de l'interdit ; limite de notre langage : elle dessine la ligne d'écume de ce qu'il peut tout juste atteindre sur le sable du silence.⁷²⁷

La limite donne une clef d'intelligibilité à la sexualité et à la conduite de l'homme en général. Ici, c'est la question de la transgression qui est en jeu : si dans la contemporanéité, du fait de la mort de Dieu il n'y a plus de lieu à profaner, la sexualité deviendra l'expérience humaine capable de restituer une possibilité de transgression. La transgression, telle que Foucault la dessine à partir des textes de Bataille, n'est pas la simple infraction d'une norme, d'une loi ou d'un ordre en général, mais elle se place au-delà du licite et du prohibé.

⁷²⁷DE I, « Préface à la transgression », n. 13, [1963], *art. cit.* p. 234.

Ce qu'à partir de la sexualité peut dire un langage s'il est rigoureux, ce n'est pas le secret naturel de l'homme, ce n'est pas sa calme vérité anthropologique, c'est qu'il est sans Dieu; la parole que nous avons donnée à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncé à nous-mêmes que Dieu était mort⁷²⁸.

En ce sens, Foucault peut dire, en s'appuyant sur Bataille, que la sexualité n'a pas été libérée dans la modernité mais amenée jusqu'à la limite qui indique un nouveau type nouveau de rapport avec le partage entre le licite et le prohibé. La transgression liée à la sexualité permet de saisir un sens nouveau du sacré, non plus référé à dieu mais à la part indicible de l'homme. L'affirmation de Bataille est très forte : le langage de la sexualité affirme que l'homme est sans Dieu. Dans la mesure où la sexualité comme la folie ont été exclues de la société, l'expérience de la transgression est une expérience du sacré, en ce qu'elle permet de briser l'interdit et de s'exposer au-delà de l'exclusion de la société. Autrement dit, à l'époque contemporaine la Loi divine a été substituée par la loi sociale, la limite divine par la limite sociale ; quant à l'érotisme, il est la communication avec l'altérité, lorsque l'Altérité de Dieu n'a plus lieu.

En outre, dès lors que Dieu est mort, il y a une perte de référence identitaire du sujet alors voué à disparaître. Aussi la mort de Dieu ramène-t-elle l'existence à une expérience où rien n'est plus en mesure d'annoncer l'extériorité de l'être : il s'agit alors d'une expérience intérieure et souveraine, car « la mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse⁷²⁹ ».

Concernant le langage de la transgression, Foucault affirme que l'impossibilité d'accéder par le langage à la mort de Dieu, en tant qu'expérience singulière, apparaîtra un jour comme fondement de notre culture. . Le langage naît là où la transgression se mesure avec l'expérience de la limite. La transgression ne s'oppose pas à la limite, elle ne se réfère pas non plus à la limite comme le prohibé au licite. Il s'agit d'un acte plus radical, qui va au-delà de la limite, en créant une expérience de disparition du sujet et

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ *Ivi.*, p. 236.

d'une ouverture sur un monde affirmé, où la limite est l'espace à transcender. Bataille voit en Nietzsche une manière de placer l'expérience au cœur du lieu divin et d'interroger une origine de l'homme sans positivité, ignorant les mouvements négatifs de la dialectique. Le Nietzsche de Bataille a construit une pensée qui est « Critique et Ontologie⁷³⁰ » en référence à la limite ainsi qu'à la nouvelle finitude de l'homme après l'annonce de la mort de Dieu. Aussi Bataille interroge-t-il le statut de ce nouveau langage philosophique qui ouvre à la souveraineté de l'expérience-limite.

Si le langage est un langage de l'Absence de Dieu, alors c'est là, dans le langage qu'advient la disparition du sujet. La question de l'impossibilité de l'être du langage est rattachée à deux sphères distinctes, d'une part à la tentative d'un ordre formel de la pensée, et de l'autre à la littérature moderne. Foucault mentionne en effet Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot et Klossowski. La littérature est alors posée comme une expérience parallèle à la culture contemporaine et sous les termes de violence, excès ou transgression, c'est la parole même qui, après la mort de Dieu, entend annoncer également la fin de l'épistémè ayant formé, à travers le savoir, le concept d'homme – on retrouve ainsi la thématique du premier chapitre où l'homme est apparu comme invention archéologique de notre pensée. Le langage philosophique doit ainsi expérimenter, d'après Bataille, la dispersion du sujet philosophique. Le langage expérimente cette perte, jusqu'à l'ouverture dans laquelle l'être est vide. Dès lors que la base du sujet philosophique s'est évanouie car la verticalité transcendantale de Dieu est absente, l'élaboration du sujet n'est plus nécessaire. Telle est précisément l'absence du sujet constituée à l'intérieur du langage.

L'expérience de la folie est exprimée par un langage circulaire qui renvoie à soi même. Le langage du fou est celui de la désagrégation du sujet : c'est la souveraineté du sujet qui parle dans le vide du sujet. L'affirmation « moi, je parle ⁷³¹ » propre au mouvement autoréférentiel de la dialectique ne dit rien d'autre du fait même que je parle. Le sujet qui articule cette phrase coïncide parfaitement avec la proposition objet : c'est vrai que je parle lorsque je dit que je parle. En réalité, cette phrase ne peut se référer à un

⁷³⁰À ce propos, Foucault se réfère, dans un très bref passage, aux études kantienne liées à la métaphysique et aux limites de la raison humaine, en en considérant la dialectique et la mise en jeu de la contradiction et de la totalité. En fait, dans la *Préface à la transgression* Foucault analyse l'articulation kantienne qui ouvre précisément la piste de l'interrogation critique car « le jeu » de la dialectique a remplacé les limites de la totalité métaphysique.

⁷³¹Cf. *DE I*, « La pensée du dehors », n. 229, [1966].

discours qui lui confère un objet, puisqu'elle n'a aucun support de contenu et grâce à sa simplicité, elle ouvre un champ illimité. Le langage se trouve ainsi face à son être vide, avec une ouverture infinie à la dispersion du sujet. Le sujet qui énonce « moi, je parle » se trouve dans un lieu où il peut seulement exprimer sa souveraineté solitaire : il n'a ni référence, ni statut de vérité de l'énoncé lequel n'est alors sous-tendu par aucun système représentatif.

Ainsi, ce n'est pas un sens que le langage désigne, mais le développement du langage même dans son extériorité, où le sujet qui parle n'est plus l'appel du discours mais l'être du langage vide. La distance entre le sujet et le langage est la vérité de la limite qui agit de telle sorte que le sujet semble absent. À l'inverse, l'être du langage apparaît dans la disparition du sujet qui est mis face à ses limites d'expression. Le sujet, atteignant la limite de soi-même, voit alors le vide qui l'efface et le dehors où les mots se suivent les uns les autres. D'après Bataille, il est aujourd'hui impossible s'engager dans l'expérience de l'écriture sans aborder le risque de la folie, comme il le note dans l'incipit de *Sur Nietzsche*. La folie, caractère intransitif de l'écriture, n'est que le langage à la recherche impossible de la parole transmissible. La littérature, comme la sexualité est le lieu de la transgression.

4.5.3. *Entre l'expérience-limite et la pratique des limites de l'éthos*

Dans le cadre des analyses sur la culture de soi, Foucault insère étudié les « pratiques des limites du soi », à savoir ce qui empêche la construction d'une autonomie et qui, en revanche, rend possible une transformation du mode d'être. Aussi l'analyse vise-t-elle la possibilité d'une transformation indéfinie de la subjectivité. C'est bien à partir de ce cadre conceptuel, c'est-à-dire de en interrogeant la subjectivité, que les études sur l'histoire de la *parrhêsia* à l'époque antique ont été envisagées précédemment. En effet, l'ontologie critique de nous-mêmes comme *éthos* critique formulée à partir de la question de l'*Aufklärung*, a acquis tout son poids dès lors qu'on a abordé la thématique de la transformation de soi et du changement de la forme du sujet.

La correspondance visible entre le dire et le faire de l'*éthos* grec implique une transformation du soi et non une épreuve de validité passant à travers les règles logiques ou épistémologiques de certification d'un énoncé. En ce sens, le concept de « souci de soi » déployé autour de la figure de Socrate, est fondé sur la connaissance d'une certaine

vérité que l'individu même rend active et à son tour utilisée pour transformer la subjectivité. Socrate, parrésiasite par excellence, dont la pratique franche, le dire-vrai et le courage se manifestent dans l'action du risque public de l'énonciation de la vérité, se confronte avec le risque de la mort. De l'ontologie de l'âme socratique on est passé à une ontologie du *bios*, un type d'*epimeleia* étranger à la métaphysique. C'est à ce point du développement que l'on discerne, chez Foucault, un rapprochement entre la pratique cynique et la stylistique inquiète de l'existence propre à la modernité. La pratique de limites n'est donc plus seulement une matière pour la dissolution du sujet, comme c'était le cas dans les années soixante, mais elle devient une base pour la transformation du sujet. La pratique éthique de la liberté est placée sur la même ligne d'études de la création des « styles d'existences », qui conduisent vers une production et une invention de la subjectivité et définissent le pouvoir même de la liberté. On peut ainsi parler d'ontologie dans le sens d'immanence de la liberté des hommes : à la métaphysique s'oppose donc une histoire contingente. La vérité désignée par les cyniques comme quelque chose de radicalement visible, ne pouvant être cachée ni dissimulée, mais pratiquée, devient un geste transgresseur des valeurs établies. La question du sujet en tant que forme assume la connotation précise d'une forme en construction, il s'agit donc d'une connotation esthétique. L'enjeu esthétique peut être développé dans le champ éthique de la liberté. C'est précisément dans cette direction que Foucault étudie le cynisme, en partant de l'objectif d'une « vie autre » laquelle se réalise après avoir fait s'accorder la philosophie et une pratique de vie. En fait, à partir de la notion d'éthique comme pratique de la liberté, le travail de Foucault s'orient vers le travail indéfini de soi. Le moment de la transformation qu'il nomme « passage à la limite » correspond à ce que l'on peut rendre possible, dans le présent, en travaillant sur notre vie. Voici le message de l'ontologie de l'actualité, ainsi la pratique de la liberté est le moment de proximité maximale avec changement ontologique du mode d'être du sujet. En ce sens, l'attitude limite remplit la fonction de donner des formes différentes aux expériences possibles du sujet.

Le problème de la limite dans le cadre de la subjectivité appartient donc à un champ plus ample, au sens – assumé dans les années 1970 – où la limite n'est pas ici envisagée comme passage, frontière ou bord marquant un dedans et un dehors. Le champ est élargi dans la mesure où Foucault entend saisir qui est capable et de quelle

manière, de définir les franchissements de la limite, sans tomber dans la dissolution du sujet. Foucault ne se laisse pas convaincre par l'idée de la disparition du sujet ; en effet elle ne peut résonner avec ses analyses successives selon lesquelles le sujet émerge à travers la mise en acte de certains effets de production, d'assujettissement ou de subjectivation. Foucault évoque dans les années 1970 la manière dont le sujet est investi par le pouvoir alors que dans les dernières années de son parcours philosophique il se focalisera sur l'idée de transformation de soi. L'être, l'homme, le sujet déclinés dans la dimension réfléchie de soi, mettent sur la piste d'une ontologie animée par l'idée centrale d'une forme d'être en transformation, en invention et en création constantes. Cette forme d'être n'atteint jamais de frontière établie et, instable, elle est en perpétuelle mutation. L'être, l'homme, l'individu, le sujet et enfin la déclinaison de la forme de soi remontent à la surface d'un appareil philosophique qui liquide l'idée d'un sujet fixé ou préfixé. Donc, la pensée de Foucault n'est plus orientée vers une disparition du sujet, mais vers un travail indéfini de soi-même sur soi-même : voilà « le travail indéfini de la liberté ». Il y a bien dans la philosophie foucauldienne une interrogation persistant autour de la limite mais elle ne s'en tient pas à la simple question « qu'est-ce que la limite ? » ou « comment pourra-t-on la franchir ? » : elle demande plutôt « qu'est-ce qui peut être amené à ce point zéro que est la limite ? ». Foucault abandonne ainsi la conception de la limite rattachée à la dimension spatiale ; son questionnement ne porte plus sur ce qui se passe au-delà ou de ce côté-ci de la limite comme il avait pu le faire au cours des années 1960. Son intérêt ne porte plus sur comment arriver au-delà de la limite mais il entend comprendre l'enjeu du moment de passage et de transformation qui arrive au point zéro de la limite. La question ne peut donc être formulée qu'au présent, car, pour Foucault, le présent est précisément la dimension temporelle spécifique, au cœur d'une ontologie critique/historique de nous-mêmes. Le hasard n'a donc pas sa place dans le choix de Foucault qui la nomme aussi « ontologie du présent » ou encore « ontologie de l'actualité ».

De quelles transformations s'agit-il lorsque la limite est franchie ? La limite devient temps et la narration de la transformation devient histoire. Dans le moment du passage il y a quelque chose qui franchit la frontière et viole les barrières, pourtant quelque chose change inexorablement : c'est là, précisément que la transformation et la transformation de soi se produisent. Les études du « dernier » Foucault autour de la

stylistique de l'existence et de l'art de l'existence aboutiront à la conclusion que la limite peut être tracée en tant que vécu en chaque instant présent de l'existence même.

Grâce à l'influence de Bataille (mais aussi d'Artaud, Roussel, Kafka, Blanchot et Klossowski) le « premier » Foucault s'interroge sur une mesure de l'expérience qui prépare le sujet à un rapport avec l'extérieur et l'extériorité. L'expérience ainsi conçue, par rapport à une limite, donc presque invivable ou impossible a constitué un champ fertile pour théoriser, seulement dans un moment initial, la disparition du sujet. L'expérience fournit alors une piste pour envisager une subjectivité sans sujet : Foucault, s'inspirant de Bataille, la nomme « expérience-limite ».

Un aspect ultérieur de l'expérience de la limite réside dans sa fonction de transformation du sujet mais à la différence de l'invention de soi des années 1980, elle s'oriente vers une disparition du sujet, qui est une manière de se transcender. Aussi, dans les années cinquante et soixante-dix, Foucault explore-t-il la relation entre l'être et la limite qui ramène à une extériorité et à l'expérience de l'impossible : l'inconscience, la parole inexprimable, l'illimité. Cette condition de l'homme moderne est une conséquence de la mort de Dieu, la limite métaphysique disparaît et des possibilités de construction de nouvelles limites s'ouvrent. Ainsi, d'après le Bataille de Foucault, l'être disparaît dans l'excès qu'il transgresse. En l'absence du lieu divin, l'être, ne pouvant plus se rapporter à cette extériorité, se déplace vers de nouveaux horizons d'excès qui ouvrent à l'expérience de l'impossible. Dans les années 1960, la limite revêt principalement deux acceptions : comme une extériorité formée par le sujet voué à la dissolution du même, ou comme une pratique de division qui détermine la distance entre deux dimensions de la culture. La limite est conçue sur un plan horizontal, comme une certaine extension linéaire qui présente des obstacles à surmonter ou un bord à contourner. La transgression est ce qui conduit la limite à son épuisement car elle ne se pose pas en termes d'opposition face à la limite même. Le geste de la transgression ne consiste pas à délimiter quelque chose : le rapport entre le geste et la limite n'est pas identique au rapport de l'interdit avec le permis. Quant à la relation entre la *parrhêsia* et la limite, théorisée, cela va de soi, non comme un obstacle de la volonté mais comme ce qui définit les profils du soi, la limite devient une marge constitutive et configurante de la condition de la liberté. La limite n'est plus une chose à abattre et de ce fait, dans

l'*éthos* de la modernité le sujet est libre de pouvoir construire son style d'existence à la manière d'une œuvre d'art. Ainsi, dans une direction opposée à la dissolution du soi, configure-t-on la création ou la transformation du soi. La liberté est alors rattachée aux inventions auto-constitutives et circonscrites autour du soi, lesquelles relient l'analyse historique à l'objectif de fournir une preuve historico-pratique des limites impliquées dans l'« art de vivre ». La pratique créatrice et transformatrice de soi remplit une fonction qui se substitue à l'extatique, pour ainsi dire, de la dissolution du sujet. Aussi un glissement s'est-il produit quant aux deux termes du paradigme de la liberté : la liberté de soi devient liberté du soi. S'arrêtant sur le deuxième terme, liberté du soi, Foucault évite le conjuguer à travers l'extériorité et de projeter dans un au-delà illimité l'immanence et la contingence de la forme de l'existence. C'est précisément pourquoi il utilise parfois le substantif *corps* pour renforcer l'idée de la contingence du *bios* et soulignant de façon claire l'immanence de la stylistique de l'existence. Il est surprenant de voir comme, dans les années 1960, Foucault utilise la comparaison avec le dehors pour désigner l'extériorité productrice de subjectivation, tandis que dans le contexte des derniers cours au Collège de France, il identifie l'extériorité avec une instance transcendante, et donc à éviter. Ainsi la limite plutôt que l'obstacle devient-elle une attitude limite typique de l'*éthos* de la modernité. La limite même devient une frontière de l'agir et des conceptions de la forme humaine ; elle ne serait plus une ligne à franchir – si on la considère à l'intérieur d'une horizontalité spatiale de l'extension du sujet – mais devient commencement enraciné dans les fictions de l'histoire, de la volonté et des créations des nouvelles formes du soi. La stylistique de l'existence des années 1980 est un travail de soi qui s'accomplit à l'intérieur des déterminations historique afin de les modifier en se modifiant.

Conclusion

Quel est l'ordre sur lequel se base la pensée ? Voilà notre question de départ rejoignant celle de Foucault développée en particulier dans *Les mots et les choses*. Dans le premier chapitre de cette thèse on a vu comment, d'après ce dernier, la pensée qui nous est contemporaine, constitue notre mode de compréhension du réel et de ce fait elle peut nous renvoyer la manière dont nous construisons l'intelligibilité du réel. L'ordre est la mesure des savoirs et forme le trait d'union entre l'être et les choses. C'est en effet à travers l'étude des configurations d'ordres de la pensée que Foucault aborde, dans les années 1960, la question du sujet, ou plus spécifiquement celle du mode d'être de l'homme. À partir de cette prémisse, on a vu dans le premier chapitre la première corrélation entre la pensée et la critique, résumée dans la formule foucauldienne, d'empreinte kantienne : « histoire critique de la pensée » visant justement à comprendre les conditions de possibilité historiques de la pensée. À travers cette activité critique sur la pensée, Foucault comprend alors que le concept de l'homme est récent et constitué, donc non préfixé par la nature humaine : la nature humaine n'est donc pas une vérité intemporelle du sujet. Le savoir se fonde sur la nature de l'homme et la connaissance objective l'homme en tant qu'être naturel, en peu de mots l'homme se constitue comme événement du savoir occidental.

Vérité et sujet, voilà les deux concepts autour desquels gravite en permanence la démarche philosophique foucauldienne. Leur centralité conduit à l'expression plus tardive de l'ontologie critique de nous-mêmes. Dès les premières années 1960, Foucault veut rompre le lien entre le sujet et l'universel, rupture qu'il entame par la destitution des universaux anthropologiques, car l'anthropologie fait devenir l'homme un objet de vérité. En effet, on a vu que dans *Les mots et les choses*, Foucault recourt à une stratégie historique pour contrecarrer la sacralisation du sujet et rechercher le mode d'être de l'homme dans la culture et les savoirs qui se basent sur l'idée d'une raison en progrès. En effet, on a pu identifier, entre autres, la constitution d'un projet de critique générale de la raison, du sujet rationnel et du rôle de la raison dans l'histoire. C'est sur ce fond

que l'on a examiné comment Foucault se confronte avec l'*Anthropologie* et la *Critique* de Kant en soulevant la problématique de l'illusion du sujet transcendantal. Foucault analyse les rapports de l'entreprise critique, anthropologique avec l'image concrète de l'homme. Comment peut-on faire coïncider le thème du transcendantal avec le thème de l'homme ? Les catégories kantienne chez Foucault deviennent historiques, leur rôle étant d'organiser un ordre et de garantir la connaissance par le biais de l'universalité : ainsi, selon le philosophe, ce qui nous fait connaître appartient à l'histoire et non aux facultés du sujet. L'ordre de la pensée se base sur l'ordre des seuils historiques et la limite du mode d'être de l'homme réside dans la modalité de constitution du savoir à travers l'ordre. Pour liquider une pensée basée sur l'ordre de fondation, Foucault montre une première solution dans l'étude historique et critique du commencement d'une configuration épistémique. L'histoire de ces ordres de fondations de notre culture implique la compréhension du problème normatif qui guide notre mode de penser et de connaître à travers la validité de la vérité. D'après Nietzsche, l'assimilation du réel à soi est soumise à une régulation normative hormis le fait de réduire la vérité à la valeur de la validité. La valeur fonctionne comme l'un de ces principes d'ordre de la réalité qui sont des critères du vrai. Le savoir est la condition de possibilité de la connaissance et la pensée est porteuse de l'historicité du savoir. On connaît par une connaissance construite, pour cette raison Foucault affirme que le savoir est étranger à nous-mêmes, non issu de notre nature humaine ou de nos facultés pures. Foucault laisse alors comprendre que ce n'est pas la connaissance qui forme le savoir, mais c'est le savoir qui détermine la connaissance, en effet l'historicité de la connaissance dans la formation des configurations générales de l'épistémè se module sur les conditions et les systèmes de positivité qui l'ont rendue possible.

D'une part, Foucault critique la philosophie objectivante de l'être humain et de l'autre, à l'instar de Kant et de sa question *Was ist der Mensch ?* il se demande : pourquoi l'homme devient objet de la connaissance ? Et encore : qu'est-ce qu'il peut connaître, faire et espérer ? D'après Kant, l'homme se pense non seulement à partir de mais comme un absolu, universel, formant l'unité du réel : Dieu garantit l'objectivité du monde, et l'homme est le médiateur entre cette garantie divine et le monde. Foucault pour sa part ne voit aucune garantie universelle en réponse à ces questions qui ne disent rien d'autre sur l'homme que le fait que l'homme les interroge. L'histoire critique de la

pensée foucauldienne se base plutôt sur l'étude de la vérité pour comprendre comment nous nous constituons comme objet du savoir, sur l'étude de la politique, pour nous saisir en tant que sujets agissant sur les autres, et sur l'étude éthique qui nous explique comment nous devenons ce que nous sommes (*aletheia, politeia, padeia*). Ainsi, contre toute idée d'un caractère originaire de l'homme on découvre les dispositifs qui fixent la figure constituée et constitutive de l'homme. L'histoire agit à l'intérieur des régimes d'ordre de la constitution du savoir et non dans les fondements qui fondent la connaissance. C'est ainsi qu'est apparue la manière dont l'archéologie identifie les structurations générales de l'ordre.

D'après Foucault l'une des difficultés de ce texte concerne la fondation de l'empirique : est-il possible de penser à l'homme au-delà de l'expérience originaire ? Aussi Foucault formule-t-il progressivement des solutions pour penser la finitude de l'homme positivement ; parmi celles-ci, comme on l'a vu, figurent l'archéologie et le front successivement abandonné de l'« *a priori* historique ». Est-il possible de penser à la finitude de l'homme sans la référer à une ontologie infinie ? Foucault commence alors à penser à la possibilité d'une ontologie du fini sans s'appuyer sur le donné empirique qui est lui-même garantie de la connaissance. L'une des réponses possibles émerge de l'approche qui considère non les origines d'un concept (j'ai quant à moi suivi l'étude autour du concept de l'homme) mais ce qui a construit le concept. Foucault aboutit à cette affirmation : ce sont les conditions du sujet connaissant, à savoir l'existence historique des formations discursives qui déterminent le mode d'être de l'homme. L'homme, en effet, n'est que le produit du dispositif du savoir. Seul l'usage critique de l'histoire, la décision de c'est-à-dire rechercher autour de quels processus historiques la subjectivité s'est-elle formée, permet de ne pas penser l'homme comme objet de savoir. Chaque époque constitue des identités à travers les formations discursives des modes d'être.

L'archéologie étudie les lois qui sous-tendent l'ordre et fondent le savoir, et dans *Les mots et les choses* Foucault se base sur ces trois dimensions du savoir : la vie, le langage et le travail. D'après lui, la condition de possibilité historique de la connaissance est assimilable à « une expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être ». L'archéologie comme prescription critique vise à comprendre les différentes corrélations entre les formations discursives propres à une époque du savoir et dénonce

la fausse nécessité ou évidence des discours, niant la production de ces derniers à travers une activité constituante. On a vu aussi une tentative archéologique de destituer le sujet transcendantal et le savoir objectivant anthropologique avec sa notion ambiguë d'« a priori historique », en étudiant la mobilité des dispositions épistémiques : il ne s'agit pas d'une historicisation du transcendantal, mais d'une manière d'étudier la formation historique des modes d'être. Aussi a-t-on pu comprendre que le sujet n'est plus le garant de la synthèse entre les facultés et les objets à connaître. Or, si l'homme fonde une positivité nouvelle sur sa finitude, la corrélation entre être et représentation se rompt car la représentation n'est plus liée à la hiérarchie de la synthèse. Dans un champ du savoir, parmi les configurations de la culture, on peut indiquer les seuils historiques à partir desquels les connaissances s'articulent sur un ordre et acquièrent une validité. D'où la nécessité d'analyser le fond sur lequel émerge la relation entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. Ainsi la subjectivité kantienne comme garantie de l'universalité des savoirs devient chez Foucault un objet de critique.

Contre la philosophie objectivante de l'être, contre l'humanisme et l'anthropologie, contre l'idée d'un sujet originaire, transcendantal, signifiant, Foucault entrevoit, déjà dans les années 1960, une contre-réponse. En étudiant l'histoire de la pensée on ne retrouve pas le savoir sous la forme d'une vérité dogmatique, tout comme on ne retrouve pas la Nature de l'homme. L'espace général du savoir a une superficie et une visibilité analysables historiquement, laissant émerger à la fois le point de naissance d'un système de pensée et les individualités historiques. En outre, il faut souligner qu'à partir de *Les mots et les choses*, de manière latérale et comme conséquence peu explicitée de l'archéologie, affleure la question du présent : ce dernier est en effet le lieu où l'on peut faire émerger un commencement, en opposition à une Origine. Le présent détermine une appartenance historique, ou mieux, *notre* appartenance historique à un système de pensée, à *notre* culture: la pensée, comme le début de cette conclusion le soulignait, nous est contemporaine. En ce sens, dans le premier chapitre on a montré comment l'analyse historique de notre mode d'être, l'analyse critique de notre savoir, et de notre façon de connaître jettent les bases pour formuler la « critique de nous-mêmes » des années 1980. En outre, on a vu surgir, le problème concernant le traitement du sujet : comment faut-il comprendre ce dernier s'il n'est plus sous-tendu par une garantie de référence (qu'elle soit extérieure ou autoréférentielle)?

Est-il possible de connaître sans connaître le vrai ? Est-il possible de connaître la connaissance hors de la connaissance ? L'entreprise foucauldienne autour des conditions de possibilité de la connaissance se déplace vers le thème de la connaissance vraie. Si dans le premier chapitre, on a appris que savoir et connaissance sont deux choses distinctes, nous avons ensuite découvert que la vérité n'est pas nécessairement liée à la connaissance. Si dans le premier chapitre on a compris comment l'histoire peut être appliquée à l'étude du concept d'« homme », le deuxième chapitre a permis de saisir l'effet d'un regard historique sur la vérité. L'histoire montre la caractéristique fictive de la vérité « hors de toute recherche d'origine » et dénonce la valeur normative de la vérité ou encore la validité universelle sous-tendant une théorie du sujet. Connaître consiste à mettre en ordre la réalité et ce n'est pas le résultat d'une évidence de l'objectivité de l'objet mais au contraire le produit de projections fictives du sujet.

En 1970, Foucault entreprend une histoire de l'existence discursive de l'homme. Le but général est d'élaborer une histoire qui ne s'appuie pas sur un système du sujet et de l'objet (théorie de la connaissance) mais se construit par l'identification des événements du savoir et les effets de la connaissance. Dans *L'Archéologie du savoir* Foucault observe dans l'histoire la présence d'irrégularités discursives et d'événements formant une individualité historique. Le discours dénué de transcendance permet alors de comprendre l'histoire de la culture sans la référer à un *Logos* ou à un sujet constituant. Aussi peut-on aborder des thèmes comme l'être humain, la conscience ou l'origine sans tomber dans les impasses de l'anthropologie ou de la transcendance ci-avant évoquées. Pour le dire autrement, il n'existe ni unité du sujet, ni instance de rationalité en mesure de synthétiser le réseau des discursivités. Le discours forme alors qu'il n'existe pas d'évidences essentielles de l'homme mais des événements historiques qui le déterminent, et sont examinés par Foucault du côté de leur matérialité, c'est-à-dire à travers leurs effets de pouvoir. Le projet d'une histoire de l'existence discursive de l'homme a montré que le philosophe prend conscience que la vérité n'est pas seulement une affaire théorique mais un instrument de transformation du sujet, sur le plan tant du savoir que de la pratique. Dès lors, l'étude des pratiques discursives et la mise en œuvre stratégique de la généalogie de la connaissance représentent une alternative à l'épistémologie de la connaissance et à la théorie du sujet et un outil pour

démasquer la/les valeur/s vraie/s de la vérité.

La volonté de savoir, l'analyse des modes de formation des discours vrais et de la façon dont ces derniers produisent nos formes culturelles, notre faire, notre dire et penser, constituent ainsi un paradigme alternatif au rôle joué par le sujet de connaissance. Dans *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault prolonge l'enquête sur l'événement discursif autour de la notion nietzschéenne de la volonté de savoir. Foucault est captivé par cette idée : l'instance qui sous-tend le discours, c'est-à-dire le vrai, existe historiquement. Aussi Nietzsche est-il utilisé par Foucault pour penser une histoire de la vérité qui ne se réfère pas à une « vérité vraie ». La vérité émerge de ce qui est étranger au partage du vrai, elle est un événement créé par des ordres qui n'appartiennent pas à la sphère de la connaissance, mais à l'ordre politique. La connaissance est alors apparue comme un événement du savoir, car – on l'a vu avec l'analyse de *Les mots et les choses* – c'est précisément à travers le concept du savoir que Foucault parvient à mettre en question la connaissance. En outre, l'étude des rapports de domination engagés dans la volonté de savoir permet de comprendre que la vérité n'est pas un principe mais elle est postulée comme un effet, au niveau politique, des pratiques discursives. Comprendre historiquement la stratégie politique de la vérité est précisément la tâche de la généalogie qui, orientée vers l'étude de l'assujettissement des savoirs, donnera lieu au binôme savoir-pouvoir. La volonté issue, en effet, du besoin de dominer la connaissance a poussé les philosophes à rechercher des systèmes et des ordres rationnels. L'étude de la volonté de savoir est au sens large une analyse du poids du discours vrai dans notre actualité et de la manière dont il nous assujettit. Cette étude interroge alors : comment la volonté de savoir devient-elle une obligation de dire la vérité et comment la vérité transforme-t-elle les individus ? Dans les années 1970, Foucault emprunte à Nietzsche l'idée que connaître signifie commander et être connu implique obéir car c'est la vérité qui assume un rôle disciplinaire de la connaissance.

À partir d'Aristote, comme on l'a vu dans le cours au Collège de France de 1970-71, Foucault interroge le paradigme de la formalité vraie de la connaissance auquel ce dernier oppose le paradigme de la volonté de savoir. Si la vérité est un événement alors il devient possible d'identifier un moment précis à partir duquel elle se développe, à partir du caractère du rationnel non contradictoire, à partir du partage entre le vrai et le faux, à savoir par certains effets de la philosophie aristotélicienne. La

validité ontologique des catégories n'est qu'une soumission du réel à la raison. La vérité telle que nous la connaissons évolue à partir de l'exclusion des sophistes, de l'élimination de l'extériorité matérielle de la vérité et de la formulation narrative de la connaissance : en somme lorsqu'avec Aristote elle devient un instrument de la logique, un instrument d'assujettissement des savoirs. La vérité prend la forme de l'adhésion aux catégories et nous permet de comprendre pourquoi Foucault considérait « dangereuse » la question du discours et de l'énoncé : l'être peut *se dire*. En effet, après Aristote s'affirme la tendance à croire que l'ontologie énonçant les principes des choses énonce l'être même.

En questionnant Nietzsche, Foucault comprend que la vérité n'est pas une essence métaphysique ni un principe : elle est apparence et fiction. Nietzsche dénonçait la conséquence la plus dangereuse de la volonté de vérité, c'est-à-dire la croyance, « la foi métaphysique » dans la nécessité ontologique des impérissables, ce qui nous donne l'adéquation entre les choses et la pensée, les choses et l'être. Par contre, avec la méthode historique les choses apparaissent fictives, et la généalogie indique qu'il y a derrière ces choses des constructions « humaines trop humaines », parfois dictées par le désir de commander. La vérité n'est donc plus un système d'organisation de la raison humaine, ni l'ordre de la relation entre l'homme et l'Être. Nietzsche s'emploie à démontrer que même l'essence de la métaphysique est apparence et fiction. Il renverse le lexique de la métaphysique : l'être est fictif, la vérité est mensonge, la vérité n'est pas la réciproque de l'être, ce qui doit conduire, d'après Nietzsche, au renversement décisif entre monde-apparence et monde-vérité. Foucault arrive ainsi à comprendre que la notion de sujet peut être à son tour soumise à la même critique historique de la vérité. Ces deux passages sont cruciaux pour comprendre le sujet exploré dans cette thèse : la philosophie n'est plus recherche de l'origine, mais une ontologie critique et historique.

On a aussi examiné comment les paradigmes ontologiques élaborés à travers Nietzsche par le dernier Foucault constituent des points de ruptures avec la tradition métaphysique du XXème siècle. J'ai suivi la piste d'un antagonisme radical séparant Foucault de Heidegger, fondé sur leur lecture divergente de Nietzsche. Leur objectif commun est de comprendre comment la pensée nietzschéenne a pu influencer l'histoire des idées mais aussi le présent de la philosophie, le présent de l'homme. Le premier,

utilisant les codes de la métaphysique, fait de Nietzsche le dernier métaphysicien tandis que le second, recourant aux codes d'une ontologie historique voit en Nietzsche une porte de sortie de la métaphysique. L'interprétation foucauldienne de 1971 de la volonté de savoir se présente comme le contrepied critique de la lecture de Heidegger.

Qu'est-ce qui forme le sujet ? Par quoi le sujet est-il formé ? Le troisième chapitre vise la compréhension des modes d'être de formation et transformation du sujet envisagé comme un corrélatif historique des technologies politiques. Foucault examine ainsi la fonction-sujet dans sa déclinaison de l'individu placé à l'intérieur d'un système politique. Ce type de vérité, basculant dans la relation savoir/individu et non objet/sujet, permet de comprendre que la connaissance conduit à découvrir non pas la vérité mais un savoir permanent, une technologie de la vérité démonstrative agissant sur l'individu. En d'autres termes, Foucault entend mettre au jour une autre fonction ontologique de la vérité en la reliant à une stratégie politique. En outre, à ce stade de la démarche foucauldienne (seconde moitié des années 1970), l'histoire est vue comme « instrument de la politique de l'immanence », car elle fait apparaître l'élément passif de la constitution de l'homme (l'objectivation du sujet) et celui, actif, de l'homme même (la subjectivation). L'histoire montre le lien entre le sujet et l'émergence de nouveaux processus créatifs grâce à deux aspects : d'une part, l'individu est pris dans un « réseau de relations » et dans des « faisceaux de processus » politiques, économiques, sociaux ou juridiques, d'autre part l'homme est un événement historique parmi les autres. En outre, pour savoir ce que nous sommes, il faut comprendre que l'individualité est une configuration formée, car le sujet n'est qu'une construction historique. L'analyse a déplacé le binôme sujet-vérité dans le binôme sujet-pouvoir, mais la question de la vérité demeure, déclinée à travers les thèmes de la politique de la vérité et des effets de la vérité dans la politique. Puisque la vérité et les relations de pouvoir sont toujours intimement liés, la vérité est dépendante des processus qui, justement, la produisent. De la question du pouvoir-savoir découle la figure de l'ordre du pouvoir considéré comme normatif. En effet pour Foucault, l'ordre correspond à une fonction normative et non cognitive comme dans l'épistémologie. Par exemple, il évoque l'ordre disciplinaire : instauré sur les conditions du rapport d'objectivité d'un savoir, sur une instance épistémologique (a cosa si riferisce ?? l'orde disciplinaire s'instaure sur une instance

épistémologique et cet ordre agit sur l'individu. L'individu, comme Foucault le décrit dans *Le pouvoir psychiatrique*, est nécessairement traversé par l'ordre, par des forces qui agissent sur la microphysique des corps, sur la vie et la conduite individuelle. En outre, le troisième chapitre a identifié et interrogé ce qui aurait influencé le passage théorique foucauldien d'une sphère politique à une sphère éthique. Il s'agit à vrai dire d'un triple passage : d'une idée de pouvoir assujettissant à celle d'une possible résistance ; d'une analytique du pouvoir à une analyse de la biopolitique ; d'une analyse de la gouvernementalité à celle d'une pragmatique de soi. Ces virages conceptuels font émerger la piste d'une généalogie du sujet et de la subjectivité moderne dans la pensée foucauldienne. Le sujet, dont les traits principaux se lisent dans toute la recherche de Foucault, semble être un contrepoint positif entre l'analytique des relations de force, la gouvernementalité et l'esthétique de l'existence.

L'instance productrice du pouvoir tel qu'on l'a examinée est une partie significative de l'argumentation ontologique chez Foucault. La précision de la méthode généalogique sert à reconnaître ce moment de production de la vérité qui agit sur un individu en le transformant en objet de savoir. Les présupposés méthodologiques correspondent aux étapes suivantes : analyser le sujet politique comme un objet formé de savoir, trouver dans l'histoire une production singulière de la vérité, ne pas structurer une métaphysique du pouvoir et considérer généalogiquement les relations du pouvoir et les pratiques sociales. Cette méthode met au jour le champ du savoir et des normes qui influencent notre comportement et forment notre identité. En partant de l'étude de la vérité qui nous individualise, qui nous forme et produit nos identités par les modes d'objectivation et de subjectivation, Foucault parvient à comprendre la dynamique positive et circulaire qui s'installe entre le pouvoir et l'individu. L'individualisation du sujet passe à travers la construction d'une identité qui est à son tour produite par des technologies et des pratiques de pouvoir. La spécificité du pouvoir est qu'il est un mode d'action, « l'action sur l'action de l'homme » et forme nos gestes, nos comportements, crée des formes culturelles, des formes de vie, nous surveille et dicte notre conduite. Enfin, l'activité du pouvoir se caractérise par son invisibilité et son omniprésence ; nous sommes connus par le pouvoir comme des objets évidents. Le sujet est un sujet d'action qui instaure une relation, tout comme il possède la possibilité de modifier les relations de force. Je me réfère aux deux notions de résistance et de contre-conduite (plus

tardive). La dimension de la résistance est éthico-politique et elle a comme effet secondaire une fonction ontologique quant à la production de subjectivité, à la modification d'une relation de pouvoir car, comme nous rappelle Foucault, la manière dont l'homme peut ne plus être le même qu'il est, constitue néanmoins la partie la plus singulière de l'homme. Foucault laisse clairement un espace ouvert pour la transformation et la production éthique des sujets tout en indiquant la contrepartie à l'assujettissement, à savoir l'éthique de soi : le processus de subjectivation où le sujet est à construire.

L'idée d'un gouvernement des hommes prend son origine sous deux formes : la forme du pouvoir pastoral et celle de la direction de la conscience des âmes. L'étude du bio-pouvoir, de la gouvernementalité et donc du concept foucauldien de gouvernement amène au déploiement d'une pensée autre du pouvoir : le gouvernement, sous-tendu par une technique agissant sur la représentation collective des individus, est un instrument pour conduire la conduite des hommes. Foucault aboutit ainsi à l'utilisation d'une nouvelle grille d'interprétation historique, à savoir la vie, « essence concrète de l'homme ». Par l'enquête historique autour de la vie conçue comme espèce humaine, Foucault comprend que l'homme occidental est un être vivant dans un monde vivant et le monde vivant présente des conditions d'existence conduites par le « biopouvoir ». Le biopouvoir concerne alors une stratégie politique fondée sur la naturalité de l'espèce humaine. L'étude du bio-pouvoir a mis au jour l'implication d'une bio-ontologie, d'une production de l'individu à partir de l'investissement de la vie. En outre, le bio-pouvoir a permis à Foucault de forger le terme de « bio-histoire », l'histoire des « événements fondamentaux de l'homme » : traiter historiquement la vie c'est aussi considérer que l'histoire n'est pas une simple reproduction de la vie et qu'elle est partie intégrante du processus de transformation de la conception et de la gestion de la vie même.

En explorant la question de l'individualisation du sujet, Foucault comprend le caractère fictif du sujet, autrement dit la manière dont les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. Or, on comprend pourquoi Foucault refuse toute doctrine de l'être et toute théorie du sujet : le sujet, l'homme, est construit historiquement et, ajoute-t-il quelques années plus tard, il peut aussi se construire. C'est précisément dans cette possibilité de production que le champ d'une ontologie historique fait lentement son apparition. La dimension du vivant est la dimension dans laquelle se constitue et

fonctionne la rationalité du pouvoir. Chez Foucault, c'est à partir de l'idée de conduite et de gouvernementalité que l'on voit une différence relationnelle entre le pouvoir et le sujet, autrement dit : le problème politique gagne la dimension de l'éthique. Le sujet est non seulement capable de modifier les relations de force, les rapports de pouvoir, mais il est aussi capable de se transformer, d'inaugurer de nouvelles formes culturelles, sociales et de vie.

J'ai considéré, entre autres aspects, le passage du politique à l'éthique, de la ré-
action à la résistance sous l'influence de Nietzsche. On l'a vu, Foucault développe les
thèmes de l'investissement de la vie au niveau gouvernemental à partir de l'idée du
pouvoir pastoral et de la biopolitique. Chez Nietzsche également, un passage s'opère
allant de la notion pastorale de troupeau à l'investissement de la vie. Outre le thème de
la vie, on trouve aussi chez les deux philosophes l'idée que la souveraineté du peuple
dérive du pastorat chrétien. En outre, pour les deux penseurs, même si de manière
différente, la question de l'ordre est rattachée à une conception spécifique de l'homme :
il est formé par des ordres (l'homme théorique est formé par des ordres
transcendants, l'homme de la connaissance par l'ordre du vrai et l'homme citoyen par
des ordres politiques) mais il est aussi créateur d'ordres. Foucault considère les effets
normatifs de l'ordre, qu'il s'agisse de l'ordre épistémique ou de l'ordre politique,
jusqu'à la formulation de l'ordre de la gouvernementalité, dans lequel ce qui est
précisément en jeu est la manière dont je me conduis – je me donne un ordre. Dans
la préface au *Tractatus politicus* de Friedrich Nietzsche, le philosophe déclare son
objectif : se libérer de la domination de la morale et de la vérité conduisant au
renoncement de soi (*Selbstlosigkeit*). Les formes du nihilisme parvenues jusqu'aux
temps modernes ont abstrait la vie et fondé l'homme sur une théorie du sujet et une
connaissance optimiste de la vie. Contre cette idée de renoncement de soi, la liberté se
dessine là où le soi ne veut pas renoncer à soi-même et veut, pour ainsi dire, se rendre
plus puissant. Cette lutte entre renoncement et production, est ce que Nietzsche appelle
« la résistance la plus forte », c'est-à-dire l'attitude typique de l'homme libre. Le terme
« résistance » est aussi le mot-clef pour comprendre la réponse possible au pouvoir de la
part du sujet. Nietzsche a également joué un rôle particulier, comme on a vu dans le
dernier chapitre, quant à certains aspects liés à l'esthétique de l'existence, à la
pragmatique de soi, et au rôle productif de l'homme et de l'histoire. Les deux

philosophes sont animés par la conviction que la liberté n'est pas une « liberté de faire » mais un gouvernement autonome de soi fondé sur l'idée qu'il est possible de changer la forme de notre propre vie par l'autoconstitution de soi.

Est-il possible de se constituer soi-même ? Voilà la question soulevée par Foucault alors qu'il mène son étude d'une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture, en établissant, tel qu'on l'a vu, une virtualité permanente entre l'antiquité et nous. Étudier les arts de l'existence implique la compréhension du rapport quotidien à nous-mêmes, et la contingence dans laquelle nous nous inscrivons. La relation permanente à soi, vue sous l'angle de l'ontologie de l'actualité, devient une relation critique à soi, aux autres et à notre temps. La question de la culture de soi, comme celle des Lumières se base sur des enquêtes historico-philosophiques autour du présent. L'étude de la subjectivité est aussi impliquée dans la double entreprise d'exploration du rapport sujet/vérité et sujet/pouvoir. Il s'agit alors pour Foucault d'esquisser une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire, tout en explorant la manière dont le savoir s'est organisé. Un tel projet se développe au croisement des analyses des formes de la gouvernementalité et de la généalogie du sujet moderne. Les techniques de soi (*tekhnai peri ton bion*), qui donnent la possibilité de changer ou d'acquérir le statut ontologique du mode d'être, constitue l'objet d'étude privilégié. D'un côté, Foucault étudie comment la vérité peut former la subjectivité et l'expérience que le sujet fait de soi-même lorsqu'il se trouve soumis à un système ou à des discours de vérité ; de l'autre, il réfléchit sur la manière dont la vérité peut aider à se former. À partir de la relation sujet/vérité, grâce au rôle de la vérité dans la relation éthique du sujet à soi, on voit affleurer la forme de l'expérience. La vérité est ici entendue à la manière de Sénèque, c'est-à-dire comme une force produite à l'intérieur des pratiques de soi en mesure de conduire l'individu vers l'auto-transformation. La vérité n'est donc pas une connaissance analytique du sujet, ni une adéquation au réel, ni un principe, mais une force de transformation éthique.

À travers la question de l'art de vivre Foucault conduit une étude historique des régimes généraux de l'existence, qui déterminent un mode de vie. Son approche méthodologique ne consiste pas à expliquer des règles de conduite singulières déterminées par un code fondamental, mais à montrer les processus qui organisent

l'ordre éthique sous l'aspect des « foyers d'expérience », de la rationalisation de la formation de règles morales, afin de comprendre l'activité codificatrice des conduites de l'homme. Tels sont les objectifs de la généalogie de soi, laquelle se dirige vers la compréhension des pratiques et des technologies déterminant la formation du sujet des actions éthiques, à savoir la conduite esthétique-morale de l'existence individuelle. En se référant aux transformations éthiques, Foucault emploie le terme *bios* ou soi : en effet, parler du *bios* c'est toujours, d'après lui, se référer à une relation à soi, et le soi est le point à partir duquel on peut transformer l'expérience de l'existence. Le soi est une construction historique, un corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. La relation à soi est ce qui rend possible l'autoconstitution du sujet. Le processus de subjectivation comme un processus réfléchi de la constitution de soi est alors possible puisque le rapport à nous-mêmes est un rapport ontologiquement premier.

Le lien entre l'expérience de soi et l'importance du présent est explicitée dans le cours au Collège de France de 1982 : seul le temps présent, en ce qu'il n'est pas pré-donné, peut donner la possibilité d'une transformation éthique. Le présent est pourtant à transformer en instaurant le moment où un événement se forme. Dans l'*herméneutique du sujet*, Foucault explicite l'une des tâches de l'*Aufklärung* consistant à interroger ce sur quoi notre système de savoir objectif et la modalité de l'expérience de soi se basent. Se déploie alors la portée des études éthiques de Foucault en rapport à l'ontologie de l'actualité : la question critique concerne aussi l'action sur soi. À partir de la conférence du 27 mai 1978 tenue à la Société française de philosophie, Foucault revient à Kant et à la question critique. Dès lors, la critique permanente de l'être historique émerge sous l'angle des effets de la rationalisation du pouvoir. Dans ce texte, la critique se manifeste sous la forme d'une critique de la raison politique où le sujet met en question la manière dont il est gouverné, à laquelle il est en droit de poser certaines limites : voilà l'« art de l'inservitude volontaire » et l'« art de n'être pas tellement gouverné ». Il est question de l'autonomie du sujet par rapport à l'hétéronomie du pouvoir, et cinq ans plus tard, c'est aussi la possibilité d'autoconstitution du sujet qui entre en scène. On a ainsi pu discerner l'influence réciproque de la sphère éthique sur la sphère politique avec au centre l'idée d'une transformation du pouvoir à partir des possibilités du sujet et de la transformation du sujet à partir de la modification du pouvoir. On a affirmé, tout à la fois, l'importance d'une attitude critique afin de rendre possible une transformation éthique. En outre, on a

aussi vu comment Foucault rend compte d'une ambivalence présente chez le sujet : ce dernier est formé par l'actualité mais c'est lui qui forme l'actualité.

Aux yeux de Foucault, la conséquence majeure de la réponse kantienne concernant les *Lumières* est l'apparition de l'interrogation du présent et du « nous », formulée ainsi : qui sommes-nous aujourd'hui ? Ce *nous* auquel Foucault se réfère est un ensemble culturel caractéristique de notre actualité. En peu de mots, c'est la détermination du présent qui est en jeu, aussi faut-il reconnaître trois aspects du présent : l'élément qui donne une forme globale à la pensée, les sujets qui font partie du processus de formation de la pensée (« nous ») et l'élément de nouveauté que l'actualité fait émerger, cette différence que l'événement du présent établit. Le présent est l'événement philosophique auquel on doit constamment se référer et dont il faut comprendre le sens, la valeur, la raison d'être et la singularité par rapport à ce que nous sommes et ce que nous avons formé. Mais d'autres éléments du texte kantien suscitent aussi l'intérêt philosophique de Foucault : l'idée d'un soi transformable, l'idée d'un soi public (le « nous »), et la manière dont la liberté, le pouvoir et la morale communiquent entre eux, en correspondance étroite avec les points critiques de l'ontologie de nous-mêmes. En effet, la prise de conscience de l'élément qui fait irruption dans le présent (l'événement) se développe entre la réflexion critique et la réflexion sur l'histoire. L'*éthos* philosophique de l'homme moderne, d'après Foucault, coïncide précisément avec la critique du rapport réflexif avec le présent et se traduit à travers les trois attitudes : limite, critique et de la modernité. La question sur ce que nous sommes aujourd'hui appelle aussi une compréhension des limites du sujet, de leur franchissement possible et une intervention dans le cours de l'histoire présente afin de transformer les déterminations historiques. Aussi Foucault revient-il à une des idées phares de son parcours, présente dès les années 1960 : l'homme est un événement, mais il l'enrichit car là où il ne s'agissait que d'un événement formé, désormais l'homme est en mesure de se former, en intervenant sur la sphère politique et sur l'histoire. L'événement est précisément une rupture et un bouleversement qui fait irruption dans l'histoire et marque de manière permanente la pensée humaine, et en ce sens, l'homme a lui-même la possibilité de transformer le présent. L'attitude face au présent, cet *éthos* philosophique de l'homme moderne, est en mesure de transformer le réel grâce au fait que l'homme s'impose comme autonome. Une telle attitude définit le rapport au

présent, la compréhension du mode d'être historique de l'homme et la constitution de soi comme sujet autonome. On voit alors comment l'histoire et la critique ne sont que deux éléments imprévisibles : l'histoire sert comme instrument stratégique de la critique, et cette dernière sert pour créer des déterminations historiques. Interroger l'actualité, c'est aussi interroger le champ de nos expériences, ou plus précisément le champ ontologique de la formation de notre pensée et de notre expérience. Autrement dit, interroger l'actualité c'est viser la compréhension des événements qui nous ont amenés à être ce que nous sommes, à nous reconnaître dans une forme ou une autre de sujet, c'est comprendre aussi, et surtout peut-être, que l'on est capable d'apporter une différence éthique à notre mode d'être historique. Le travail à engager requiert une finalité généalogique ainsi qu'une méthode d'approche archéologique, et l'entreprise ne consiste pas à rechercher les structures formelles qui nous ont attribué la valeur universelle de sujet, mais plutôt à s'interroger, par exemple, sur comment et pourquoi à un certain moment de l'histoire l'homme s'est-il pensé à travers des catégories universelles.

Avec la formulation de l'ontologie critique de nous-mêmes Foucault introduit un nouveau mode de rapport à notre actualité. Se rapporter à la singularité de l'aujourd'hui dans les trois champs de la vie, de la morale et de la connaissance, implique pour Foucault d'assumer une attitude critique, par l'union des instruments historiques aux outils philosophiques et l'analyse des formes d'hétéronomie de l'homme afin de lui restituer un espace possible d'autonomie. L'espace éthique d'autonomie se révèle insuffisant si, l'homme, tout comme les hommes (le *nous*) ne possèdent pas le double courage éthique de se rapporter à soi-même et d'instaurer un rapport réflexif à la réalité actuelle. Telle est la visée principale de l'ontologie critique de nous-mêmes. On peut alors dire que l'ontologie de l'actualité est une ontologie à finalité *éthopoiétique* car elle vise à inventer ou à transformer notre mode d'être historique.

Le cheminement philosophique de Foucault part des conditions de formation du sujet et aboutit à l'interrogation concernant ce que nous sommes : comment le sujet est-il devenu un objet de savoir (la démarche foucauldienne des années 1960), comment les individus exercent-ils ou subissent-ils un pouvoir (le Foucault des années 1970) et comment nous constituons-nous comme sujets moraux de nos actions (le Foucault des années 1980). L'étude historico-critique de nous-mêmes dans notre rapport à la vérité, au

champ de pouvoir, et à la constitution éthique de soi : voici les questions nécessaires pour permettre l'élaboration d'une philosophie critique visant le diagnostic du sujet inscrit dans le présent. Avec l'ontologie du présent, Foucault détermine l'étude des formes historiquement singulières dans lesquelles ces questions ont été problématisées. L'ontologie critique de nous-mêmes n'est pas une doctrine, ni une théorie, ni un savoir universel. Elle fait émerger le caractère historique du sujet, avec le but de se déprendre des événements contingents qui nous obligent à être ce que nous sommes, faisons ou pensons. Foucault donne au sujet la « possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons », ce qui est, pouvons-nous désormais affirmer, la tâche de toute sa démarche philosophique avec sur le fond cette question persistante : « comment pouvons nous analyser la façon dont nous nous sommes formés nous-mêmes à travers l'histoire de notre pensée ?⁷³² ».

Pour des raisons d'économie générale de la thèse certaines thématiques n'ont pu être abordées dans ces pages. Le rapport entre le premier Foucault et la phénoménologie n'a été qu'ébauché dans le premier chapitre. Pour une vision exhaustive concernant le pouvoir dans l'ontologie critique il aurait été fécond d'explorer l'influence de Spinoza quant au rôle productif du pouvoir, ou de Merleau-Ponty pour ce qui touche à l'ontologie politique. Enfin, la thématique psychologique est absente là où elle pourrait enrichir la réflexion autour de la question du soi et du travail sur soi.

732 M. Foucault, *La culture de soi*, *op. cit.* p. 84.

Bibliographie

Œuvres de Michel Foucault

Maladie mentale et personnalité, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Initiation Philosophique », 1954.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961 ; rééd. Sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des historiens », 1972.

Maladie mentale et psychologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 1962.

Naissance de la clinique. Archéologie du regard médical, Paris, PUF, « Gallien », 1963.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

Sept propos sur le septième ange, Paris, Fata Morgana, 1970.

L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires », 1975.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires », 1976.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires » 1984.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Paris, Gallimard « Bibliothèque des histoires », 1984.

"Ceci n'est pas une pipe". Ill. [et deux lettres] de René Magritte. Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1986.

Sept propos sur le septième ange. Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1986.

Qu'est-ce que la Critique ? dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LXXXIV, 1990, 84, 2.

Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1975-1976, éd. établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault par M. Bertiani et A. Fontana, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana. Paris, Seuil-Gallimard, 1997.

Les Anormaux, Cours au Collège de France 1974-1975, éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Gallimard, 1999.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.

Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France 1973-1974, éd. établie par J. Lagrange, sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Seuil-Gallimard, 2003.

Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-1978, éd. établie par

M.Senellart, sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.

Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979, éd. établie par Michel Senellart, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana. Paris, Seuil-Gallimard, 2004.

La peinture de Manet, Paris, Éd. du Seuil, 2004.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, éd. établie par F. Gros, sous la dir. de F. Ewald, A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.

« *Introduction à l'Anthropologie* » in E. Kant *Anthropologie du point de vue pragmatique*, éd. présentée par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984, éd. établie par F. Gros, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

Le corps utopique, suivi de *Les hétérotopies*. Postface de Daniel Defert. Fécamp, Nouvelles éd. Lignes, 2009.

Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1971-1972, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, éd. établie par D. Defert, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2011.

Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy. Édition établie et présentée par P. Artières. Paris, Éd. de l'EHESS, 2011.

Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980, éd. établie par M. Senellart, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, éd. F. Brion et B. Hancourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.

La société punitive, Cours au Collège de France 1972-1973, éd établie par B. Harcourt, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 2013.

L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, éd. établie par H-P. Fruchaud et D. Lorenzini, introduction et appareil critique par L. Cremonesi, A. I. Davidson, O. Irrera, Paris, J. Vrin, 2013.

La grande étrangère: à propos de littérature. Édition établie et présentée par P. Artières, J-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, Paris, Éd. de l'EHESS, 2013.

Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981, éd. établie par F. Gros, sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil- Gallimard, 2014.

Qu'est-ce que la critique ? Suivie de *La culture de soi*, éd. établie par H-P. Fruchaud et D. Lorenzini, introduction et appareil critique par D. Lorenzini et A. I. Davidson, Paris, Vrin, 2015.

Articles et entretiens

Dits et écrits (1954-1988), édition établie par Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, vol. I : 1954-1969 ; vol. II:1970-1975 ; vol. IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994.

D. Defert, *DE I* « Chronologie ».

DE I, « Préface », n° 4, [1961] « Préface » in Foucault (M.), *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. I-XI. Cette préface ne figure dans son intégralité que dans l'édition originale.

DE I, «Alexandre Koyré La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli», n°6

[1961], «Alexandre Koyré La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli». La Nouvelle Revue française, 9e année, no 108, 1er décembre 1961, pp. 1123-1124. (Sur A. Koyré, op. cit., Paris, Hermann, coll. «Histoire de la pensée», 1961.)

DE I, « Préface à la transgression », n° 13, [1963] Critique, n°195-196, Hommage à Bataille, G., août-septembre, pp. 751-769

DE I, « Le langage à l'infini », n° 14 [1963], «Le langage à l'infini», Tel quel, no 15, automne 1963, pp. 44-53.

DE I, « La folie, l'absence d'œuvre » n° 25 [1964], «La folie, l'absence d'oeuvre», La Table ronde, no 196 : Situation de la psychiatrie, mai 1964, pp. 11-21.

DE I, «Philosophie et psychologie» n° 30 [1965], «Philosophie et psychologie» (entretien avec A. Badiou), Dossiers Pédagogiques de la radio-télévision scolaire, 27 février 1965, pp. 65-71.

DE I, «Michel Foucault, Les Mots et les Choses» n° 34 [1966] «Michel Foucault, Les Mots et les Choses» (entretien avec R. Bellour), Les Lettres françaises, no 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3-4.

DE I, « La pensée du dehors », n° 38, [1966] « Sur Maurice Blanchot », publié dans Critique n°229, juin 1966.

DE I, «L'homme est-il mort?» n°39 [1966] «L'homme est-il mort?» (entretien avec C. Bonnefoy), Arts et Loisirs, no 38, 15-21 juin 1966, pp. 8-9.

DE I, « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », n° 41 [1966] «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entretien avec C. Jannoud), Le Figaro littéraire, no 1065, 15 septembre 1966, p. 7.

- DE I*, « Qu'est-ce qu'un philosophe? », n° 42 [1966] «Qu'est-ce qu'un philosophe? » (entretien avec M-G Foy), *Connaissance des hommes*, no 22, automne 1966, p. 9.
- DE I*, « Nietzsche, Freud, Marx », n°46 [1964], « Nietzsche, Freud, Marx », *Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Éd. de Minuir, 1967, Nietzsche, pp. 183-200. (Colloque de Royaumont, juillet 1964.)
- DE I*, «Sur les façons d'écrire l'histoire» n° 48 [1967] « Sur les façons d'écrire l'histoire» (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9.
- DE I*, «En intervju med Michel Foucault» n° 54 [1968] («Interview avec Michel Foucault»; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211.
- DE I*, «Foucault répond à Sartre» n°55 [1968] (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er-15 mars 1968, pp. 20-22.
- DE I*, «Une mise au point de Michel Foucault », n°56 [1968] « Une mise au point de Michel Foucault», *La Quinzaine littéraire*, no 47, 15-31 mars 1968, p. 21. (Sur la publication de l'entretien avec J.-P. Elkabbach; voir supra no 55.)
- DE I*, «Réponse à une question» n° 58 [1968], «Réponse à une question», *Esprit*, no 371, mai 1968, pp. 850-874.
- DE I*, «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», n°59 [1968], «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, no 9: Généalogie des sciences, été 1968, pp 9-40.
- DE I*, « Ariane s'est pendue », n°64 [1960], «Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur*, no 229, 31 mars - 6 avril 1969, pp. 36-37. (Sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1969.)

- DE I*, «Michel Foucault explique son dernier livre» n° 66 [1969], «Michel Foucault explique son dernier livre»(entretien avec J.- J. Brochier), Magazine littéraire, no 28, avril - mai 1969, pp. 23-25.
- DE I*, «Jean Hyppolite. 1907-1968», n° 67 [1969] «Jean Hyppolite. 1907-1968», Revue de métaphysique et de morale, 74e année, no 2, avril-juin 1969, pp. 131-136. (Reprise de l'hommage à J. Hyppolite rendu à l'Ecole normale supérieure, 19 janvier 1969.)
- DE II*, « il y aura scandale mais ... », n° 79 [1970] «Il y aura scandale, mais... », Le Nouvel Observateur, no 304, 7-13 septembre 1970, p. 40. (Sur P. Guyotat, Eden, Eden, Paris, Gallimard, 1970.)
- DE II*, «Theatrum philosophicum», n°80 [1966], «Theatrum philosophicum», Critique, no 282. novembre 1970, pp. 85-908. (Sur G. Deleuze, Différence et Répétition. Paris. PUF, 1969, et Logique du sens, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Critique», 1969.)
- DE II*, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire»n° 84 [1971] «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, pp. 145-172.
- DE II*, « Entretien avec Michel Foucault », n° 85 [1971], («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), O Homen e O Discurso (A Arquelogia de Michel Foucault), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42 (Le texte de cet entretien a été soumis à M. Foucault qui, cependant, n'a pas pu le corriger.)
- DE II*, « La volonté de savoir », n°101 [1971], «La volonté de savoir», Annuaire du Collège de France, 71e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971, 1971, pp. 245-249.

- DE II*, « les intellectuels et le pouvoir », n° 106 [1972], Les intellectuels et le pouvoir
«Les intellectuels et le pouvoir» (entretien avec G Deleuze; 4 mars 1972), *L'Arc*,
no 49 : Gilles Deleuze, 2e trimestre 1972, pp. 3-10.
- DE II*, «I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Prete» n° 109 [1972] , («Les
problèmes de la culture. Un débat Foucault-Prete»); entretien avec G. Prete,
recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), *Il Bimestre*, nos 22-23,
septembre-décembre 1972, pp. 1-4.
- DE II* , « Meeting vérité-justice 1500 Grenoblois accusent » n° 112 [1971], 1500
Grenoblois accusent (Intervention) «Meeting Vérité-justice. 1500 Grenoblois
accusent», *Vérité Rhône-Alpes. Journal du Secours rouge Rhône-Alpes*
(supplément de j'accuse), no 3, décembre 1972, p. 6.
- DE II*, « Théorie et institutions pénales » n°115 [1971], «Théories et institutions
pénales», *Annuaire du Collège de France*, 72e année, Histoire des systèmes de
pensée, année 1971-1972, 1972, pp. 283-286.
- DE II*, « Le monde est un grand asile » n° 126 [1973], «O mundo é um grande hospício»
(«Le monde est un grand asile»; propos recueillis par R.G. Leite; trad. P.W.
Prado Jr.), *Revista Manchete*, 16 juin 1973, pp. 146-147.
- DE II*, «La société punitive», n° 131 [1973] «La société punitive», *Annuaire du Collège
de France*, 73e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, 1973.
- DE II*, « Human Nature : Justice versus Power » n°132 [1974], («De la nature humaine'
justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven,
novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The
Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197.
(Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École
supérieure de technologie de Eindhoven, novembre 1971.)
- DE II*, « Carceri e manicomi nel congegno del potere » n°136 [1974], («Prisons et asiles

dans le mécanisme du pouvoir»; entretien avec M. D'Eramo; trad. A Ghizzardi), *Avanti*, 78e année, no 53, 3 mars 1974, pp. 26-27.

DE II, « la vérité et les formes juridiques » n°139 [1973], («A verdade e as formas jurídicas»; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)

DE II, « Folie, une question du pouvoir », n° 141 [1974] «Loucura, uma questão de poder» («Folie, une question de pouvoir»; propos recueillis par S.H. V. Rodrigues; trad. P. W. Prado), *Jornal do Brasil*, 12 novembre 1974, p. 8.

DE II, «La casa della follia», n° 146 [1975] («La maison des fous»), in Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975, pp. 151-169. (Ce texte reprend en lui ajoutant des développements le résumé du cours de l'année 1974 du Collège de France; voir infra no 143.)

DE III, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » n°169, [1976], «Questions à Michel Foucault sur la géographie», *Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85, «... La géographie doit bien être au cœur de ce dont je m'occupe.»

DE III, « crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine », n° 170 [1976], «Crisis de un modelo en la medicina?» («Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», trad. D. Reynié), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, n° 3, janvier-avril 1976, pp. 197-209. (Première conférence sur l'histoire de la médecine, Institut de médecine sociale, université d'État de Rio de Janeiro, Centro biomedico, octobre 1974.)

DE III, « Bio-histoire et bio-politique » n°179 [1976], «Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde*, no 9869, 17-18 Octobre 1976, p. 5. (Sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, coll. «Nouvelle Bibliothèque scientifique», no

82, 1976.)

DE III, «Entretien avec Michel Foucault», n° 180 [1976], *op.cit.* p.232. (entretien avec P. Kané), Cahiers du cinéma, no 271, novembre 1976, pp. 52-53, (Transcription d'un entretien avec p, Kané dans un court-métrage réalisé par ce dernier sur le film de R. Allio Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma saur et mon frère, 1976.)

DE III « la fonction politique de l'intellectuel », n° 184 [1977],«La fonction politique de l'intellectuel», politique-Hebdo, 29 novembre -5 décembre 1976, pp. 3133.Agencement d'extraits de l' «Entretien avec Michel Foucault» qui paraîtra en Italie en 1977.

DE III, «Intervista a Michel Foucault» n° 192 [1977],(«Entretien avec Michel Foucault»; réalisé par A, Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzeri), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28.

DE III, « Corso del 14 gennaio 1976 » n° 194 [1977], «Corso del 14 gennaio 1976» («Cours du 14 janvier 1976»), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp.179-194.

DE III, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», n° 197 [1977], *op.cit.* p.231.197 Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, no 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

DE III « Non au sexe roi », n° 200 [1977], *art. cit.* p. 266. «Non au sexe roi» (entretien avec B.- H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130.

DE III, « Le jeu de Michel Foucault », n° 206 [1977], «Le jeu de Michel Foucault» (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J.

Miller, J.-A. Miller, C, Millot, G. Wajeman), *Ornicar?*, Bulletin Périodique du champ freudien, no 10, juillet 1977, pp. 62-93.

DE III, «El poder, una bestia magnifica » n° 212 [1977]. «El poder, una bestia magnifica» («Le pouvoir, une bête magnifique»; entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, no 238, 19-25 novembre 1977.

DE III, «Introduction by Michel Foucault» n°219 [1978] («Introduction par Michel Foucault»), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX.

DE III, « Dialogue on power », n° 221 [1978] «Dialogue on Power» («Dialogue sur le pouvoir»; entretien avec des étudiants de Los Angeles; trad. F. Durand-Bogaert), in Wade (S.), éd., *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978, pp. 4-22.

DE III, « Sexualité et pouvoir », n° 233 [1978], « Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir»; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), *Gendai-shisô*, juillet 1978, pp. 58-77.

DE III « Tetsugaku no butai », n° 234 [1978], «Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie»; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Sekai*, juillet 1978, pp. 312-332.

DE III, «La gouvernementalité» n° 239 [1978], («La gouvernementalité»; cours du Collège de France, année 1977-1978: «Sécurité, territoire et population», 4e leçon, 1er février 1978), *Aut-Aut*, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29.

DE III « Pour une morale de l'inconfort », n°266 [1979], «Pour une morale de l'inconfort», *Le Nouvel Observateur*, no 754, 23-29 avril 1979, pp. 82-83. (Sur J. Daniel, *L'Ère des ruptures*, Paris, Grasset, 1979.)

DE III, « Foucault étudie la raison d'État », n° 272 [1979], «Foucault Examines Reason

in Service of State Power» («Foucault étudie la raison d'État»; entretien avec M. Dillon; trad. F. Durand-Bogaert), *Campus Report*, 12e année, no 6, 24 octobre 1979, pp. 5-6. (Une version modifiée de cet entretien a été publiée dans *The Threepenny Review*; voir infra no 280.)

DE IV, «La poussière et le nuage» n°277 [1980], «La poussière et le nuage», in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 29-39. (Réponse à un article de J. Léonard, «L'historien et le philosophe, À propos de Surveiller et Punir. Naissance de la prison», *ibid.*, pp. 9-28.)

DE IV, «Table ronde du 20 mai 1978» n°278 [1980], «Table ronde du 20 mai 1978», in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 40-56.

DE IV, « Postface », n°279 [1980], « Postface » in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique», 1980, pp. 316-318. (Réponse à la postface de M. Agulhon, *ibid.*, pp. 313-316.)

DE IV, «Conversazione con Michel Foucault», n° 281 [1980] «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84.

DE IV, « Le philosophe masqué », n. 285 [1980], «Le philosophe masqué» (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), *Le Monde*, no 10945, 6 avril 1980, *Le Monde-Dimanche*, pp. I et XVII.

DE IV, « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique », n° 291 [1979]««Omnes et singulatim»: Towards a Criticism of Political Reason» (««Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique»; trad. P. E.

Dauzat; université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), in McMurrin (S.), éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254.

DE IV, « Sexuality and Solitude », n° 295 [1981](«Sexualité et solitude» ; trad. F. Durand-Bogaert), *London Review of Books*, vol. III, no 9, 21 mai-5 juin 1981, pp. 3, 5 et 6. (Pour cette conférence, M. Foucault s'exprimait en anglais.)

DE IV, « les mailles du pouvoir », n° 297 [1982], «As malhas do poder» (c Les mailles du pouvoir»; 1^o partie; trad. P. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), *Barbárie*, no 4, été 1981, pp. 23-27.

DE IV, «The Subject and Power», n° 306 [1982], («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

DE IV, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », n° 326 [1983](« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983, pp. 229-252. Cf. no 306.

DE IV, « L'écriture de soi », n° 329 [1983], « L'écriture de soi », *Corps écrit*, no 5 : L'Autoportrait, février 1983, pp. 3-23.

DE IV, «Structuralism and Post-Structuralism», n° 330 [1983] «Structuralism and Post Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme»; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211.

DE IV, «Usage des plaisirs et techniques de soi», n° 338 [1983] «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, n 27, novembre 1983, pp. 46-72.

- DE IV*, «What is Enlighthenment?» n° 339 [1984] «What is Enlighthenment?» («Qu'est-ce que les Lumières?»), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.
- DE IV*, «Preface to the History of Sexuality», n°340 [1984] («Préface à l'Histoire de la sexualité»), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339.
- DE IV*, « Foucault », n°345 [1984] « Foucault », in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.
- DE IV*, «Le style de l' histoire », n° 348 [1984] « Le style de l'histoire » (entretien avec A. Farge et les journalistes du *Matin* F. Dumont et J.-P. Iommi-Amunategui), *Le Matin*, no 2168, 21 février 1984, pp. 20-21.
- DE IV*, « Le souci de la vérité », n°350 [1984] «Le souci de la vérité», *Le Nouvel Observateur*, no 1006, 17-23 février 1984, pp. 74-75. (Sur la mort de l'historien P. Ariès.)
- DE IV*, « Interview de Michel Foucault », n° 353 [1984], «Interview de Michel Foucault» (entretien avec C. Baker, avril 1984), *Actes: cahiers d'action juridique*, nos 45-46: *La Prison autrement?*, juin 1984, pp. 3-6.
- DE IV*, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », n° 356 [1984], «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fernet- Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofia*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.
- DE IV*, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», n°357 [1984] (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofia*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

DE IV, «Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », n° 358 [1982], («Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité» ; entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, Toronto, juin 1982 ; trad. F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, no 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58.

DE IV « Des espaces autres », n° 360 [1984], «Des espaces autres» (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5, octobre 1984, pp. 46-49.

DE IV, « La vie: l'expérience et la science » n°361 [1985], «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, no 1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, pp. 3-14.

DE IV, « Les technologies de soi » n° 363 [1988] «Technologies of the self» («Les techniques de soi»; université du Vermont, octobre 1982; trad. F. DurantBogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp, 16-49.

Autres textes

Aristote, *La Métaphysique*, éd. et trad. de- J. Tricot, Paris, Vrin, 1984.

G. Bataille, *La somme athéologique*. Tome 2, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973.

-*Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945.

G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique, Bibliothèque

des textes philosophiques, 1992

- *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1968.
- *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX

G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1989.

- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- *Nietzsche*, Paris, Presse universitaire de France, 1965.
- *Foucault*, Paris, Édition de Minuit, 1986.
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 2004.

E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin, 1987.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

- et A. I. Davidson: *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*; Hardcover, 1995
- *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard 1995,
- *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*; Albin Michel, 2001.

K. Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie.*, Paris, Gallimard, 1950.

N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Bibliothèque Berger Levrault, 1980.

F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin ; New York, W. de Gruyter, 1988.
Traduction française : F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établies par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, introduction générale

par Gilles Deleuze et Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1967.

M. Heidegger *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959

- *Nietzsche I et II*, Paris, Gallimard, 1971.

- *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1972.

- *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001

E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

I. Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), dans *Œuvres philosophiques*, t. II, trad. fr. H. Wisman, Paris, Gallimard, 1985, p. 207-217.

- *Logique*, Paris, Vrin, 1989.

- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, introduction et traduction par M. Foucault, Paris, Vrin, 2008.

Platon, *Lachès*, 200^e, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

- *Apologie de Socrate*, 30b, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

- *Phédon*, 118a, trad. P. Vicaire Paris, Les Belles Lettres, 1983.

- *Théétète*, 176a, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Littérature secondaire

M. Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Itinéraires, 2009.

P. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevalier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J-C. Zaccarini (dir.), *Les mots et les choses de Michel Foucault, Regard critiques 1966-1968, 2009*, Presses universitaires e Caen – IMEC éditeur.

Association pour le centre Michel Foucault, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

- F. P. Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, Paris, Editions Kimé, 1996.
- É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- E. Basso, *Michel Foucault e la Daseinanalyse*, Mimesis, Milano, 2007.
- J-M. Benoist, *La révolution structurale*, Paris, B. Grasset (Figures), 1975.
- G. le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.
- S. Buckinx, *Descartes entre Foucault et Derrida. La Folie dans la Première Méditation*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Coll. Cahiers de Royaumont, Philosophie n°6, Paris, Les éditions de Minuit, 1966.
- G. Campioni, *Leggere Nietzsche alle origini dell'edizione Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992.
- P. Cassou-Noguès et P. Gillot *Le concept, le sujet et la science, [Cavaillès, Canguilhem, Foucault]*, Paris, J. Vrin, 2009.
- P. Chevalier, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, Nantes, éditions Pleins Feux, 2004.
- *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011.
- P. Chiodi, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007.
- L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*,

Pisa, ETS, 2008.

M. Crépon, *Nietzsche l'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003.

G. Colli dans *Après Nietzsche*, Montpellier, Édition de l'Éclat, 1987.

F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, 2003.

A. I. Davidson: *L'émergence de la sexualité; épistémologie historique et formation des concepts*; Albin Michel, 2005.

- *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*; Paperback, 2004.

- *Foucault and His Interlocutors*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

M. Detienne, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero, 1967.

F. Dosse, *Histoire du structuralisme, I: Le champ du signe (1945-1966)*, Paris, La Découverte, 1992.

H. Dreifus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Champs Flammarion, 1991.

- *Michel Foucault et ses contemporaines*, Paris, Fayard, 1994.

L. Fedi, J.-M. Salanskis, *Les philosophes français et la science: dialogue avec Kant*, Paris, ENS Éditions, 2001.

L. Ferry, A. Renault, *La Pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

M. Fimiani, *Foucault et Kant : critique, clinique, éthique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998.

- M. C. Fornari, *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2007.
- D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel (dir.), *Au risque de Foucault*, Paris, Éd. du Centre Georges Pompidou/ Centre Michel Foucault, 1997.
- M. Galzigna (dir.), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
- A.G. Gargani. *Le savoir sans fondements : La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, Paris, Vrin 2013.
- E. Garin, *Machiavelli entre politique et histoire*, Paris, Allia, 2006.
- J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Édition du Seuil, 1966.
- F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
 - *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », Paris, 2002.
- I. Hacking, *Historical Ontology*, Harper University press, London, 2002.
- B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.
- D. Huisman, « Foucault », éd., Dictionnaire des philosophes, Paris, P.U.F., 1984.
- D. Jacquette, *Ontology*, Montreal (Québec), McGill-Queen's university press, cop. 2002.
- A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris, Seghers, 1974.
- D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, François Maspéro, 1972.

S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

F. De Lucchese, *Tumultes et indignation. conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*.

- *Machiavelli : immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006.

R-J. Dupey, *Politique de Nietzsche*, Paris, A. Colin, 1969.

L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*.

P. Macherey, *La force des normes : de Canguilhem à Foucault*, Paris, La Fabrique éditions, 2009.

- *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaire du Septentrion, 2014

F. Mathieu, *Les Valeurs de la Vie. Lecture actualisée de l'œuvre de G. Canguilhem, Le Normal et le Pathologique (1966)*, Paris, In Libro Veritas, 2014.

E. F. McGushin *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston (Ill.) : Northwestern university press, cop. 2007.

M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci*, Mimesis, Milano, 2009.

M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Ubaldini, 1975.

- *Su Nietzsche*, Editori riuniti, Roma, 1981.

- *Friedrich Nietzsche*, Presses universitaires de France, 2001.

J. L. Moreno-Pestaña, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, Bellecombe en Bauges, Éd. du Croquant, 2006.

- *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2011.

W. Müller-Lauter, *Nietzsche, physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Ed. Allia, 1998.

S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981.

G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2004.

L. Paltrinieri, *L'expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012

G. Panella, G. Spina, R. Bodei, *Il lascito Foucault*, Firenze, Clinamen, 2006.

J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968.

M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

D. Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantale de Kant à Heidegger*, Paris, Presse Universitaire de France, 2013.

J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002

- *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Manelli, Rubettino, 2003.

- *Michel Foucault : expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.

- *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

- *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

- *Un malentendu philosophique. Foucault, Derrida et l'affaire Descartes*, éd. Bayard Culture 2015.

- *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015

P. Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires

de France, 2006.

- (E. Jolly dir.) *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir : vie, sujet, résistance*, Presses universitaires de Septentrion, Lille, 2013.

B. Sichère, *Cinquante ans de philosophie française*, vol. 1 et 2, Paris, Ministère de l'affaire étrangère, 1997.

M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e Pierre Hadot*, Roma, Aracne, 2007.

C. Sini, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, Il Mulino, 1987.

R. Sorabji *Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death*. University of Chicago Press, Chicago, 2006.

V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Rome, Meltemi, 2008.

- *Biopolitica, libertà e cura. Saggio su Foucault*, Rome, Aracne, 2013.

Paul Veyne, « *Le nominalisme historique* » dans *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

- *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

J-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

- *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, la Découverte, 1972.

P. Wagner (ed.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais n°408, 2002.

Nicolas Weill (dir.) *L'esprit des Lumières est-il perdu ? L'esprit des Lumières est-il*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, DL 2007.

Articles

P. Artières, J-F. Bert, F. Gros, J. Revel (éd. dir.) *Cahier de l'Herne, Michel Foucault*, Paris, Éditions de l'Herne, n°95, mars 2011.

É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale* 1/2005 (n° 45) , p. 5-22.

- « L'introuvable humanité du sujet moderne . L'universalité "civique bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », in *L'homme*, (n° 203-204), p. 19-50.

- « L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat », in *Rue Descarte*, n° 75, 2012/2013, p. 81-101.

M. Biscuso, « Morte o rinascita degli esercizi spirituali ? Le *Meditationes* di Cartesio nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot » in *Consecutio temporum*, Rome, 68/2011 Anno 3, n. 5, ottobre 2013, p. 289-304.

J. F. Braunstein, « La critique canguilhemienne de la psychologie », in *Bulletin de Psychologie*, 52, 2 (1999), pp. 181-190.

- « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie, in P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 202, p. 920-963.

J. Butler, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », in Marie-Christine Granjon (ed.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005, p. 75-101.

W. Cory, « The Joy of Difference: Foucault and Hadot on the Aesthetic and the Universal in Philosophy » in *Academic journal article, Philosophy Today*, Vol. 53, n. 2, summer 2009, p. 191-202.

J-F. Courtine, « Ontologie et métaphysique? Pour l'histoire du mot 'Ontologie' », in

Giornale di metafisica, 1985, VII, pp.3-24.

- « Présentation », *Revue de métaphysique et de morale* 4/2006 (n° 52) , p. 427-435.

- « Foucault lecteur d'Husserl. L'a priori historique et le quasi transcendantal » in *Giornale di Metafisica*, volume : nuova serie, XXV, 2007, p. 211-232.

- «Michel Foucault e la separazione nietzscheana : verità-menzogna/verità veridica», in la revue *Il Ponte*, (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) *Chi ha veramente letto Nietzsche ?* Florence, n° 8-9, août-septembre 2013, p.70-84.

M. Crépon, (éd. dir.) *Cahier de l'Herne, Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, n°73, septembre 2006.

P. D'Iorio « La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir », in *Nietzsche-Studien* , 22, 1993, p. 257-294.

- « Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche » in la revue *Il Ponte*, (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) *Chi ha veramente letto Nietzsche ?* (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) Florence, n° 8-9, août-septembre 2013.p. 30-40.

A. I. Davidson «Ethics as ascetics: Foucault, « the history of ethics and ancient thought» in *The Cambridge Companion to Foucault*, num.5, p. 115-140.

- « Sex and the Emergence of Sexuality » in *Critical Inquiry*. Autumn, 1987, p. 16-48.

- « L'etica dell'inquietudine » in *La Repubblica*, April 2, 2004.

- « In praise of counter-conduct » in *History of the Human Sciences*, 24 (4), 2011, p. 25-41.

- Foucault et l'analyse des concepts, D. Franche, S. Prokhoris, Y.Roussel (dir.), *Au risque de Foucault*, Paris, Éd. du Centre Georges Pompidou/ Centre Michel Foucault, 1997.pp.53-66.

- «Dall'assoggettamento alla soggettivazione: Michel Foucault e la storia della sessualità» in aut-aut n. 331, 2006, p. 3-10.

M. De Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », in *Études*, 326, n. 242

(1967), p. 344-360.

- « Le noir soleil du langage : Michel Foucault », in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 152-173.

G. Deleuze, «L'homme, une existence douteuse» in *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, p. 32-34.

P. Dews « The return of the Subject in late Foucault » in *Radical Philosophy*, 51 (1989), p. 37-41.

F. Ewald, « Anatomie et corps politique », *Critique*, décembre 1975, XXXI, n° 343, p.1228-1265.

M. C. Fornari, «"E così mi racconterò la mia vita. Nietzsche dalle ultime lettere"(1885-1889) » in *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, a cura di G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala, Pisa, Ets, 2013, p. 289-301.

- « Ecce Homo : come si disegna ciò che si è » in la revue *Il Ponte, Chi ha veramente letto Nietzsche ?* (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) , Florence, n° 8-9, août-septembre 2013.p. 30-40.

W. Goris, « L'a priori historique chez Husserl e Foucault » in *Philosophie* n°123, été 2014, p. 3-27.

F. Gros, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault » , *Archives de Philosophie*, 2002/2 Tome 65, p. 229-237

- «De Borges à Magritte», in *Michel Foucault, la littérature et les artes*, Actes du colloque de Cerisy – juin 2001, Paris, Krimé, 2004, p. 17.

- «Foucault et la leçon kantienne des Lumières » in Lumières» in *Lumières* « Foucault et les Lumières », n° 8, 2006, p. 159-167.

- « Le souci de soi chez Michel Foucault », in *Vivre pour soi, vivre pour la cité* (direction. P. Galand-Hallyn & C. Lévy), Paris, P.U.P.S., 2006, p. 19-30.

- « Le gouvernement de soi », in *L'individu contemporain*, éditions Sciences

Humaines, 2006, p. 31-38.

- « A review of The Hermeneutics of the Subject : Lectures at the Collège de France », vol. 31 *Philosophy & Social Criticism*, Boston College, 2005, p. 5-6.

- « Foucault, penseur de la psychanalyse », *La célibataire*, été 2004, p. 33-54.

- « A propos de L'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France. Un itinéraire* (dir. J. Terrel & G. Leblanc), Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, 149-164.

- « Foucault face à son œuvre » in *Lectures de Michel Foucault* (dir. P.-F. Moreau), ENS Editions, 2003, p. 93-101.

- « Vie philosophique et œuvre d'art », in *Michel Foucault Savoirs, domination et sujet*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 219-226.

-Gros Frédéric, Lorenzini Daniele, Revel Ariane, Sforzini Arianna, « Introduction », *Raisons politiques* 4/2013 (N° 52) , p. 5-11.

P. Guenancia, « Foucault/Descartes: la question de la subjectivité », in *Archives de philosophie*, t. 65, vol. 2, 2002, p. 239-254.

M. Iofrida, « Phénoménologie française, tradition surréaliste et identité de l'Europe : le jeune Foucault et Derrida face à Husserl », in « Études Phénoménologiques », 18, 35 (2002), p. 51-70.

C. Julien, « Corbin, Hadot, Foucault », in *Cahiers philosophiques* 1/2012 (n° 128) , p. 111-125.

A. Kremer-Marietti, « L'archéologie du savoir », in *Revue de Métaphysique et de Morale* », 75 (1970), p. 355-360.

B. Han, « Foucault and Heidegger on Kant and Finitude », in A. Milchman et A. Rosensberg (dir.) *Foucault and Heidegger : Critical Encounters*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2002, p. 127-162.

- « Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité », in G. Le Blanc et J. Teller (dir.), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 165-204.

- « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques », in E. Da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. II, Lyon, ENS éditions, 2003, p. 23-28.

S. Ijsseling, « Foucault with Heidegger », in *Man and World*, 19 (1986), p. 413-424.

Kim Sang Ong-Van-Cung, « Histoire et expérience. Foucault et l'ontologie historique de nous-mêmes » in D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éd.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 333-352.

G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie in *Les mots et les choses* », in Association pour le centre Michel Foucault, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p.202-238.

D. Lecourt, « Sur l'archéologie et le savoir (à propos de Michel Foucault), in *Pensée*, 152 (1970), p. 68-87.

- « Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, François Maspero, 1972, p. 98-133.

D. Lorenzini « La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire » in *La voix et la vertu, Variétés du perfectionnisme moral*, Presses Universitaires de France, 2010, p.469-487.

- « Foucault, il cinismo e la “vera vita” », dans L. Bernini (dir.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa, Edizioni ETS, coll. « Polis », p. 75-99.

- « La tentazione ontologica di Michel Foucault », in *Quadranti*, vol. II, n° 1, 2014, p. 23-38

L. Lupo « Œconomia nietzscheana » in la revue (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) *Chi ha veramente letto Nietzsche ?* (dir. G. Ferraro, M.C. Fornari) *In Il Ponte*, Florence, n° 8-9, août-septembre 2013.p. 41-52.

P. Macherey, « Foucault : éthique et subjectivité », in *Autrement*, n° 102 novembre 1988, « A quoi pensent les philosophes aujourd'hui ? », p. 92-103.

- « Foucault/Descartes: la question de la subjectivité », *Archives de philosophie*, t. 65, vol.2, 2002, p. 239-254.
- « Présentation : Foucault/Roussel/Foucault », in M. Foucault, *Ryamond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992.

W. McNeill, « Care of the Self : Originary Ethics in Heidegger and Foucault » in *Philosophy Today*, 42, 1 (1998), p. 53-64.

W. Müller-Lauter, « L'organismo come lotta interna » in G. Campioni, A. Venturelli (ed.), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, Guida, 1992, p. 153-200, (version originale du même article : « Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche », in *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, p. 189-235).

Jacques Revel, « Foucault entre les historiens », *Le Magasin littéraire*, juin 1975, n° 101, repris dans *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Presses universitaires de Caen, 2010, p. 10-13.

Judith Revel, « Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della differenza » in *Aperture*, n° 2, Roma 1997.

- « Foucault e l'Aufklärung : archéologie, généalogie et histoire ». Dans *L'esprit des lumières est-il perdu ?* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 143-157.
- «En relisant *Les Mots & les Chose* » dans URL <http://www.fabula.org/acta/document8296.php>
- « Construire le commun : une ontologie », *Rue Descartes* 1/ 2010 (n°67), p. 68-75.
- « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, Paris, 2009/1 (16), p. 139-149.
- « Ce que vaut la vie », *Multitudes* 4/ 2006 (no 27), p. 5-10.
- « Biopolitica e controimpero », in *Controimpero*, Rome, Manifestolibri, 2002.
- « Per una biopolitica della moltitudine », in P. Peticari (éd.), *Biopolitica minore*, Rome, Manifestolibri, 2003, 59-68.
- « Tre decostruzioni biopolitiche : vita, natura, identità », in M. Galzigna

(éd.), *Foucault oggi*, Milan, Feltrinelli, 2008, 134-149.

- «La potenza creativa della politica, la potenza politica della creazione », in M. Baravalle (éd.), *L'arte della sovversione*, Roma, Manifestolibri, 2009, p. 44-57.

- J. Revel, “Faire de la pensée un laboratoire du commun”, Préface A. Negri, « Inventer le commun des hommes », Paris, Bayard, 2010, p. 7-16.

- « Biopouvoirs et puissance de la vie : une nouvelle ontologie du politique », in *24 heures Foucault : le Journal*, sous la direction de Thomas Hirschorn, Paris/Palais de Tokyo, 2004.

- « La puissance du vivant, nouvel enjeu du politique », in *L'Humanité*, dossier spécial « Michel Foucault », 16 décembre 2004.

G. Rockhill, « Comment penser le temps présent ? De l'ontologie de l'actualité à l'ontologie sans l'être », in *Rue Descartes* 2012/3 (n° 75), p. 114-126.

P. Sabot « Penser la critique avec Foucault » in URL:<http://philippesabot.over-blog.com/article-penser-la-critique-foucault-103354284.html>

- « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault, in *Archives de Philosophie*, 69, 2 (2006), p. 285-303.

- « Ouverture : critique, attitude critique et résistance » in Ph. Sabot et E. Jolly (dir.), *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir : vie, sujet, résistance*, Presses universitaires de Septentrion, Lille, 2013, p. 13-26.

J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond » dans la revue *L'Arc*, n°30, 1966, pp. 87-96.

J. Sawicki, « Heidegger and Foucault : Escaping Technological Nihilism, in *Philosophy and Social Criticism*, 13, 2 (1987), p. 155-173.

J. Seigel, « Avoiding the Subject : A Foucaultian Itinerary », in *Journal of the History of Ideas*, 51 (1990), p. 273-299.

D. Sparti, M. Greco, « Soggetti a verità : Foucault, Heidegger e la questione del soggetto, in *Paradigmi*, 14, 41 (1996), p. 315-337.

R. Shusterman « Style et styles de vie : originalité, authenticité, et dédoublement du moi », in *Littérature*, n° 105, 1997, p. 102-109.

C. Sini, « Il problema della verità in Foucault », in *Il pensiero*, 19, 1-2 (1974), p. 20-45.

M. Sennellart « La pratique de la direction de conscience » in (dir.) F. Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, Paris, éditions Kimé, 2003, p.153-174.

-Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana », *Dopo Foucault. Genealogie del Postmoderno*, E. De Conciliis éd., Milan, Mimesis, 2007, p. 33-52.

- M. Sennellart, Michel Foucault: “gouvernementalité” et raison d’État, in M. Gauchet- P. Manent- P. Rosanvallon (a cura di), *La pensée politique. Situations de la démocratie*, Seuil-Gallimard, Paris 1933 pp 276-303.

V. Sorrentino « Michel Foucault : il limite, l'altro, la libertà » in *Lo sguardo.net*, n° 4, Roma, 2010, in URL : http://www.losguardo.net/public/archivio/num4/articoli/2010-04.%20Vincenzo_Sorrentino_Michel_Foucault_il_limite_altro.pdf

Autres instruments, site web :

- *Portail Michel Foucault* in URL : <http://portail-michel-foucault.org/?lang=fr>

- *Materiali foucaultiani* in URL : <http://www.materialifoucaultiani.org/>

Index des noms propres

- Abensour, Miguel : 224-225n.
- Althusser, Louis : 43, 224.
- Amiot, Michel : 37.
- Aristote : 55, 108, 119,122, 126, 128,132-139, 133n, 135n, 140n, 146, 146n, 152n, 159,177, 179, 186, 192, 205, 241, 317, 354, 406, 432, 433.
- Aron, Raymond : 40, 224.
- Artaud, Antonin: 20, 420, 424.
- Artières, Philippe : 37n.
- Bachelard : 15, 41-42, 41n, 116, 171n.
- Balibar, Étienne : 303.
- Bataille, Georges : 18, 20, 41, 43, 124n, 125, 127n, 196n, 416-421, 424.
- Baudelaire, Charles : 369, 384, 394.
- Baumgartner, Marie : 124.
- Bentham, Jeremy : 221.
- Benoist, Jean-Marie : 42n.
- Bert, Jean-François : 37n.
- Biraut, Henri : 125.
- Biswanger, Ludwig : 18, 26.
- Blanchot, Maurice : 20, 125, 420, 424.
- Bodei, Remo : 100n,
- Braunstein, Jean-François : 40, 171n.
- Burgelin, Pierre : 37.
- Burke, Paul : 283n,
- Canguilhem, Georges : 15, 18, 18n, 41, 41n, 116, 121, 171, 171n, 358, 358n.

Cavaillés, Jean : 40, *41n*.
Cassirer, Ernst : 42, *47n*, 292.
Castoriadis, Cornelius : 224.
Cavagnis, Julien : *401n*.
Cellini, Benvenuto : 393.
Chevalier, Philippe : *37n*, *259n*.
Chiodi, Pietro : 21, *21n*.
Colli, Giorgio : 125, 274, *143n*, *148n*.
Comte, Auguste : 19.
Cory, Wimberly : *401n*.
Courtine, Jean-François : *90n*.
Cremonesi, Laura : *259n*.
Crépon, Marc : *167n*, *274n*, *409n*.
Daumézon, Georges : 18.
Davidson, Arnold Ira : 40, *217n*, *243n*, *244n*, *247n*, *261n*, *401n*, *402n*.
Delaporte, François : 40.
Deleuze, Gilles : 17, *21n*, 79, *79n*, 98, *98n*, 123-129, *124n*, *127-129n*, *131n*, *148n*,
152n, *189n*, *301n*.
Defert, Daniel : 145, *124-125n*, *145n*, *219n*.
Derrida, Jacques : 17, 353, *353n*, *354n*.
Descartes, René : 19-21, 85, 103, *133n*, 208, 309, 351-356, *353-354n*, *356n*, 405.
Detienne, Marcel : 25, 141, *141n*, 146, *152n*, *156n*.
D'Iorio, Paolo : *164n*, *168n*,
Dilthey, Wilhem : 42, *50n*, 291.
Diogène : 394-397.
Dosse, François : *42n*.
Duhem, Jean-Marc: 19.
Dumézil, Georges : 43.
Dreyfus, Hubert : *23n*, *304n*, *331n*.
Empédocle : 142.
Ewald, François : 43, *280n*.
Épicure : 130.

Eribon, Didier : *16n*.

Eschyle : 136.

Fedi, Laurent : *40n*.

Fontana, Alessandro : 112.

Foucault, Michel : 14-15, *16-18n*, 17-19, *21n*, *23n*, 22-37, *32-34n*, *35n*, *37n*, *40-46n*, 39-41, 44-45, 48-52, *48-51n*, 54-66, *54-56n*, *58-68n*, 68-69, 71-72, *74-77n*, 78-81, *79n*, *82-84n*, 85-87, 89-96, *91-93n*, *96-103n*, 98-102, 104, 106-108, 110-111, *110n*, 113, *113n*, *115n-117n*, 115-120, *119n*, *122n*, *124n*, 123-125, *126-128n*, 128-130, 132, *132n*, 134-136, *134-135n*, 138, 140, *141n*, *146-148n*, 145-147, 151-154, *152n*, *154n*, 156-164, *160-162n*, *164n*, 166, *167-177n*, 170-178, 187-188, *188-190n*, *192n*, 195-201, *196-199n*, 204-207, *207-209n* 209-211, *212n*, 213-217, *215-220n*, 219-221, *223-225n*, 223-230, *227-229n*, 232-233, *232-233n*, 235-244, *237n*, *239-241n*, *244-245n*, 246-247, *247-248n*, *250n*, 250-251, 253-267, *255-257n*, *259-260n*, 269-271, *262n*, *265n*, *273n*, 273-284, *279-280n*, *283-284n*, 286, 290-306, *292-297n*, *301-302n*, *304-305n*, 309-325, *311-313n*, *315-316n*, *318-319n*, *323n*, *326n*, 327, *328-331n*, 330-332, *334-335n*, 334-338, *338n*, 340, *342n*, 342-343, *344-347n*, 345, 348, 350-362, *361n*, *351n*, *353-354n*, *358n*, *363n*, *355n*, 366, *367n*, 396, 368-371, 374, *376-378n*, *380n*, *382n*, 384, 388, 390, 392-396, 398-399, 401-402, *401n*, *404-405n*, 405, *412-415n*, 414, 416-425, *420n*, 427-429, 431-434, 436, 438-440, 442, *442n*.

Freud, Sigmund : *124n*, 132, 137, *152n*, 416.

Galilée, Galileo : 18.

Gargani, Aldo : *217n*.

Garin, Eugene : *223n*,

Goris, Wouter : *91n*.

Gros, Frédéric : *42n*, *48-49n*, *69n*, 94, *94n*, *110n*, 124, *124n*, *196n*, *259n*.

Guattari, Felix : *124n*, *152n*,

Hacking, Ian : 40.

Hegel, George Wilhelm Friedrich : 15-17, *16n*, 41, *50n*, 72, 133, *133n*, 145, *152n*, *358n*.

Hadot, Pierre : 401-407, *401-404n*.

Han, Béatrice : *51n*.

Heiddegger, Martin:15, 18, 22, 28, 42, *46n*, *48-49n*, 87, *95n*, 106, 108, 123-128, 132,

133n, 141, 145, 166, 175, 176-179, *178-178-181n*, 181-189, *181n*, *183n*, *184n*, *186-187n*, 321, 434.
 Hésiode : 142.
 Hyppolite, Jean : 16, *16n*, 40, 41, *41n*, *127n*.
 Huisman, Denis : *32n*.
 Husserl, Edmund : 14, *14n*, 15, 21, 42, 55, *60n*, 86, *90-91n*, *95n*, *133n*, 208, 292.
 Jaspers, Karl : *276n*.
 Kafka, Franz : 20, 420, 424.
 Kant, Immanuel : 16, 21-22, 26, 28-29, 32-33, 39-41, *40n*, 46, *47n*, 48, *48-50n*, 76n, 50-55, 57-59, 61, 73-74, 76-78, 92-94, 97-99, 102, 204, 125, 129, 131-133, 163-166, 169, 198, 208, 287, 292, *292n*, 294-295, 299, 309, 317, 349, 352, 355-370, *359n*, *360n*, 374, 428, 439-404.
 Khun. Thomas : 18.
 Klossowski, Pierre : 20, 22, 41, 125, 176, 420, 424.
 Knox, Robert : 141, *152n*.
 Kofman, Sarah : 413.
 Kojève, Alexandre : 16, 41, *127n*.
 Koyré, Alexandre : 41, 42, *41n*, *42n*.
 Kremer-Marietti, Angèle : 125.
 Lacan, Jacques : 40, 43.
 Lagache, Daniel : 18.
 Lebrun, Gérard : *55n*, *76n*.
 Lefort, Claude : 224.
 Levinas, Emmanuel : 15.
 Lévi-Strauss, Claude : 40.
 Lévy, Carlos : *259n*.
 Lorenzini, Daniele : *401n*.
 Lowith, Karl : 125.
 Lupo, Luca : *147n*
 Macherey, Pierre : 40, *171n*, 303, *353n*, *412n*.
 Machiavel, Nicolas : 223-228, *223-224n*, *226-227n*.
 Merleau-Ponty, Maurice : 15, 41, 55, *60n*, 75, *76n*, 224, 303, 442.

Meyerson, Ignace : *141n*.

Michon, Pascal : *37n*.

Montanari, Moreno : *401n*.

Montinari, Mazzino : *125, 148n*.

Müller-Lauter, Wolfgang : *268n, 277, 277n*.

Negri, Antonio : *250n, 303*.

Nietzsche, Friedrich : *17-22, 21n, 25, 28, 41-43, 50n, 57, 72, 78, 89, 106, 108-109, 111, 119n, 120, 120n, 123-128, 124n, 128n, 130, 143n, 147-152n, 150-152, 157, 159, 162-171, 163-171n, 173-174, 173n, 177-182, 178-181n, 185-187, 184-186n, 186, 189, 189n, 191-192, 191n, 193n, 194, 196, 196n, 197-199n, 200, 210, 213, 215, 241, 266-268n, 264-267, 269-271, 270-274n, 273-279, 276-278n, 282, 298, 301, 303, 317, 329n, 407-408, 408-412n, 410-414, 414n, 416, 420-421, 428, 432-434, 437-*

Olivo, Gilles : *356n*.

Paltrinieri, Luca : *40n, 44n*.

Pasquino, Pasquale : *112, 119n, 401*.

Piaget, Jean : *42n*.

Platon : *55, 59, 108, 119, 126-127, 129, 132, 133n, 136, 140n, 178, 178n, 180n, 182, 187, 180n, 335n, 337, 387, 394, 395, 400, 404n*.

Plotin : *55*.

Poincaré, Henri : *19*.

Potte-Bonneville, Mathiu : *37n, 124n*.

Pradelle, Dominique : *46, 46n*.

Rabinow, Paul : *304n, 331n*,

Revel, Jacques : *37n, 296, 296n*.

Revel, Judith : *23n, 37n, 42-43n, 68n, 79n, 124n, 175, 175n, 250n, 303, 353n, 358m, 414n*.

Roussel, Raymond : *20, 420, 424*.

Sabot, Philippe : *61n, 65n*.

Salanskis, Jean-Michel : *40n*.

Sartre, Jean-Paul : *15, 21, 37, 37n, 38, 41, 95n, 100, 286, 292*.

Shusterman, Richard : *278, 278n, 408, 408n*.

Sennellart, Michel : *259n*.

Sichère, Bernard : *15n*.
Simonazzi, Moreno : *401n*,
Socrate : 130, 132, 274-275, *335n*, 336-337, *338n*, 375, 383, 385-391, 395, 404, 406, 422.
Solon : 142.
Sophocle : 136, 142-143, 151-153, *151n*, *155n*, 156, 159, *159n*, 161, *161n*.
Sorrentino, Vincenzo : 265, *265n*, *414n*.
Spinoza, Baruch : 132, *226n*, 303, 442.
Spitzer, Leo : 22.
Trombadori, Duccio : 20.
Vasari, Giorgio : 393.
Vattimo, Gianni : 125.
Velázquez, Diego : 81, 82.
Vernant, Jean-Pierre : 25, 141, *141n*, 146, *152n*, 154, 159, 227.
Veyne, Paul : 170, *172n*,
Volpi, Franco : *180n*,
Wagner, Richard : 124.
Wahl, Jean : 17, 267.
Weber, Max : 291, *293n*.
Weizsaecker, Viktor von : 22.
Xénophone : *375n*.

L'ontologie critique de nous-mêmes. Michel Foucault et la constitution du sujet dans une trame historique

Résumé

Foucault en 1983 prononce pour la première fois, durant une leçon au Collège de France, le syntagme « ontologie critique de nous-mêmes ». Une telle dénomination s'ajoute aux autres termes choisis rétrospectivement par Foucault pour définir sa démarche philosophique : durant ces années quatre-vingts il utilise à la fois « ontologie historique de nous-mêmes », « ontologie de l'actualité », « ontologie du présent », « ontologie de la modernité » et enfin « ontologie de nous-mêmes ». Cette série de formules synonymiques renferme l'objectif premier de ma thèse : expliciter ce qu'est l'ontologie critique de nous-mêmes. L'enjeu fondamentale de ce travail consiste en fait d'une part à interroger et comprendre le syntagme en question, de l'autre à évaluer la possibilité de la construction d'une genèse de cette idée dans le cadre global de la philosophie foucauldienne..

Mots-clés : ontologie ; philosophie française contemporaine ; histoire ; critique ; événement ; sujet ; soi ; subjectivation ; herméneutique ; Foucault ; Nietzsche ; Kant ; Heidegger.

The Critical Ontology of Ourselves. Michel Foucault and the subject's constitution in an historical plot

Summary

In 1983 Foucault pronounces for the first time, during a lesson at the Collège de France, the syntagma "Critical Ontology of Ourselves". Other similar denominations are used by Foucault in a retrospective way to define his philosophical researches, indeed throughout 1980 he uses at the same time: "Historical Ontology of ourselves", "Ontology of the Actuality", "Ontology of the present", "Ontology of modernity", et finally "Ontology of ourselves". This list of synonyms concerns the principal aim of my dissertation: understand what is the Critical Ontology of Ourselves. The crucial point of this work consist from one hand in interrogating and understanding the syntagma above mentioned, from the other in verifying the possibility of the construction of a genesis of this idea

Keywords : Ontology ; Contemporary French Philosophy ; history ; critique ; event; subject ; self ; subjectivation ; hermeneutic ; Foucault ; Nietzsche ; Kant ; Heidegger.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE : V – Concepts et langages

Adresse de l'ED: Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie

